

دروس خارج شفا

سال ۹۲-۹۱

استاد محمد حسین حشمت پور

به همراه صوت دروس

WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس شفا استاد محمد حسین حشمت پور۹۲-۹۱

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس شفا استاد محمد حسین حشمت پور ۹۲-۹۱

مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس شفا استاد محمد حسین حشمت پور۹۲-۹۱/محمد حسین حشمت پور.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: شفا

بیان فهرست مطالب مقاله دوم ۹۱/۰۶/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۷۹ سطر اول (قوله المقاله الثانیه)

موضوع: بیان فهرست مطالب مقاله دوم

((ابتدا مطلبی که در اول کتاب شفا در سال ۱۳۹۰ بیان شده را می گوییم.

علم شفا مشتمل بر ۸ فن است. فن اول در سماع طبیعی است و فنون دیگری است از جمله سماء در عالم و ... .

سماع طبیعی که به آن سمع و کیان هم می گویند.

چرا به فن اول، سماع طبیعی گفته می شود.

جهت اول: آن چه در این فن ذکر می شود کلیاتی است که در تمام علم طبیعی مورد استفاده است و حالتِ مبادی برای علم طبیعی دارد. و چون کلیات و مبادی هر علمی باید قبلاـ دانسته شود مبادی طبیعات هم باید در ابتدا دانسته شود و در نتیجه مخاطب وقتی می خواهد وارد علم طبیعی شود اولین چیزی که به گوش او می خورد این مبادی علم طبیعی است و چون اولین چیزی است که به سمع می رسد سماع طبیعی گویند پس سماع طبیعی اشاره به مرتبه این فن دارد که اولین فن است که به گوش مخاطب خورده می شود.

جهت دوم: که این جهت نزدیک به جهت قبلی است چون مطالب و مبادی علم طبیعی که از مطالب این فن است بـدون برهان به گوش مخـاطب خورده و وارد می شود. برهـانی بر این مبـادی اقـامه نمی شود و مصـنف تعبیر می کنـد علی سبیـل الوضع و المصـادره زیرا برهان آنها در علم الهیات مطرح می شود. سـپس این مطالب که مبادی این فن هسـتند به گوش مخاطب بـدون برهان گفته شده یعنی فقط شنیدنی است نه این که اثبات شود.

ص: ۱

جهت سوم: ارسـطو دو مجلس درس داشت، یک مجلس در صـبح که شاگردهای خاصـش حاضـر می شدنـد یک مجلس در بعـدازظهر که عمومی بود و اختصـاص به شاگردان خاصـی نـداشت. در درس صـبح، شاگردها فقط می شـنیدند و حرفی نمی زدنـد امـا در درس بعـدازظهر حـالت مبـاحثه و گفتگو بود. درس عمومی را عمومی می گفتنـد ولی درس صـبح را سـماع می گفتند و این بحثی که ما داریم از درس هایی بوده که برای شاگردان خاصش بود لذا سماع طبیعی گفته شده.

نام دیگری هم به آن دادند که سـمع الکیان است که از همین ماده است سمع از ماده سماع است کیان هم از کون گرفته شده. کون، با طبیعت سازگار است و عالم طبیعت را عالم کون و فساد می گوییم.))

اما بحث امروز (قوله المقاله الثانیه من الفن الاول)

مقاله اولی از فن اول خوانـده شد حال وارد مقاله ثانیه می شویم که درباره حرکت است. اما بعضـی چیزها که همراه با حرکت هستند را مورد بحث قرار می دهیم چون حرکت، نوعا در مکان واقع می شود پس همراه با مکان است لذا جا دارد که بحث از مکـان کنیم (چرا «نوعـا» گفتیم، چون حرکتِ مکـانی رایـج ترین حرکت است و همه آن را می شناسـند والا حرکت در کم و کیف و ... داریم) سـپس به مناسبت، وارد بحث در خلا می شود. و چون هر حرکتی دارای مقدار است و مقدارِ حرکت، زمان است بحث از زمان می شود و اگر زمان را تقطیع کنیم، «آن» درست می شود لذا بحث از «آن» به میان می آید.

ص: ۲

پس بحث در این مقـاله، سه بحث اساسـی است که حرکت، مکـان، زمان است. این مقاله مشـتمل بر ۱۳ فصل است که بعضی فصول مربوط به حرکت و بعضی فصول مربوط به مکان و بعضی فصول مربوط به زمان است.

توضیح عبارات

(المقاله الثانیه من الفن الاول فی الحرکه و ما یجری معها و هی ثلاثه عشر فصلا)

مراد از (ما یجری معها) مکان و زمان است.

(الاول و فی الحرکه)

فصل اول درباره حرکت بحث می کند.

(الثانی فی نسبه الحرکه الی المقولات)

حرکت جزء کدام مقوله است؟ آیا حرکت را باید یک مقوله مستقل حساب کرد یا از جملهٔ مقولات دیگر است؟

(الثالث فی بیان المقولات التی تقع الحرکه وحدها لا غیرها)

نسخه صحیح این است: تقع الحرکه فیها وحدها لا غیرها.

حرکت در چه مقوله ای اتفـاق می افتـد و در چه مقوله ای اتفـاق نمی افتـد. مقولاـت ۱۰ تـا است که یکی جوهر است و ۹ تا عرض است. مصنف معتقد است که حرکت جوهری نداریم و استدلال بر آن می آورد سپس ثابت می کند که در کم و کیف و وضع و این، حرکت داریم. اما در باقی مقولات آیا حرکت داریم یا نه؟ در بعضـی از آنها نفی حرکت می کنـد و در بعضـی می فرماید که اختلافی است ولی مصنف قبول می کند که حرکت است.

ضمیر (وحدها) و (غیرها) به مقولات بر می گردد نه به حرکت.

یعنی مقولاـتی که حرکت، فقـط در آنهـا واقع می شود (در ترجمه به جـای «وحـدها» کلمه «فقط» می گـذاریم) و در غیر آنها حرکت نیست یعنی الحرکه تقع فیها فقط و لا تقع فی غیرها.

(الرابع فی تحقیق تقابل الحرکه و السکون)

سکون و حرکت با یکدیگر تقابل دارند اما آیا تضاد است چون دو امر ثبوتی اند که ناسازگارند. یا اگر یکی عدم دیگری است تقابل عدم و ملکه یا تناقض می شود.

مصنف می فرماید (تحقیق تقابل) یعنی اصل تقابل را پذیرفته اما تحقیق در این است که چه نوعِ تقابلی است و به مناسبت، بحث در سکون مطرح می شود.

لذا برای بیان تقابل، ابتدا سکون را بیان می کند سپس نوع تقابل را می فرماید.

(الخامس فی ابتدا القول فی المکان و ایراد حجج مبطلیه و مثبتیه)

ما در عبارتِ «فی المکان»، کلمه وجود را در تقدیر می گیریم یعنی (فی وجود المکان)

در این فصل، شروع در بحث مکان است یعنی بحثِ در مکان در فصل ۵ نیست بلکه از فصل ۵ شروع می کند و چند فصل درباره مکان است. بحثی که در فصل ۵ است دربارهٔ وجود مکان است که آیا مکان موجود است یا نه؟ بحث در ماهیت مکان در فصول بعدی است. مثبتین و نافین دلایل می آورند که بیان می کنیم.

(السادس فی ذکر مذاهب الناس فی المکان و ایراد حججهم)

ما در عبارت «فی المکان» کلمه ماهیت را در تقدیر می گیریم یعنی فی ماهیه المکان.

ایراد: به معنای ذکر کردن است.

این فصل بحث در ماهیت مکان می کند. لذا تکرار فصل ۵ نیست.

چون در فصل ۵ بحث از حجت در وجود و عدم وجود مکان است و در فصل ۶ بحث از حجت در ماهیت و عدم ماهیت مکان است لذا تکرار لازم نمی آید.

در معنای مکان چند قول است.

قول اول: مکان عبارتست از ماده جسم است.

قول دوم: مکان عبارتست از صورت جسم است.

قول سوم: مکان، سطح است.

قول چهارم: مکان عبارت از بُعد است.

حال در فصل ۶ مذاهب علما و حجج آن ها را بیان می کنیم.

(السابع نقض مذاهب من ظن ان المکان هیولی او صوره او سطح کان او بُعد)

نسخه صحیح این است: (او ایّ سطح ملاق کان او بعد)

فصل ۷ این است که ۴ قول را رد میکنیم. نقض می کنیم مذهب

۱ــ کسانی که گمان کردند مکان، هیولی است.

۲ــ کسانی که گمان کردند مکان، صورت است.

۳ــ کسانی که گمان کردند مکان، ای سطح ملاق است.

۴ــ کسانی که گمان کردند مکان بُعد است حال این بُعد آیا می تواند خالی باشد یا نه؟ در اینصورت بحث خلا پیدا می شود.

متعینا قول پنجم که مکان عبارت از سطح حاوی است ثابت می شود. اما چون احتمال دارد که اقوال دیگری هم باشد و پیدا شود لذا باید قول ۵ را اثبات کنیم و بر آن دلیل بیاوریم.

(الثامن فی مناقضه القائلین بالخلا)

قول به خلاـ را رد می کند. بیان شد که چگونه در بحث مکان، بحث خلاـ می شود. گروهی از کسانی که مکان را تفسیر کردند گفتند مکان، بُعدی است که جسم آن را پُر کرده است. ممکن است آن بُعد، خالی باشد یا نباشد. بالاخره بُعد، ظرفیتی است که جا و مکان برای جسمی قرار می گیرد حال اگر آن بُعد، خالی باشد خلا می گویند و اگر آن بُعد، خالی نباشد و به محض اینکه جسمی را از آن بُعد خارج می کنی جسم دیگری جای آن را پُر کند خلا نیست لذا بحث از خلا می شود که آیا جایز است یا نیست.

نکته: البته خلأ که تعبیر می کنیم صحیح نیست. بلکه صحیح این است که خلا بگوییم.

(التاسع فی تحقیق القول فی المکان و بعض حجج مبطلیه و المخطئین فیه)

بحث در ماهیت مکان است همان طور که در فصل ۶ در ماهیت مکان بود. اما در فصل ۶، بحث در ذکر اقوال دیگران بود ولی در این فصل در تحقیق قول حق در مکان است که عبارت از سطح حاوی است.

(بعض حجج مثبتیه): همه حجت ها را در فصول قبل ذکر نکرده بعضی را در این فصل ۹ بیان می کند. یعنی چیزهایی که در فصول قبل باید مطرح می شد مطرح نکرده و در این فصل مطرح می کند. شاید مناسب نبود که در فصول قبلی مطرح کند زیرا شبهه هایی به وجود می آمد که علاوه بر اینکه این شبهه ها شبهه بر دلیل مصنف است استدلال برای مخالفین هم هست و مصنف در فصول قبلی، قول خود را نگفته بود تا شبهه هایی بوجود آید و جواب دهد لذا تعبیر به حجج کردیم.

(مبطلیه) ضمیر را به مکان یا به وجود مکان برمی گردانیم و می توان به تحقیق برگرداند.

(قوله العاشر فی ابتداء القول فی الزمان و اختلاف الناس فیه و مناقضه المخطئین فیه)

فصل ۱۰ در ابتدا قول در زمان است، چون فصل ۱۰ تمام مباحث زمان را شامل نیست بلکه شروع بحث در زمان است که در فصول بعدی ادامه پیدا می کند لذا فرمود (فی ابتدا القول) و نفرمود (فی القول فی الزمان)

ص: ۶

اختلافی که مردم در زمان دارنـد که آیا زمان موجود هست یا موجود نیست. بعضـی می گویند زمان موجود نیست اما بعضـی می گویند زمان موجود است و خود اینها دو گروه شدند:

یـک گروه می گویـد زمـان حقیقتـا موجود است و زمـانِ مسـتمر داریم که از اول خلقت تـا آخر خلقت وجود دارد یعنی یک زمـان است که مـا آن را تقطیع می کنیم و سـال و هفته و مـاه و روز و ... در می آوریم. این تقطیعـات برای ذهن مـا است که مصنف طرفدار این قول است. یک گروه می گوید ما اوقات داریم که اوقات، نسبت یک شی به زمان است مثلا عُمرِ ما، وقت مـا است و عُمرِ شـخص دیگر، وقت آن شـخص است. این وقت هـا را که جمع کنی زمان بوجود می آیـد. اجتماع این اوقات، زمان است. آنچه در خارج واقعا موجود است زمان نیست، بلکه این اوقات موجود است. و این اوقات را ذهن که کنار هم قرار می دهد امر مستمری پیدا می شود.

(و منـاقضه المخطئین فیه):قول حق را می پـذیریم و قول کسـانی را که دربار] زمان خطا رفتنـد را نقض وارد می کنیم در اینجا تعبیر به منـاقضه دارد و در مکـان هم تعبیر به «نقض مـذاهب من ظن ...» دارد و در خلا هم تعبیر به (مناقضه القائلین) می کنـد. چون در این سه مورد، دلیل مخالفین را ابطال می کند و ابطال دلیل، نقض شمرده می شود. این گونه نیست که دلیل در مقابل دلیل آنها اقامه کنـد گاهی حضم، دلیل مقابل را رد نمی کنـد بلکه دلیلی در مقابل دلیل آنها می آورد مثلا بعضـی می گویند عالم حادث است و دلیل می آورنـد اما بعضـی می گوینـد عالم قـدیم است و برای قـدیم بودن عالم دلیل می آورند نه این که دلیـل آنهـایی که بر حـدوث عالم را آوردنـد رد کننـد. این را معارضه می گوینـد یعنی در عَرضِ دلیل آنها، دلیل دیگری می آورد. مصنف در ابطال اقوال مخالفین از مناقضه استفاده می کند و دلیل آنها را رد می کند و این، قویتر از معارضه است چون در معارضه، دلیل حضم را باطل نمی کند. مصـنف در این سه مورد که تعبیر به نقض کرده دلیل حضم را باطل می کند. (البته بین نقض و مناقضه فرقی نیست)

ص: ۷

(الحادی عشر فی تحقیق ماهی الزمان و اثباتها)

در فصل ۱۰ بحث در وجود زمان است در فصل ۱۱ بحث هم در وجود زمان و هم در ماهیت است لذا می گوید (فی تحقیق ماهیه الزمان و اثباتها) مصنف مطرح می کند که از طریق بیان ماهیت، اثبات وجود هم می کنیم یعنی ماهیت زمان را بیان می کند و با توجه به ماهیت زمان، وجود آن را هم اثبات می کند پس مصنف طرفدار وجود حقیقی زمان در خارج است.

(الثانی عشر فی بیان امر الآن)

فصل ۱۲ درباره امر (آن) است که آیا (آن) در خارج داریم یا نه؟ وجود (آن) در خارج محال است یا نه؟ ثابت می کنیم که (آن) در خارج موجود نیست و محال است که موجود باشد چون زمان، مستمر است و اگر به ما بگویند فلک از ابتدا که آفریده شده تا الان (طبق قول کسانی که می گویند فلک از بین می رود) یا تا ابد (طبق قول مشا که می گوید افلاک تا ابد باقی می ماند) چه مقدار حرکت کرده چه باید بگوییم؟ می گوییم یک حرکت دارد ولی این حرکت را ما تقطیع کردیم پس حرکت، واحد مستمر و متصل است ابتدا می گوییم مستمر است و استمرارِ این گونه ای دارد که اتصال دارد و صرف استمرار، اتصال نیست ممکن است چند چیز را در ردیف هم قرار بدهی ولی متصل نباشند. این اتصال را ما قطع می کنیم اما نه در خارج، چون توانایی قطع آن را در خارج نداریم مثلا یک بهار را تا بهار دیگر که در نظر می گیریم یکسال است و بعدا سال بعدی شروع می شود در حالی که سال بعدی همان حرکت سال قبل است پس تقطیع در ذهن است وقتی امر متصل، قطع شد طَرَف پیدا می کند یعنی آن قسمتی که از قبل می آمده قطع می شود و به آخر می رسد و قسمت بعدی شروع می شود. زمان هم متصل است اگر قطع شود طَرَف پیدا می کند که قسمتِ ماضی، طَرَف و آخر پیدا می کند و قسمتِ مستقبل، طَرَف و اول پیدا می کند که این طَرَف را (آن) می گوییم که در خارج وجود ندارد چون زمان در خارج، طَرَف ندارد زمان را ازلی (اول ندارد) و ابدی (آخر ندارد) می دانند پس طَرَف ندارد پس (آن) در خارج نداریم.

(الثالث عشر فی حل الشکوک المقوله فی الزمان و اتمام القول فی مباحث زمانیه مثل الکون فی الزمان و الکون لا فی الزمان و فی الدهر و السرمد و تعینه و هوذا و قبیل و بعید و القدیم)

در این فصل چند مطلب مطرح می شود.

مطلب اول: در حل شکوکی که درباره زمان گفته شده است. شبهاتی در وجود یا ماهیت زمان مطرح است که ما آنها را مطرح می کنیم و جواب می دهیم.

مطلب دوم: ما مباحثی را که منسوب به زمان است می آوریم مثلا کون الزمان و کون لا فی الزمان چند معنی است.

بعضی موجودات مثل ما انسان ها کون و وجودمان در زمان است اما بعضی موجودات که اشراف بر زمان دارند مثل نفوس و عقول و خدای تبارک که فوق زمان است. و تدریجی که در زمان حاصل است بر این موجودات حاصل نیست.

بیان می کنیم هر موجودی که درباره آن معنای تقدم و تاخر می کند زمان دراد مثلا به ما انسان ها گفته می شود که عُمرِ ما دو قسمت می شود قسمت مقدم و قسمت موخر. یا گفته می شود که وجود ما دو قسمت می شود قسمت مقدم و قسمت موخر. پس ما زمانی می شویم.

البته مراد از تقدم و تاخر، تقدم و تاخری است که با هم جمع نمی شود چون بعضی تقدم و تاخرها با هم جمع می شوند مثل علت و معلول که تقدم و تاخر علی دارند. همان لحظه که دست را حرکت می دهی (که علت است) کلید هم (که معلول است) حرکت می کند. این، تقدم و تاخر زمانی نیست و نشان نمی دهد که شی،(کون فی الزمان) دارد یا ندارد.

ص: ۹

مثلا امری در شنبه اتفاق افتاده و در یکشنبه ادامه دارد در این صورت می توان گفت که تقدم و تاخر دارد. اینها نشان دهنده این است که شی، (کون فی الزمان) دارد اما اگر شی تقدم و تاخر ندارد مثل عقول که ممکن است بگویی نظر من در عقول در ماضی این گونه بود و در مستقبل طور دیگر است. این نظر من، زمانی است ولی خود عقول که ماضی و مضارع ندارند.

بعضی اشیاء دو حیث دارند:

۱ــ از بعضی حیث ها کون فی الزمان دارند.

۲ــ از بعضی حیث ها کون لا فی الزمان دارند.

مثال: خدا تبارک به لحاظ ذات، کون لا فی الزمان است و خدا تبارک به لحاظ صفاتِ خالقیت و رازقیت، کون فی الزمان است و مقدم و موخر دارد یعنی قبلا خالق زید نبود الان خالق زید است. خالقیت گاهی به این معنی است که (کونه بحیث ان یخلق) می تواند خلق کند. این، صفت ذاتی می شود و ازلی است و عینِ ذات است چون به قدرت بر می گردد. اما خالقیت که بعد از خلق زید است صفت اضافی می شود که کون فی الزمان دارد.

(و اتمام البحث) بحث در مباحث زمانی را در فصل ۱۳ تمام و کامل می کند یعنی مباحثی که مربوط به زمان است را کامل می کنیم که در صفحه ۱۷۰ سطر ۱۴ می آید.

مطلب سوم: تفسیر بعضی الفاظ است.

در نسخه کتاب، تعینه است اما در عنوان فصل ۱۳ در صفحه ۱۷۰ به جای آن، «و نعته» است اما مصنف در فصل ۱۳ که وارد می شودو دهر و سرمد و بغته و دفعتا را بیان می کند معلوم می شود همان بغته صحیح است.

ص: ۱۰

هوذا: زمان نزدیک است در فارسی ترجمه می کنیم به «اینک» یعنی زمانی که خیلی نزدیک است گویا زمان حال است.

قُبیل: تصغیر قبل است که به معنای کمی قبل می آید اما به نزدیکی هوذا نیست.

بُعید: مربوط به مضارع است. تصغیر بَعد است یعنی یک کمی بعد.

قدیم بر دو معنی اطلاق می شود:

۱ــ زمان خیلی سابق ۳۰ سال قبل یا ۱۰۰ سال قبل

۲ــ (مالا اول) که اصلا زمان برای آن نیست.

تقسیم موجودات با توجه به حرکت ۹۱/۰۷/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۸۱ سطر ۱ (قوله الفصل الاول)

موضوع: تقسیم موجودات با توجه به حرکت

فصل اول از مقاله دوم است. در مقاله اول، مبادی امور عامه و امور طبیعیه ذکر شدند. در فصل اول مقاله اول گفتیم (الامور الطبیعیه هی الاجسام و ما یعرض لها من هذه الجهه) مبادی امور طبیعیه را در مقاله اول بحث کردیم اما در مقاله دوم از عوارض این امور بحث می کنیم. در فلسفه، عوارض خاصه شی را مطرح نمی کنیم بلکه عوارض عامه امور طبیعیه را بیان می کنیم. عام ترین عارض برای امور طبیعیه، حرکت و سکون است لذا در ابتدا باید حرکت و سکون را به عنوان عوارض علم مطرح کنیم اما در بین حرکت و سکون، حرکت که امر ثبوتی است را ابتدا مطرح می کنیم زیرا سکون، امر عدمی است و امر عدمی متوقف بر وجودی است لذا ابتدا وارد بحث در حرکت می شویم و بعدا در فصل ۴ وارد بحث سکون می شویم و در ادامه به عوارض دیگر که زمان و مکان است می پردازیم.

ص: ۱۱

(لقد ختمنا الکلام فی المبادی العامه للامور الطبیعیه)

ما بحث در مبادی عامه امور طبیعیه را ختم کردیم و تمام کردیم یعنی این بحث را در مقاله اول مطرح کردیم و به آخر رساندیم.

(فحری بنا ان ننتقل الی الکلام فی العوارض العامه لها)

مناسب است ما را که منتقل شویم به بحث در عوارض عامه برای امور طبیعیه

مصنف حرکت را از عوارض امور طبیعیه قرار داد ولی مرحوم صدار حرکت را از عوارض وجود قرار می دهد. مرحوم صدرا می فرماید وجود یا موجود را می توان تقسیم کرد به متحرک و غیر متحرک، همان طور که می توان تقسیم به واجب و ممکن یا مجرد و مادی کرد. همان طور که تجرد، از عوارض وجود است حرکت و سکون هم از عوارض وجود است. مرحوم صدرا موجود جسمانی را به متحرک و ساکن تقسیم نمی کند بلکه اصل موجود را تقسیم به متحرک و ثابت می کند و موجود جسمانی را به متحرک و ساکن تقسیم می کند. اگر در مقابل متحرک، ثابت را قرار بدهی این دو قسم، تمام موجودات را شامل می شود چون همه موجودات یا ثابتند یا متحرکند اما اگر در مقابل حرکت، سکون را قرار بدهی باید بگویی موجودِ جسمانی یا متحرک است یا ساکن است پس باید ببینی در کنار حرکت، سکون یا ثابت بکار می رود. هر دو تقسیم صحیح است.

مرحوم صدرا می فرماید موجود یا متحرک یا ثابت است پس مرادش موجود مطلق است لذا حرکت را از عوارض وجود مطلق می شمارد که بر همه مصادیق وجود حمل نمی شود. مثل وجوب و امکان که امکان بر همه موجودات صدق نمی کند. ولی مرحوم صدرا منکر نیست که حرکت از عوارض امور طبیعیه نباشند بلکه یک پله بالاتر می رود و می فرماید که حرکت از عوارض امور طبیعیه است، از عوارض وجود هم هست لذا می گوید به حرکت، هم می توان نظر طبیعی کرد چون از عوارض امور طبیعیه قرار داده شده و هم می توان نظر الهی کرد چون از عوارض موجود قرار داده شده. اما خود مرحوم صدرا در اسفار، بحث حرکت را در جلد سوم که بحث الهی است آورده و در بحث طبیعی که جلد ۴ و ۵ است نیاورد. ولی بر ابن سینا ایراد نمی کند و می گوید توی ابن سینا حرکت را در این مرتبه پایین نباید قرار بدهی بلکه باید در مرتبه بالاتر قرار بدهی حال مصنف می فرماید که جا دارد در امور طبیعیه بحث کنیم چون از عوارض امور طبیعه است.

(و لا اعم لها من الحرکه و السکون)

چون عوارض باید عام باشند تا مورد بحث قرار بگیرند لذا از اعمِ عوارض شروع می کنیم و به سمت اخص می رویم و چون عارضی، عام تر برای امور طبیعیه غیر از حرکت سکون نداریم لذا وارد بحث حرکت و سکون می شویم.

ضمیر در «لها» به ا مور طبیعیه بر میگردد.

(و السکون کما سنبین من حاله عدم الحرکه)

«من» تبعیضیه است یعنی یکی از حالاتی که ما برای سکون می توانیم در نظر بگیریم این است که سکون، عدم الحرکه است. حالات زیادی برای سکون است چنان که در فصل مربوطه گفته می شود. یکی از حالات این است که عدم الحرکه است. حالت، هم بر حالت ذاتی اطلاق می شود هم بر حالت عرضی اطلاق می شود هم بر اوصاف می شود هم بر ذات گفته می شود. گاهی گفته می شود این موجود، انسانیت است گاهی گفته می شود حالِ این موجود کتابت است. هم انسانیت می تواند حال باشد هم کتابت می تواند حال باشد. اولی، حالی است مربوط به ذات. دومی حالی است مربوط به صفات. اینجا می فرماید: از جمله احوالِ سکون، عدم الحرکه است. که ذات سکون را توضیح می دهد. پس این حالت، حالت مربوط به ذات است. درباره سکون اختلاف است که آیا سکون، امر وجودی است و با حرکت تضاد دارد یا امر عدمی است و با حرکت، تقابل عدم و ملکه دارد. تقابل تصایف مسلما بین آنها نیست. تقابل تناقض هم بین آنها نیست. چون که آن، عدم الحرکه است از موجودی که شانس متحرك بودن است. در مورد خدا تبارك و عقول، ما سکون به کار نمی بریم. نمی گوییم خدا تبارك ساکن است. نمی گوییم عقول ساکن است. از آنها به ثبوت تعبیر می کنیم و می گوییم خدا تبارك و عقول ثابت اند چون سکون در جایی استعمال می شود که حرکت هم بتواند استعمال شود. درباره خدا تبارك و عقول، حرکت استعمال نمی شود پس سکون هم استعمال نمی شود. از اینجا می فهمیم که بین سکون و حرکت تناقض نیست چون در تناقض، شرط نمی شود که موضوع، قابلیت امر ثبوتی را داشته باشد ولی در تقابل عدم و ملکه شرط می شود که موضوع، قابلیت ثبوت و ملکه را داشته باشد یعنی بر موضوعی که قابلیت حرکت را دارد سکون اطلاق می کنیم چون این گونه است پس بین سکون و حرکت، تناقض نیست و تقابل عدم و ملکه است. بحث این در آینده به طور مفصل می آید. ما در این جا خواستیم اشاره کنیم که همه، سکون را امر عدمی نمی دانند ولی اگر بخواهند سکون را تعریف کنند ناچارند که آن را عبارت از عدم الحرکه قرار بدهند اینکه ایشان می فرماید، سکون عدم الحرکه است حتی بنابر قول کسانی که بین سکون و حرکت تضاد قائلند و هر دو را امر وجودی می دانند سکون، عدم الحرکه است یعنی اگر کسی بخواهد سکون را تفسیر کند به عدم الحرکه بیان می کند ولو سکون امر وجودی باشد ولی وقتی مفهومش را می خواهد بیان کند عدمی بیان می کند پس علی ای حال سکون امر عدمی است و امر عدمی موخر از امر ثبوتی است پس باید سکون را از حرکت موخر کنیم و لذا ابتدا بحث در حرکت داریم اما می فرماید (فحری بنا ان نقدم الکلام فی الحرکه)

صفحه ۸۱ سطر ۷ (قوله فنقول)

مطلب اول: توضیح می دهد که موجودات به چند قسم تقسیم می شوند البته تقسیمی که مناسب با حرکت است.

مطلب دوم: در کدام قِسم، حرکت راه دارد.

مطلب سوم: سپس وارد بحث های مربوط به حرکت می شود.

بیان مطلب اول: مصنف می فرماید درباره موجودات، در تصور به سه قسم تقسیم می شود اما در خارج، یک قسم آن محال است.

قسم اول: موجوداتی که من تمام الجهات بالفعل اند و هیچ جهت بالقوه برای آنها نیست مثل خدا تبارک که آنچه را که کمال حساب می شود بالفعل است و آن چه را که ندارد نقص است و تا آخر هم نباید داشته باشد. عقول هم آنچه را که دارند بالفعل دارند و قوه ندارند.

قسم دوم: موجوداتی که از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه اند مثل خود ما انسان ها که از ابتدا که آفریده شدیم ذات انسان را بالفعل داریم ولی اوصافی را باید به دست بیاوریم که نسبت به آنها بالقوه هستیم.

قسم سوم: موجودی که از تمام جهات بالقوه باشد. این چنین موجودی فقط در تصور است ولی در خارج نیست چون هر موجودی را که لحاظ کنی، ذات دارد و لااقل در ذاتش بالفعل است لذا نمی توان موجودی را داشته باشیم که از همه حیثیات بالقوه باشد.

نکته: در تصور وذهن می توانیم موجودات قسم سوم را تصور کنیم ولی همین موجود به لحاظ این که وجود ذهنی پیدا کرد از نظر وجود ذهنی بالفعل می شود ولی قبل از تصور کردن، بالقوه است.

ص: ۱۴

ما (شر من جمیع الجهات) نداریم ولی شما به آن، وجود ذهنی می دهی و وجود، خیر است پس شر من جمیع الجهات نشد. یعنی می توان آن را تصور کرد. بله وقتی تصور کردی و وجود ذهنی دادی خیر است و او را از شر محض بیرون آوردی. هکذا در ما نحن فیه که مفهوم بالقوه را قبل از اینکه بالقوه شود موجود است.

سوال: هیولای اولی آیا بالقوه من جمیع الجهات نیست؟

جواب: هیولای اولی از همه جهت بالقوه است ولی در خود بالقوه بودن، بالفعل است نه اینکه می تواند قوه باشد بلکه قوه است و لذا می گوییم بالقوه است. پس در بالقوه بودنش بالفعل است. هیولی فقط قابلیت دارد و در قابلیت داشتنش بالفعل است. به عبارت دیگر هیولی، در هیولی بودن بالفعل است.

بیان مطلب دوم: بعد از اینکه دو قسم را ذکر کرد احکامش را می گوید.

حکم قسم اول: حکمش این است که نمی تواند حرکت کند چون آن که قوه دارد. از قوه به سمت فعلیت خارج می شود. ما قوه کتابت داریم از قوه کتابت خارج می شویم و به سمت فعلیت می رویم تا کتابت را کسب کنیم اماموجودی که بالفعلِ محض است و قوه ندارد خروج من القوه الی الفعل در او تصور نمی شود پس موجوداتی مثل خدا تبارک و عقول، خروج من القوه الی الفعل ندارند زیرا که اصلا قوه ندارند.

حکم قسم دوم: حکمش این است که نسبت به فعلیت، خروج من القوه الی الفعل ندارند ولی نسبت به قوه هایشان خروج من القوه الی الفعل دارند. در چنین موجوداتی احتمال دیگر هم هست که نتواند به فعلیت برسند.

ص: ۱۵

توضیح: ما به طور مطلق درباره موجوداتی که هم بالفعل اند و هم بالقوه اند حکم میکنیم که خروج من القوه الی الفعل دارند. احتمالی هم هست که خروج من القوه الی الفعل نداشته باشند ولو در یک قوه نتوانند به فعلیت برسند. این احتمال اگر به خاطر مانع خارجی باشد اشکال ندارد. اما فرض دیگر این است که بدون وجود مانع، این موجودِ بالقوه نتواند به سمت فعلیت خارج شود. این فرض، غلط است چون اگر این موجود نتوانست به سمت فعلیت برود معلوم می شود که قوه را هم ندارد. موجودی که نتوانست هیچ وقت کاتب بشود (مثل حیوانات) معلوم می شود که از اول قوه را نداشتند. نه اینکه مانعی وجود داشته باشد. پس اگر موجودی بالقوه باشد حتما خروج من القوه الی الفعل را دارد اگر مانعی مزاحم آن نشود. اما اگر مانع، مزاحم شود از بحث بیرون است. نتیجه می گیریم موجودی که هم بالقوه و هم بالفعل است حتما خروج من القوه الی الفعل را دارد.

بیان مطلب سوم: خروج به دو قسم تقسیم می شود ۱-خروج دفعی ۲- خروج تدریجی

دو چیز وقتی که به سمت هم روان می شوند و حرکت می کنند قوه اتصال برای آنها است وقتی به هم می رسند اتصال بالقوه، اتصال بالفعل می شود که این اتصال بالفعل، دفعتا حاصل می شود اگر چه مقدمات آن، تدریجی است . (چون باید این دو شی با حرکت کردن به هم برسند لذا مقدمات آن، تدریجی است).

خروج من القوه الی الفعل تدریجا، مانند سیب که سبز است و به تدریج زرد می شود. حال خروج من القوه الی الفعل تدریجا را حرکت می نامیم ولی خروج من القوه الی الفعل دفعتا را حرکت نمی نامیم.

ص: ۱۶

بعدا می گوییم این تعریف، کامل نیست الان به خاطر روشن شدن مطلب، این گونه تعریف کردیم والا این تعریف به عنوان چهارمین تعریف باطل، مطرح می شود و رد می گردد.

((مراد از قوه چیست؟

جواب: قوه همان امکان استعدادی است نه امکان ذاتی.)

مصنف می فرماید: در همه اقسام موجوداتی که من حیثی بالقوه و من حیثی بالفعل اند خروج من القوه الی الفعل حاصل می شود ولی در همه اینها حرکت حاصل نمی شود. چون خروج من القوه من الفعل اعم از حرکت است زیرا خروج گاهی دفعی است و گاهی تدریجی است و خروج دفعی، حرکت نیست بلکه خروج تدریجی حرکت است. همه موجودات بالقوه، خروج دارند ولی همه حرکت ندارند.

مثلا کیف و کم و این و وضع را همه قبول دارند که خروج تدریجی دارند در بقیه مقولات می گوییم که بعضی مقولات مسلما حرکت ندارند ولی خروج دفعی دارند اما بعضی مقولات مورد بحث است که حرکت در آنها هست یا نیست. همه مقولات، خروج دارند حال بعضی دفعی و بعضی تدریجی است که در فصل ۳ بیان می شود.

توضیح عبارت

(فنقول ان الموجودات بعضها بالفعل من کل وجه و بعضها من جهه بالفعل و من جهه القوه)

نسخه صحیح: (من جهه بالقوه) است.

(و یستحیل ان یکون شی من الاشیا بالقوه من کل جهه لا ذات له بالفعل البته)

کلمه بالقوه خبر برای یکون است.

ترجمه: محال است که شیئی از اشیاء، بالقوهِ من کل جهه باشد.

ص: ۱۷

(لاـ ذات له بالفعل البته)، توضیحِ (بالقوه من کل جهه) است. موجودی که ذات ندارد می توان گفت که بالقوه من جمیع الجهات است ولی اگر ذات داشت لااقل از جهت ذات بالفعل است و بالقوه من جمیع الجهات نیست.

(لیسلم هذا و لیوضع وضعا)

این بحث که موجود به دو قسم تقسیم می شود یک بحث الهی است نه طبیعی.

یعنی در مباحث الهیات بالمعنی الاعم مطرح می شود و در کتاب شفا، هنوز بحث الهیات شروع نشده. لذا استدلال برای تقسیم نمی آورد و فقط تقسیم را بیان می کند. مصنف می فرماید این بحث را در اینجا به عنوان اصل موضوعی بپذیر. اصل موضوعی به اصلی می گویند که شنونده تعبدا می پذیرد به امید اینکه در جای خودش اثبات شود.

ترجمه: این تقسیمی که گفتیم باید قبول شود و به عنوان اصل موضوعی پذیرفته شود ولو اثبات این قانون آسان است ولی جای اثباتش در اینجا نیست.

(مع قرب تناول الوقوف علیه)

با اینکه اطلاع بر این مطلب خیلی قریب و نزدیک است و به آسانی می توان اثبات کرد ولی جایش اینجا نیست و به عنوان اصل موضوعی بپذیر.

تا اینجا مطلب اول تمام شد که تقسیم موجودات بود. از قوله «ثم من شان» وارد مطلب دوم می شود و احکام این اقسام را می گوید.

(ثم من شان کل ذی قوه ان یخرج منها الی الفعل المقابل لها)

فعلی داریم که شامل قوه می شود ولی فعلی هم هست که در مقابل قوه است که مراد ما می باشد والاـ خود قوه هم، در قوه بودنش بالفعل است لذا خودِ بالفعل، شامل بالقوه می شود ولی مراد از بالفعل یعنی در مقابل قوه است.

ص: ۱۸

ترجمه: از شان هر قوه است که به سمت فعلیتِ مقابل خودش خارج می شود.

(و ما امتنع الخروج الیه بالفعل فلا قوه علیه)

آیا ممکن است ذی قوه ای به سمت فعلیت خارج نشود با این که عاملِ خروج برای او هست و مانع خروج هم برایش نیست؟ می فرماید این، نمی شود. اگر اتفاق افتاد باید بدانی که این ذی قوه، ذی قوه نبوده است بلکه گمان کردی که ذی قوه است.

ترجمه: هر چیزی که خروج به سمت آن، بالفعل ممکن نباشد قوه ای بر آن هم وجود نخواهد داشت. یعنی اگر شیئ را یافتی که نتوانست به سمت فعلیت برود بدانید که قوه ی آن فعلیت را نداشته والا اگر قوه ی آن فعلیت را داشت بالاخره آن فعلیت را بدست می آورد. البته با توجه به داشتن مقتضی و نبود مانع.

(و الخروج الی الفعل عن القوه قد یکون دفعه و قد یکون لا دفعه)

مطلب سوم را بیان می کند که خروج من القوه الی الفعل به دو قسم تقسیم می شود.

(و هو اعم من الامرین جمیعا)

خروج، اعم از این دو است یعنی هم شامل دفعی و هم شامل لا دفعی می شود مراد از الامرین، دفعی و لا دفعی است.

(و هو بما هو اعم، امر یعرض لجمیع المقولات)

خروج به معنای عامش که تقسیم می شود به دفعی و تدریجی، بر همه مقولات عارض می شود.

اما در خط ۱۵ قوله (لکن المعنی المتصالح علیه) است که یعنی خروج به معنای عام بر همه مقولات عارض می شود لکن معنای متصالح علیه (که خروجِ به تدریج، یعنی حرکت است) در همه مقولات نیست.

ص: ۱۹

ترجمه: خروج به اعتبار این که عام است که هم شامل دفعی و هم شامل تدریجی می شود، امری است که بر هر ۱۰ مقوله اطلاق می شود.

(فانه لا مقوله الا و فیها خروج عن قوه لها الی فعل لها)

هیچ مقوله ای نیست مگر در آن مقوله، خروج از قوه به فعلیت اتفاق می افتد. قوه ای که مربوط به خود آن مقوله است. فعلیتی که مربوط به خود آن مقوله است مثلاـ فرض کنید که انسان جوهر است این، خروج من القوه الی الفعل دارد. نطفه، بالقوه انسان است و بعدا که شرائط فراهم شد انسان می شود. پس جوهری از قوه به فعلیت خارج شده. و مانند رنگی که می تواند تبدیل به رنگ دیگر شود مثلا وقتی سیب، سبز است بالقوه، زرد است و خارج می شود و بالفعل زرد می شود. پس کیف هم توانست از قوه به فعلیت خارج شود هکذا در کمّ، که کسی قدِّ او کوچک است بعدا بزرگ می شود و قد بزرگ پیدا می کند. این رشدی که می کند ابتدا بالقوه بوده بعدا باطل می شود.

(اما فی الجوهر فکخروج الانسان الی الفعل بعد کونه بالقوه)

اما در جوهر، انسان بعد از اینکه بالقوه بود یعنی نطفه بود یا قبل از نطفه که خاک بود، از خاک بودن به سمت نطفه بودن خارج می شود از نطفه بودن به سمت انسان بودن خارج می شود. پس از قوه به سمت فعلیت خارج می شود با اینکه جوهر هم هست.

(و فی الکم فکخروج النامی الی الفعل عن القوه)

ص: ۲۰

در کم هم این خروج اتفاق می افتد مثل خروجی که نمو می کند به سمت فعل

(الی الفعل) متعلق به خروج است. متعلق به نامی هم می توان گرفت ولی متعلق به خروج بهتر است.

ترجمه: این موجودی که نامی است یعنی شأن نمود دارد از قوه به فعلیت خارج می شود.

(و فی الکیف فکخروج السواد الی الفعل عن القوه)

(فی الکیف) یعنی اما فی الکیف و اما فی الکم، لذا فاء آورده و گفته فکخروج، یعنی جواب برای اما است.

ترجمه: اما در کیف مثل این که سواد از قوه به فعلیت خارج شود.

(و فی المضاف فکخروج الاب الی الفعل عن القوه)

در مضاف هم، خروج من القوه الی الفعل داریم. این انسان تا وقتی که ازدواج نکرده ابِ بالقوه است وقتی ازدواج کرد و صاحب فرزند شد ابِ بالفعل می شود. پس، از مضافِ بالقوه که ابِ بالقوه است به مضافِ بالفعل که ابِ بالفعل است خارج می شود.

(و فی الاین فکالحصول فوق بالفعل)

مثل انسان در طبقه پایین است و به طبقه بالا می رود. وقتی که در طبقه پایین است کونِ در فوق، برایش بالقوه است ولی وقتی به طبقه بالا می رود همین کونِ بالقوه، بالفعل می شود.

(و فی متی فکخروج الغد الی الفعل عن القوه)

در متی، خروج من القوه الی الفعل اتفاق می افتد.

یعنی امروز که موجود است. غد (فردا) در امروز بالقوه است و بعداً بالفعل می شود خودِ غَد، بالقوه است و خودش بالفعل می شود یعنی غَد، که زمان است و بالقوه است بالفعل می شود. الان در مثال ملاحظه می کنید که مصنف متی را مطرح می کند که متی، نسبت به زمان است وقتی می خواهد مثال بزند خود زمان را می گوید. در إین، این نکته را رعایت کرده است إین را مطرح کرده و مثال به إین زده اما در متی که نسبت به زمان است متی را مطرح کرده ولی مثال به خود زمان زده است و گفته خود غَد، بالقوه است. نگفته حصولِ در غَد، بالقوه است. باید می گفت که حصول در غد، بالقوه است و بعدا بالفعل می شود چون حصول در غد، متی است. خود غد متی نیست بلکه زمان است. متی نسبت به زمان است نه خود زمان.

مرحوم آقا جمال می فرماید که چون ملزوم با لازم در اینجا تلازم دارد مصنف، ملزوم را گفته و لازم را اراده کرده است.

ملزوم یعنی: غد، بالفعل می شود و لازم یعنی حصولِ در غد هم، بالفعل می شود. اگر غد بالفعل شد حصول در غد هم بالفعل می شود. یعنی می خواسته حصول در غد را مطرح کند ولی خود غد را مطرح کرده است. غد، ملزومِ حصولِ فی الغد است و وقتی ملزوم می آید لازم هم به دنبال آن می آید. پس مصنف اکتفا کرده به ملزوم به جای لازم،

(و فی الوضع فکخروج المنتصب الی الفعل عن القوه)

منتصب کسی است که صاف ایستاده باشد. اما کسی که نشسته باشد یا خوابیده باشد بالقوه منتصب است. وقتی بلند شد و ایستاد منتصب می شود. این، وضع است. وضعِ ما (وضع یعنی نسبت شی به خارج از خودش) وقتی نشستیم به خارج از خودمان یعنی دیوار و در و کف و سقف یک نسبتی است وقتی بلند می شویم و می ایستیم مقداری از این نیست عوض می شود یعنی قبلا نسبتِ قاعد به این اشیاء بود اما بعدا نسبت قائم به این اشیاء می شود.

(و کذلک فی الجده)

در جده هم همین طور است که خروج من القوه الی الفعل است. ما پیراهن الان نداریم اما بالقوه می توانیم تقمص داشته باشیم وقتی پیراهن را در بدن خود کردیم بالفعل می شویم. جده یعنی تعمم، تقمص و تنعل که به معنای عمامه بستن، نعلین به پا کردن و لباس پوشیدن است که اینها بالقوه هستند و بعدا بالفعل می شوند.

ص: ۲۲

(و کذلک فی الفعل و الانفعال)

فعل مثل تسخین. انفعال مثل تسخین. در فعل و انفعال، تدریج است تسخین، به تدریج انجام می شود و کم کم آتش آب را گرم می کند و تسخن هم به تدریج انجام می شود یعنی کم کم آن آب گرم می شود. این تسخین و تسخن، مقوله فعل و انفعال است ابتدا بالقوه می توانند باشند بعدا بالفعل باشند.

بیان تعریفات باطله درباره حرکت ۹۱/۰۷/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۸۱ سطر ۱۵ (قوله لکن المعنی)

موضوع: بیان تعریفات باطله درباره حرکت

ابتدا عباراتی را که در جلسه قبل توضیح دادیم را می خوانیم:

(لکن المعنی المتصالح علیه عند القدما فی استعمال لفظه الحرکه)

جایی که قدما حرکت را استعمال می کنند معنایی که بر آن اصطلاح دارند خروجِ مطلق نیست بلکه خروج تدریجی است نه خروج مطلق و نه خروج دفعی مراد است.

این «لکن» استدارک از خط ۱۱ هست که گفت «و هو بما هو اعم امر یعرف لجمیع المقولات» حال استدراک می کنیم که معنای متصالح علیه در همه مقولات نیست.

ترجمه: معنایی که بر آن معنی، اصطلاح شده در استعمال لفظ حرکت.

(لیس ما یشرک فیه جمیع اصناف هذه الخروجات عن القوه الی الفعل)

(عن القوه) متعلق به خروجات است.

مراداز «ما» در (ما یشرک) کنایه از خروج است.

ترجمه: نیست خروجی که شرکت دارد در آن خروج، جمیع اصناف این خروجات.

(بل ما کان خروجا لا دفعه بل متدرجا)

ص: ۲۳

مراد از «ما» کنایه از خروج است یعنی بلکه خروجی که به متدریج باشد مراد است.

(خروج لا دفعه) یعنی خروج متدرج.

(و هذا لیس یتاتی الا فی مقولات معدوده)

این خروج متدرج در همه مقولات میسر نمی شود و وجود نمی گیرد مگر در مقولات معدوده ای که در فصل ۳ ذکر می کنیم.

(مثل کالکیف فان ذا الکیف بالقوه یجوز ان یتوجه الی الفعل یسرا یسرا الی ان ینتهی الیه)

از حرکت در کیف، تعبیر به استحاله می شود (استحاله یعنی از حالتی به حالت دیگر بیرون آمدن و حالت، همان کیف است یعنی از کیفی به کیف دیگر خارج شود.

از حرکت در کم، تعبیر به نمو «رشد کردن» و ذهول «لاغر شدن» می کند. نمو، حرکت در کم است که امر تدریجی است و انسان و هر موجودی به تدریج نمو پیدا می کند پس حرکت در نمو، تدریجی است.

مراد از ذا الکیف یعنی جوهری که دارای کیف است. آن که کیف را بالقوه دارد و هنوز بالفعل نشده نمی گویند که کیفی را دارد و تبدیل به کیف دیگر می کند بلکه می گویند کیف را ندارد و می خواهد بدست بیاورد.

(یتوجه الی الفعل): به سمت تحصیل و بدست آوردن است ولی این خروج، یسیرا یسرا یعنی تدریجی است تا منتهی به فعل شود و کیفی را که نداشته بدست آورد.

(و کذلک ذو الکم بالقوه)

ذو الکم یعنی جوهری که دارای مقدار و اندازه است که از این مقدار به مقدار بالاتر یا پایین تر حرکت می کند. این مثال دوم است که ذوالکم بالقوه، به سمت به دست آوردن آن کم حرکت می کند.

(کذلک) یعنی یجوز ان یتوجه الی الفعل یسرا یسیرا الی ان ینتهی الیه

(و نحن سنبین من بعد ان ای المقولات یجوز ان یقع فیه هذا الخروج من القوه الی الفعل و ایها لا یجوز ان یقع فیه ذلک)

این عبارت، خوب بود که به خط قبلی متصل می شد چون دنباله بحث است سنبین یعنی در فصل ۳ که در چه مقوله ای این چنین خروجی که اسمش حرکت است اتفاق می افتد.

ضمیر در (فیه) و (الیها) به مقوله برمی گردد.

(هذا الخروج) مراد خروج تدریجی است.

(ذلک) یعنی این خروج تدریجی

صفحه ۸۲ سطر ۴(قوله و لولا ان الزمان)

از اینجا شروع در بحث دیگر است که وارد در بحث در تعریف حرکت است حرکت را چگونه تعریف می کنیم

در اینجا به سه تعریف اشاره می کنیم:

۱ـ الحرکه خروج عن القوه الی الفعل فی زمان

این قید «فی زمان» تدریج را افاده می کند.

۲ـ الحرکه خروج عن القوه الی الفعل علی الاتصال

قید «علی الاتصال» تدریج را افاده می کند یعنی علی الاستمرار

۳ـ الحرکه خروج القوه الی الفعل لا دفعتاً

مصنف می فرماید هر سه باطل اند و مشتمل بر دورند.

اما تعریف اول مشتمل بر دور است چون: ما زمان را در تعریف حرکت اخذ کردیم و وقتی می خواهیم زمان را تعریف کنیم حرکت را در تعریف زمان اخذ می کنیم و می گوییم (الزمان المقدار الحرکه). پس شناخت زمان متوقف بر شناخت حرکت است حال در تعریف حرکت دوباره زمان را اخذ می کنیم یعنی چیزی که با حرکت شناخته می شود می خواهد معرِّف حرکت شود آن که به وسیله معرَّف شناخته می شود می خواهد معرِّف شود و این، دور است.

اما تعریف دوم مشتمل بر دور است چون: اتصال، گاهی اتصال در مکان است اجزاء مکان به هم متصل اند این اتصال اتصال تدریجی نیست. در زمان، اتصال است زیرا اجزاء زمان به هم متصل اند ولی اتصالی که اجزاء اتصالی آن باقی نمی ماند اجزائی می گذرند و اجزائی هم هنوز نیامده. اما در مکان، اتصال است اما اجزاء اتصالی همه ثابتند پس دو گونه اتصال داریم ۱ــ اتصالی که اجزائش عبور می کنند ۲ــ اتصالی که اجزائش ثابت می مانند. حرکت، در اتصالی که اجزائش عبور می کنند. اخذ می شود اما در حدِّ مطلقِ اتصال اخذ نشده است لذا در زمان می گوید حرکت، اخذ می شود اما در اتصال نمی گوید حرکت، اخذ می شود بلکه می گوید گاهی اخذ می شود. ولی اخذ حرکت در تعریف اتصال، باعث می شود که شناخت اتصال متوقف بر شناخت حرکت باشد ولو یک قسم آن متوقف باشد لذا تعریف دوری می شود.

اگر حرکت را تعریف کنیم به خروج من القوه الی الفعل علی الاتصال، باز مرتکب دور شدید زیرا اتصالی را که با حرکت شناخته می شود در تعریف حرکت آوردید و معرِّف حرکت قرار دادید.

اما تعریف سوم مشتمل بر دور است چون: دفعةً را که می خواهیم تعریف کنیم «آن)) را در تعریف آن اخذ می کنیم. دفعةً یعنی امر «آنی»، «آن» را که می خواهیم تعریف کنیم زمان در تعریفش اخذ می شود و می گوییم که «آن» طرف زمان و انتها و زمان یا ابتداء زمان است. زمان را که می خواهیم تعریف کنیم حرکت را در تعریفش اخذ می کنیم پس دفعه را به «آن» تعریف می کنیم «آن» را به زمان تعریف می کنیم. زمان را به حرکت تعریف می کنیم پس حرکت، با واسطه در تعریفِ «دفعه» اخذ می شود. اگر حرکت، با واسطه درتعریف «دفعه» اخذ می شود «دفعه» را نمی توانیم در تعریف حرکت بیاوریم و الا دور می شود. پس هر سه تعریف مشتمل بر دور است.

ص: ۲۶

مصنف می فرماید اگر در تعریف زمان، حرکت را اخذ نمی کردیم. و اگر در تعریف اتصال و تدریج، گاهی حرکت را اخذ نمی کردیم و در تعریف «دفعه» هم حرکت را اخذ نمی کردیم اجازه داشتیم که حرکت را به این سه تعریف، تعریف کنیم اما چون در تعریف زمان و اتصال و تدریج و دفعه، حرکت را اخذ می کنیم اجازه نداریم حرکت را به این سه تعریف، تعریف کنیم لذا ارسطو حرکت را به نحوه دیگری تعریف کرده و وارد تعریف ارسطو می شویم بعدا که تعریف ارسطو تمام می شود چهار تعریف دیگر مطرح می کنیم و همه را باطل می کنیم.

توضیح عبارت

(و لولا ان الزمان)

جواب لولا ـ در دو خط بعد است که می فرماید (لیسهل علینا) خوب بود که (و لولا) سر خط نوشته شودچون وارد در بحث جدید است.

(مما نضطر فی تحدیده الی ان توخذ الحرکه فی حده)

در عبارت (نضطره و توخد) آمده که اگر (نضطر است) باید (ناخذ) باشد اما شاید بتوان (نضطر) را به صورت مجهول خواند.

ترجمه: اگر زمان از چیزهایی نبود که به ناچار حرکت در تعریفش اخذ می شد حرکت را در تعریف و حدّش اخذ می کردیم.

(و ان الاتصال و التدریج قد یوخذ الزمان فی حدهما)

و اگر این طور نبود که اتصال و تدریج، گاهی زمان در حدّ آنها اخذ می شود.

نکته: (این نکته در جلسه بعد بیان شده) چرا در تدریج کلمه «قد» آمده کهبه معنای این است که گاهی در تعریف زمان، تدریج اخذ می شود. آیا تدریج همیشه زمانی نیست. اگر تدریج همیشه زمانی است پس باید همیشه زمان در تدریج حاصل شود چرا می گویید بعضی اوقات حاصل است.

ص: ۲۷

جواب: تدریج یعنی درجه درجه، و درجه درجه به معنای پله پله است یعنی (آن به آن)و(زمان به زمان). در واقع تدریج همیشه همراه زمان است اما ما گاهی آن همراهی را ملاحظه نمی کنیم. تدریج در یک چیزی را می خواهیم بیان کنیم که آن چیز زمان نیست و از سنخ زمانی هم نیست و اگر از سنخ زمانی است ما به زمانی بودنش توجه نداریم در آن حالت اگر تدریج بخواهد بیان شود به زمان توجه نمی شود. مثلا در وقتی که در یک مکانی راه می رویم و مسافتی را طی می کنیم این مسافت، تدریجا طی می شود. گاهی زمانِ طی مسافت لحاظ می شود و گاهی زمان لحاظ نمی شود ما می خواهیم ببینیم چند کیلومتر طی کردیم. نه اینکه در چه زمانی طی کردیم. این چنین تدریجی را که برای طی مسافت داریم وقتی می خواهیم تعریف کنیم زمان را در تعریفش اخذ نمی کنیم. اگر بخواهیم بیان کنیم که در چه زمانی ما این امر متدرج (یعنی طی زمان را) انجام دادیم زمان در تعریفِ تدریج اخذ می شود والا اخذ نمی شود.

البته تدریج را اگر به طور مطلق بخواهیم بیان کنیم (آنچه که الان گفتیم تدریج در مکان و زمان بود) تدریج، همیشه احتیاج به اخذ زمان ندارد تدریج یعنی درجه درجه کاری را انجام بدهند و در آن، زمان اخذ نشده است مگر شما بگویی درجه هم اشاره به زمان دارد ولی این چنین نیست و درجه اشاره به زمان ندارد. پس لزومی ندارد که در تعریف تدریج، ما زمان را اخذ کنیم اگر چه تدریج همیشه همراه زمان است همان طور که در تعریف اتصال، لزوم ندارد زمان را اتخاذ کنیم. بله در تعریف زمان، حرکت باید اخذ شود چون زمان، مقدار حرکت است).

ص: ۲۸

(و الدفعه ایضا)

اگر اینگونه نبوده که دفعه (ایضا یعنی مثل زمان و اتصال و تدریج)، «آن» در حد آنها اخذ می شد.

(فانها قد یوخذ الان فی حدها فیقال هو ما یکون فی آن و الآن یوخذ الزمان فی حده)

ضمیر در (فانها _ حدها _ هو) به «دفعه» بر می گردد.

(لانه طرفه)

چون «آن» طرف زمان است و طرف شی همیشه باید به شی اضافه شود نقطه را اگر بخواهیم تعریف کنیم می گوییم (طرف الخط). خط را که می خواهیم تعریف کنیم می گوییم(طرف السطح). سطح را که می خواهیم تعریف کنیم می گوییم (طرف الجسم). همیشه طرف باید به صاحبِ طرف اضافه شود تا شیء تعریف شود در اینجا هم «آن» طرف زمان است و اگر ((آن)) را بخواهیم تعریف کنیم باید به زمان اضافه اش کنیم و بگوییم «طرف الزمان».

(الحرکه یوخذ الزمان فی حدها)

حرکت چیزی است که زمان در حدّ آن اخذ می شود.

در هنگام توضیح دادن مطالب گفتیم زمان چیزی است که حرکت در آن اخذ می شود که آسانتر بود. گفتیم که حرکت در تعریف زمان اخذ می شود و زمان در تعریف «آن» اخذ می شود و «آن» در تعریف دفعه اخذ می شود پس حرکت در تعریف دفعه اخذ می شود. ولی مصنف این گونه می فرماید که: (الحرکه یوخذ الزمان فی حدها) مرحوم آقا جمال توجیهی دارد که این توجیه در جلسه بعد بیان شده است: جمله «و الحرکه یوخذ الزمان» را باید مستقل از مطالب قبل به حساب بیاوریم. مطلب قبلی که شروع کردیم این بود که اگر دفعه را در تعریف حرکت اخذ کنی دور لازم می آید زیرا در تعریف دفعه «آن» اخذ می شود و در تعریف «آن» زمان اخذ می شود و در تعریف زمان، حرکت اخذ می شود. پس در تعریف دفعه، حرکت اخذ می شود شما با حرکت دفعه را تعریف می کنی حال اگر بخواهی حرکت را هم با دفعه بیان کنی لازم می آید آنچه که با حرکت معرفی شده خودش معرِّف حرکت باشد. مصنف همین مطلب را گفته منتهی جلمه آخر را حذف کرده که دفعه، با «آن» تعریف می شود و «آن» با زمان تعریف می شود و از اینجا جلوتر نرفته و نگفته زمان با حرکت تعریف می شود چون قبلا گفته بود این را هم ما باید ضمیمه کنیم تا نتیجه بگیریم که اخذ دفعه در تعریف حرکت یعنی اخذ آنچه که متوقف بر حرکت است بر حرکت. و این، دور است. کلام مصنف در اینجا تمام می شود و قوله (و الحرکه یوخذ الزمان) جمله مستقل است حال مرحوم آقا جمال توجیه کردند و می فرمایند که: آیا در تعریف حرکت ما زمان را اخذ می کنیم؟

می گوییم که نمی توانیم اخذ کنیم زیرا که دور است. تمام مقصود ما همین است که زمان را نمی توان در تعریف حرکت اخذ کرد در عین حال مصنف می فرماید (و الحرکه یوخذ الزمان فی حدها)

توجیهی که مرحوم آقا جمال می کند این است (علی تقدیر تحدیدها باحد تحدیدات الآتیه)

مراد از (تحدیدات الاتیه) چیست؟ گفتیم ۸ تعریف برای حرکت شده که ۳ تا را الان می گوییم و تعریف ارسطو را قبول می کنیم و ۴ تا بعد از تعریف ارسطو می آید. مراد ۴ تعریفی که بعد از ارسطو می آید نیست. چون در هر ۴ تا زمان اخذ نشده است. مراد تعریف ارسطو هم نیست چون زمان اخذ نشده بلکه مراد از تحدیدات آتیه که مرحوم آقا جمال می فرماید همین سه تعریفی است که خواندیم در این سه تعریف زمان اخذ شده یکبار صریحا اخذ شده و گفتیم (خروج من القوه الی الفعل فی زمان) و دو مرتبه هم ضمنا اخذ شده و گفتیم (خروج من القوه الی الفعل علی الاتصال او لادفعه)

مصنف نظر به این سه تعریف دارد و می فرماید در بعض تعاریف، زمان در تعریف حرکت اخذ می شود و دور لازم می آید.

ترجمه: اگر ما در تعریف زمان، حرکت را اخذ نمی کردیم ودر تعریف حرکت زمان را اخذ می کردیم آسان بود برای ما که این سه تعریف را قبول کنیم ولی چون در تعریف زمان حرکت را اخذ کردیم حال اگر بخواهیم در تعریف حرکت، زمان را هم اخذ کنیم بر ما آسان نیست تعریف، مگر تعریف دوری.

ص: ۳۰

بیان تعریف حرکت طبق نظر ارسطو ۹۱/۰۷/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

صفحه۸۲ سطر ۷ (قوله لیسهل علینا)

موضوع: بیان تعریف حرکت طبق نظر ارسطو

در ابتدای جلسه دو نکته مربوط به جلسه قبل بیان شد که در جزوه جلسه قبل آمده.

مصنف می فرماید چون این سه تعریفی که برای حرکت شده دوری است و باطل است ارسطو به سمت این تعریفات تمایلی ندارد و تعریف چهارمی را بیان کرده ارسطو می گوید: الحرکه کمالٌ اول لما هو بالقوه من حیث هو بالقوه.

یک شی متحرک را که ملاحظه کنی قبل از اینکه حرکت را شروع کند دو قوه داشته یا به تعبیری قوه دو کمال در او موجود است.

۱ــ قوه حرکت: که می توانسته حرکت کند و بعدا هم حرکت را شروع می کند (وقتی حرکت می کند حرکتش بالفعل است و بالقوه نیست)

۲ــ قوه رسیدن به هدف: حرکت را به خاطر غایتی انجام می دهد. الان قبل از اینکه حرکت را شروع کند توانایی رسیدن به هدف را دارد. هیچ کمالی را نداشته (کمال را در نمط ۸ کتاب اشارات مرحوم خواجه معنی کرده) کمال یعنی امر بالفعل، حال چه از قوه خارج شده باشد چنان چه در موجودات مادی است چه از ابتدا بالفعل باشد و از ابتدا کمال بوده مثل اوصاف مجردات.

قبل از اینکه این موجود حرکت کند دو امر بالفعل را بالقوه دارد: ۱ ــ حرکت کردن ۲ــ به هدف رسیدن، حرکت کردن صفت نفسی است یعنی متحرک این صفت را فی نفسه دارد. غایت، صفتی است بالقیاس الی الغیر، و نعتی برای خود حرکت نیست. غایت، کمال اضافی برای متحرک است و حرکت، کمال نفسی برای متحرک است.

ص: ۳۱

اما هدف را وقتی ملاحظه می کنی باید متحرک را با هدفی که غیر از خودش است بسنجیم و بگوییم به این هدف، واصل می شود. پس هدف، کمالی قیاسی است و حرکت، کمالی ذاتی است هر دو کمال اند ولی متحرک قبل از اینکه حرکت را شروع کند قوه این دو کمال را دارد بعد از اینکه حرکت را شروع کرد یکی از دو قوه اش که تبدیل به کمال و فعلیت می شود ولی قوه دیگر همچنان باقی است. مثلاـ نطفه، حرکت می کند که انسان شود. یک کمال نطفه، که حرکت است را دارد و یک کمال هم انسان شدن است که نسبت به آن بالقوه است و وقتی به انسانیت رسید هر دو قوه را بالفعل دارد.

پس حرکت کمال اول است برای چیزی که نسبت کمال دوم هنوز بالقوه است. نه نسبت به کمال اول بالقوه باشد چون نسبت

به کمال اول، بالفعل است.

(من حیث هو بالقوه): از این جهت که هنوز به کمال ثانی نرسیده اگر به کمال ثانی رسیده حرکت تمام می شود و دیگر حرکتی نیست پس این حرکت، کمال اول است برای این متحرک که نسبت به کمال ثانی بالقوه است از این جهت که نسبت به کمال ثانی بالقوه است و هنوز به فعلیت نرسیده.

(اول): مراد از اول، در مقابل ثانی نیست. منظور از کمالِ اول، اولِ اصطلاحی است کمال اول به کمالی گفته می شود که نوع شی را می سازد مثل انسانیت کمال ما است چون نوع انسان با آن ساخته می شود اما بقیه کمالات مثل کتابت، ضحک و ... کمالات ثانیه اند. ثانی یعنی ما لیس باول. تعجب، کمال ثانی است ولی ضحک که بعد از تعجب است کمال ثالث است اما ما همه را کمال ثانی حساب می کنیم.

ص: ۳۲

حرکت، کمال اول است اما نه برای انسان بما هو انسان چون کمال اول انسان بما هو انسان، انسانیت است کمال اول است نه برای فرس بما هو فرس، چون کمال فرس بما هو فرس، فرسیت است. پس کمال اول برای متحرک بما هو متحرک است یعنی متحرک نوعی از جسم است که قوام این نوع به حرکت است اگر حرکت را از آن بگیری ساکن می شود. پس متحرک بما هو متحرک کمال اول آن حرکت است.

پس اگر می گوییم حرکت یعنی کمال اول لما هو بالقوه، مراد از «لما» یعنی لمتحرک هو بالقوه نسبت به کمال ثانی. پس «ما» را کنایه از متحرک می گیریم.

یعنی هر جسمی، هر صورت نوعیه که داشته باشد اگر متحرک باشد حرکت، کمالِ اولِ متحرک بودنش است نه کمال اول انسان بودن یا فرس بودن.

پس تعریف ارسطو این شد که حرکت، کمال است برای متحرکی که نسبت به کمال ثانی بالقوه است مادامی که نسبت به کمال ثانی بالقوه است.

(ما حرکت را کمال اول برای جسم نمی گیریم بلکه برای جسم بما هو متحرک می گیریم لذا این جسم تا وقتی متحرک است کمال اول را دارد و وقتی به هدف رسید کمال ثانی که هدفش است را حفظ می کند. چون آن کمال، با حرکت بدست آمد ولی حفظ آن لازم نیست با حرکت باشد).

مصنف در ادامه مفردات تعریف ارسطو را توضیح می دهد. گفتیم (الحرکه کمال اول)، کمال بودنش را توضیح دادیم که در ذیل آن، اول بودنش هم روشن شد و وقتی می خواهد فرق بین حرکت بالقوه ای که بالفعل شده با امر دیگر بالقوه ای که بالفعل شده وارد شود توضیح (لما هو بالقوه) را می دهد و این را به طور مستقیم توضیح نمی دهد.

ص: ۳۳

اما بیان (کمال اول): حرکت امری است بالقوه، و فرد بالفعل هم دارد وقتی حرکت را شروع نکردیم بالقوه است اما وقتی شروع کردیم بالفعل می شود پس هر فرد بالقوه دارد هم فرد بالفعل دارد و چون هر بالفعلی، کمال است پس فردِ بالفعلِ حرکت هم کمال است به این بیان که ایشان حرکت را کمال می گیرد به توضیحی که گفتیم.

[سوال: آیا حرکت جوهری می تواند بالقوه باشد؟

جواب: شما وقتی جوهر را ملاحظه می کنی که موجود شد جوهر قبل از وجودش، وجودش بالقوه است. حرکت جوهری اش هم بالقوه است وقتی وجود پیدا می کند حرکت جوهری را شروع می کند. نسبت به این بخش از حرکت، بالفعل است و نسبت به بخش های آینده حرکت، بالقوه است و آن بالقوه ها به تدریج بالفعل می شوند تا وقتی که تمام شوند. پس حرکت جوهری می تواند بالقوه باشد].

مصنف در وقتی که می خواهد کمال بودن حرکت را بیان کند توجه می کند که متحرک، فی نفسه کمال دارد. یک بار متحرک (نطفه) را قیاس به هدف(انسانیت) می کند و می گوید متحرک (نطفه) با قیاس به این هدف، (انسانیت) فلان صفت را دارد. اما اینکه گفته می شود این نطفه می تواند حرکت کند این صفت حرکت را که ما برای نطفه ثابت می کنیم بدون این است که چیزی را در نظر بگیریم یعنی خود این متحرک را فی نفسه و فی ذاته ملاحظه می کنیم می بینیم برایش صفت حرکت حاصل است اما اگر متحرک را فی نفسه ملاحظه کردید نمی توانید انسانیت را برایش حاصل ببینید باید با هدفی که انسانیت است ملاحظه کنید و بگویید انسانیت را بالقوه دارد.

ص: ۳۴

پس برای این نطفه، هم می توانید حرکت در نظر بگیرید هم می توانید انسانیت در نظر بگیرید. حرکت را وقتی در نظر می گیرید که خود نطفه را ملاحظه کنید. انسانیت را وقتی در نظر می گیرید که نطفه را با انسانیت در نظر بگیرید.

مصنف می گوید هر متحرکی فی نفسه صفتی دارد که آن صفت ممکن است برایش بالقوه باشد و فعلیت پیدا کند و آن صفت، حرکت است بنابراین حرکت، مادامی که شروع نشده شی متحرک نسبت به آن، بالقوه است و وقتی شروع شد، شی متحرک نسبت به آن، بالفعل می شود. یعنی او بالفعل برای شی متحرک حاصل است.

پس حرکت کمالی اول و کمال فی نفسه است.

توضیح عبارت

(ان نقول ان الحرکه خروج عن القوه الی الفعل فی زمان او علی الاتصال او لا دفعه)

(فی زمان) اشاره به تعریف اول دارد.

(علی الاتصال) اشاره به تعریف دوم دارد.

(لا دفعه) اشاره به تعریف سوم دارد.

(لکن جمیع هذه الرسوم یتضمن بیانا دوریا خفیا)

این تعریفات رسمی متضمن بیان دور خفی اند. درست است که خروج بمنزله جنس است چون شامل دو فردِ دفعی و تدریجی می شود پس نسبت به حرکت که تدریجی است جنس می شود ولی ما بعد آن، عرض خاصه است لذا رسم است نه حدّ.

اما بیان دور: می گوید دور خفی است چون این دور در یک تعریف اتفاق نیفتاده ما باید این دو تعریف را کنار هم جمع کنیم تا به دوری که پیش می آید توجه پیدا کنیم لذا می گوید دور خفی است. دور است اما از بعضی ذهنها مخفی می ماند انسان، حرکت را تعریف می کند بعداً که می خواهد زمان را تعریف کند از تعریف حرکت غافل می شود و زمان را تعریف می کند. این دو تعریف کنار هم نیستند اما اگر کنار هم قرار داده می شدند دور ایشان جلی می شد و به آسانی دور معلوم می شد.

ص: ۳۵

(فاضطر مفیدنا هذه الصناعه)

فاء تفریع بر مطالب قبل است چون این سه تعریف مشتمل بر دور است ارسطو موظف شده تعریف دیگری کند.

(مفیدنا) یعنی کسی که این صناعت فلسفه را به ما آموخت و معلم فلسفه، ارسطو است. مصنف صاحب مکتب مشاء است و ارسطو را معلم فلسفه مشاء می داند.

(الی ان سلک فی ذلک نهجا آخر)

(ذلک): در بیان حد حرکت (یا به عبارت دیگر در تعریف حرکت)

(فنظر الی حال المتحرک عند ما یکون متحرکا فی نفسه)

نظر کرده در حال متحرک، تا حرکت را از این حالت بدست بیاورد و تعریف کند.

قید (فی نفسه) را دقت کنید که قید برای (عند ما یکون متحرکا) نیست بلکه قید (فنظر الی حال المتحرک) است یعنی نظر کرد به حال متحرک، آن حالتی که این متحرک، آن حالت را فی نفسه دارد بدون قیاس به چیز دیگر، اما این حالت را فی حال الحرکه دارد.

(عند ما یکون متحرکا) یعنی در حال حرکت این متحرک، فی نفسه حرکتی دارد.)

(و نظر فی النحو من الوجود یخص الحرکه فی نفسها)

نه تنها به متحرک نظر کرد بلکه به خود حرکت هم نظر کرد. خود حرکت هم یکبار ملاحظه می شود به عنوان اینکه حرکت است یکبار ملاحظه می شود به عنوان اینکه واصل و موصل الی الحرکه است ارسطو به حرکت بما اینکه حرکت است نظر کرد. نظر نکرد که این حرکت موصل الی الحرکه است و در تعریف، اصلا هدف را اخذ نکرد، خود وجود حرکت را ملاحظه کرد و گفت کمال اول است و نگفت موصل الی الحرکه است حالت ایصال الی الحرکه را لحاظ نکرد، حالت نفسانی حرکت را لحاظ کرد.

ص: ۳۶

(فوجد الحرکه فی نفسها کمال و فعلا ای یکونا بالفعل)

یافت که حرکت فی نفسها کمال و فعل است لذا حرکت را به کمال تعریف کرد.

(ای کونا بالفعل)، تفسیر کمال است. کمال یعنی کون بالفعل، خواجه هم در نمط ۸ اشارات همین گونه بیان می کند که کمال شی یعنی فعلیت شی، تا وقتی که بالقوه است کمال نیست بعد از این که بالفعل می شود کمال می شود.

(اذ کان بازائها قوه اذ الشی قد یکون متحرکا بالقوه و قد یکون متحرکا بالفعل و بالکمال)

چرا حرکت را کمال می گیری چون هر کمالی در مقابل قوه است حرکت هم در مقابل قوه است یعنی بعضی حرکت ها بالقوه اند و بعضی حرکتها بالفعل اند و حرکت بالفعل در مقابل حرکت بالقوه است و چون فعلیت با قوه مقابله دارد ما می توانیم حرکت را با قوه حرکت، مقابل ببینیم و حکم بالفعل بودن و کمال بودن را برای حرکت قائل بشویم. چرا حرکت، کون بالفعل دارد چون کون بالقوه دارد و هر چیزی که کون بالقوه دارد مقابل کون بالقوه یعنی کون بالفعل را هم خواهد داشت.

ترجمه: چون به ازاء این حرکت قوه هم وجود دارد و چیزی که به ازاء قوه است فعلیت می باشد پس حرکتی که در مقابل قوه حرکت است فعلیتِ حرکت می شود.

(و فعله و کماله هو الحرکه)

و فعل متحرک و کمال متحرک همان حرکت است.

توضیح لفظ «کمال» | بیان مفردات تعریف ارسطو در باب حرکت ۹۱/۰۷/۰۴

ص: ۳۷

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۲ سطر ۱۱ (قوله فالحرکه)

موضوع: توضیح لفظ «کمال» |بیان مفردات تعریف ارسطو در باب حرکت

از اینجا بحث در ماهیت حرکت و به عبارت دیگر، بحث در تعریف حرکت بنابر قول ارسطو است. تا اینجا سه تعریف برای حرکت، بیان شد که دوری بودند اما تعریف چهارم را که تعریف ارسطو است می پذیرد.

تعریف ارسطو: الحرکه کمال اول لما بالقوه من حیث هو بالقوه.

۴ قید در تعریف حرکت بکار رفته که اینها را به ترتیب توضیح می دهد و نمی گوید که کدام عبارت، توضیح لفظ(کمال) است و کدام عبارت توضیح لفظ(اول) است.

بد نیست که بدانیم کلمه (اول) در تعریف ارسطو نیست و مصنف آن را اضافه کرده (البته بعضی معتقدند که با ذکر «اول» از لفظ «من حیث هو بالقوه» که در آخر تعریف آمده بی نیاز می شود و بعضی ها هم فکر می کنند که احتیاج به برداشتن آن قید نیست ولی ما فعلا وارد این بحث نمی شویم و در جلسه بعد به آن می پردازیم).

اما توضیح لفظ(کمال): کمال یعنی فعلیت، البته گاهی کمال، بعد از نقص است در این صورت، فعلیتی است بعد از قوه. گاهی کمال، کمال ابتدائی است و بعد از نقص نیست، این همان فعلیتی است که از اول بوده نه فعلیتی که با خروج از قوه بدست آمده باشد.

به بعض اذهان خطور می کند که آیا فعلیتِ فساد هم کمال است (ما گفتیم فعلیت یعنی کمال) یکی از فعلیت ها، فعلیت فساد است. آیا شیء، ممکن است خودش فساد داشته باشد و فساد پیدا کند. جواب می دهیم که فعلیت فساد کمال است اما خود فساد که کمال نیست یعنی وقتی فساد حاصل نیست و این امرِ غیر حاصل، عدم حصولش نقص برای این شی است فعلیتش کمال است یعنی وقتی قوهِ فساد را با فعلیتِ فساد ملاحظه می کنیم می بینیم فعلیت فساد کمال برای قوه فساد است، و لو خودِ فساد کمال نیست. قوه فساد یعنی نبودن، فعلیت فساد یعنی بودن، و بودن، کمال است نسبت به نبودن، ولو متعلق فعلیت کمال نیست ولی خود فعلیت کمال است پس اگر فعلیت به نقص تعلق گرفته باشد باز هم این فعلیت، کمال است.

ص: ۳۸

(نکته: در تحلیل ذهن، فعلیت فساد با فساد فرق می کند اما در خارج فعلیت فساد با فساد یکی است. «فعلیت فساد یعنی وجود فساد». در هر ماهیتی اینگونه است که وجود آن با ماهیت آن در خارج، یکی است و در ذهن دو تا است).

با این بیان معلوم شد که فعلیت، کمال است و چون حرکت، یک نوع فعلیت است پس کمال است. قبلا اشاره کردیم این فعلیت که برای حرکت است با فعلیت که برای اشیاء دیگر است تفاوت دارد. اگر چه در کمال بودن مشترکند ولی در یک

چیز فرق دارنـد و آن اینکه هر قـوه ای وقـتی به فعلیت می رسـد اینگونه نیست که بخشـی از خودش را بـالقوه بـاقی بگـذارد و بخش دیگر را بالفعل کنـد بلکه همه را بالفعل می کنـد مثلا برای یک جسم حـدّی از سـیاهی امکان دارد وقتی که سـیاهی را پیدا کرد آن سـیاهی، بالفعل می شود و بخشی از سیاهی به صورت بالقوه باقی نمی ماند بلکه همه سیاهی حاصل می شود. آن مقدار که قوه و شانیت داشت را بالفعل می کند و چیزی از سواد باقی نماند، که به صورت قوه باقی مانده باشد. اما در حرکت اینطـور نیست در حرکت همین که شـی حرکت می کنـد حرکتِ بـالقوه، بالفعـل می شود چون امر تـدریجی است زیرا در امر تـدریجی اینگونه نیست که قوه تبـدیل به فعلیت شود و چیزی به صورت بالقوه باقی نمانـده باشد بلکه تا وقتی که این حرکت، به کمـال دوم که مقصـد اصـلی متحرک است نرسـیده، این حرکت هنوز، یک بخش بالقوه دارد و یک بخش بالفعل دارد که دارد انجام می دهد و بقیه اش هنوز بالقوه است. در سیاهی هم ممکن است به ذهن شما بیاید که «کم کم» حرکت کند و سیاه شـود می گوییم این «کم کم»، همـان حرکت است که تدریـج در آن است امـا اگر یکـدفعه آن را سـیاه کنیم تمـام آن مقـدار سیاهی که بالقوه بود بالفعل می شود بـدون اینکه بخشـی از سـیاهی، بالقوه باقی بماند. در حالی که در حرکت، وقتی حرکت، بالقوه است همه اجزائش بالقوه است و وقتی شـروع به حرکت می کنـد بعضـی اجزائش بالفعل می شود و بعضـی هنوز بالفعل نشده است. پس بین بالفعلِ در حرکت و بالفعلِ در اشیاء دیگر فرق است.

ص: ۳۹

توضیح عبارت

(فالحرکه تشارک سائر الکمالات من هذه الجهه)

فاء تفریع است. حال که معلوم شد حرکت، کمال است پس باید گفت حرکت با سایر کمالات از این جهت (یعنی از جهت کمال بودن) مشارکت دارد یا از این جهت (یعنی از جهتی که بالفعلش، کمالش است) مشارکت دارد.

(و تفارق سائر الکمالات من جهه ان سائر الکمالات اذا حصلت)

اما با باقی مالات فرق می کند از این جهت که ساز کمالات وقتی حاصل می شوند. (حصلت) یعنی قوه تبدیل به فعل می شود.

(صار الشیء بها بالفعل)

آن شی که بالقوه بود (مثل سواد) به این حرکتی که از قوه به فعلیت کرده، بالفعل می شود.

ضمیر (بها) به کمالات یا به فعلیت می توان برگرداند. (اگر ضمیر، مذکر بود به حصول بر می گرداندیم اگر «بها» به معنای «فیها» باشد باز به کمالات برمی گردد.)

(و لم یکن بعد فیه مما ینعلق بذلک الفعل شی بالقوه)

(لم یکن) تامه است. (بعد) یعنی بعد از بالفعل شدن یا به معنای هنوز. (شی) فاعل (لم یکن) است.

ترجمه: وجود ندارد بخش بالقوه در این شی که بالفعل شده، (بخشی از آن، بالقوه باقی نمانده است).

(مما یتعلق بذلک الفعل): یعنی سوادی که در شأن این جسم است نه مطلق سواد. چون سوادی که در شان این جسم است درجه خاصی از سواد است. سواد بالاتر از این درجه هم داریم. اما این جسم نسبت به ان جسمِ بالاتر، بالقوه است. آن مقداری که تعلقِ (بذلک الفعل) دارد دیگر بالقوه وجود ندارد و همه آن بالفعل شده است.

ص: ۴۰

(فان الاسود اذا صار بالفعل اسود لم یبق بالقوه اسود من جمله الاسود الذی له)

ضمیر (له) به اسود برمی گردد.

اسود وقتی بالفعل، اسود می شود بالقوه، اسود باقی نمی ماند.

از قسمت سوادی که برای اسود است چیزی بالقوه نمی ماند و همه آن بالفعل می شود.

(و المربع اذا صار بالفعل مربعا لم یبق بالقوه مربعا من جمله المربع الذی له)

مثلاـ سه خط مساوی، به هم چسباندیم که چسبیده اند حال خط چهارم را باید اضافه کنیم که مربع، بالفعل شود، و اینگونه نیست که بخشی از ان بالفعل شده و بخشی نشده بله این مربع، کوچک است. و بالقوه می تواند بزرگتر شود. آن که بالقوه است خارج از این مربع است که مربعِ بزرگتر است. بخش مربعیتی که برای این مربع حاصل شود الان بالفعل است آن مقداری که بالقوه است برای این مربع نیست بلکه برای مربع بزرگتر است.

ترجمه: مربع، وقتی مربع شود بالقوه نیست از آن بخش مربعی که برای این مربع ثابت است. یعنی برای مربعیتی که شان خودش است همه را بالفعل کرده و چیزی را بالقوه باقی نگذاشته.

(و المتحرک ذا صار متحرکا بالفعل فیظن انه یکون بعد بالقوه متحرکا من جمله الحرکه المتصله التی هو بها متحرک)

(انه) یعنی این متحرک که بالفعل شده

(والمتحرک): علف بر اسود است یعنی فان الاسود اذا صار بالفعل اسود و المتحرک اذا صار. این احتمال بهتر است. اما می توان عطف بر سائر کمالات در (تفارق سائر الکمالات) بگیری.

ص: ۴۱

واو را در ترجمه با استدراک معنی می کنیم (یعنی: به معنای «ولی» می گیریم)

ترجمه: ولی متحرک وقتی متحرکِ بالفعل شود یعنی وقتی از حالت سکون درآمد و متحرک شد، متحرکِ بالفعل است اما گمان می شود که هنوز بخشی از حرکت که بالقوه است هنوز بالفعل نشده.

(بعد بالقوه): یعنی بعد از بالفعل شدن، هنوز بالقوه، متحرک است. یعنی از آن مجموعه (جمله) حرکتی که برای خودش می توانست داشته باشد هنوز بخشی از آن بالقوه است یعنی قوه مقداری از حرکت را داشت حال که وارد این حرکت شده بخشی از همین مقدار حرکت، هنوز بالقوه است.

(فیظن): معنای اول: کسانی که عرفی فکر می کنند این گمان برایشان حاصل می شود که همه بخشهای حرکت تبدیل به فعلیت نشده بلکه بخشی از آن، مبدّل به فعلیت شده و بخش دیگر همچنان بالقوه مانده است. فیظنّ را ناظر به ظن عرض گرفتیم اما فیلسوف چنین گمانی نمی کند عرف اینگونه گمان می کند چون فیلسوف بخشهای حرکت را جدا می کند و می گوید این بخش، بالفعل است و بخشهای دیگر که نیامده بالقوه است. ولی عرف، این حرکت را یک امر واحد متصل می بیند و معتقد می شود که این امر واحد، همه اش بالفعل نشده بلکه بعضی از آنها بالفعل شده.

معنای دوم: حرکت را به دو قسم تقسیم می کنند چنانکه در پایان صفحه ۸۳ می آید که حرکت یا قطعیه است یا توسطیه است.

وقتی شخصی از مبدا مکان به منتهای مکان حرکت می کند دو حالت اتفاق می افتد:

۱ــ این مکان را با قدمهای متعدد طی می کند.

۲ــ بین مبدا و منتهی قرار دارد.

وقتی حرکت شروع می شود از مبدأ خارج می شود و وارد «بین المبدأ و المنتهی» می شود و تا وقتی به منتهی برسد حالت «بین المبدأ و المنتهی» برای او حاصل است که از آن تعبیر به حرکت توسطیه می کنیم. حرکتی که در آن حرکت، متحرک بین مبدأ و منتهی قرار گرفته و این حالت از ابتدا که از مبدأ خارج می شود شروع شده و تا آخر که به منتهی نرسیده است ادامه دارد و این، متعدد و حالات مختلف نیست که بگوییم اختلاف تباین و تشکیکی دارند. این حرکت، واقعا در خارج موجود است.

اما قسم دیگر، حرکت قطعیه است که یعنی متحرک این مسافت را قطع می کند (طی می کند). این طی کردن، حالات مختلفه دارد. در یک حالت به مبدأ نزدیک است و در حالت دیگر به منتهی نزدیک است و در حالت دیگر، در وسط این دو است. قدم اول را که برمی دارد یک حرکت قطعی است و کاری نداریم که بین مبدأ و منتهی است و توجهی به این (بین بودن) نداریم. در این حالت فقط طی مسافت برای ما مهم است که طی مسافت با قدمهای متعدد حاصل می شود که این قدمها با یکدیگر فرق دارند از این حیث که از مبدأ دورتر یا به مبدأ نزدیکتر است. چون ما قدمها را حساب می کنیم لذا متعدد می شوند. این حرکت، در خارج وجود ندارد. بلکه قدمها در خارج وجود دارند ولی حرکتی که مرکب از قدمها است وجود ندارد چون قدم اول از بین رفته و قدم دوم شروع شده و قدم سوم هنوز نیامده است قدم اول و قدم سوم را نمی توان حساب کرد چون قدم اول که آمده و از بین رفته. قدم سوم هم هنوز نیامده است. مرکب من الاقدام را در خارج نداریم. این مرکب در ذهن شما جمع می شود یعنی صورتی را که ذهن شما از قدم اول و دوم و سوم گرفته و ذهن، صورت را زود از دست نمی دهد لذا این صورتها را کنار هم قرار می دهد و متصل فرض می کند. پس در خارج، حرکت قطعیه نداریم. در خارج ما فقط قدمها یا اجزاء قدمها را داریم حرکت که مرکب از اقدام است در ذهن ما هست.

ص: ۴۳

کسانی که گمان می کنند حرکت قطعی در خارج موجود است یعنی اگر به عرف که دقت فلسفی ندارد بگوییم آیا حرکت قطعیه هست یا نه؟ جواب می دهد که هست. ولی مصنف می فرماید حرکت قطعیه، بخشی از آن بالفعل و بخشی بالقوه است ولی این حرکت در خارج موجود نیست.

حرکت توسطیه وقتی شروع شد چون امر بسیط است از همان ابتدا تا آخر بالفعل می شود، و بخشی بالقوه و بخشی بالفعل ندارد یعنی امر آن، دائر بین (هست و نیست) می باشد. یا معدوم است و آن در وقتی است که در مبدأ و منتهی نباشد یا موجود است و آن در وقتی است که بین مبدأ و منتهی باشد. پس حرکت توسطیه اگر شروع نشده، وجود ندارد و اگر شروع شده، بالفعل است و بخشِ بالقوه ندارد. اما حرکت قطعیه بخشی که شروع شده بالفعل است و بخش دیگر که نیامده بالقوه است. کسانی که حرکت قطعیه را موجود در خارج می بیند می گویند این، یک حرکت واحد متصله است که بخشی بالقوه و بخشی بالفعل است ولی ما که حرکت قطعیه را موجود در خارج نمی دانیم نمی گوییم که این، یک حرکت واحد متصله است که بخشی بالقوه و بخشی بالفعل است بلکه می گوییم اقدام در خارج موجود است و این قدم، بالفعل است و آن قدم، بالقوه است یعنی حرکت را به بالفعل و بالقوه تقسیم نمی کنیم بلکه قدم را تقسیم می کنیم.

حرکت قطعیه، گمان می شود که در خارج موجود است. این گمان را، عرف می کند نه فیلسوف. پس عرف است که حرکت قطعیه را به دو بخش بالقوه و بالفعل تقسیم می کند. مراد مصنف از (یظن) این است که چون حرکت قطعیه گمان می شود در خارج موجود است پس گمان می شود که بخشی بالقوه و بخشی بالفعل دارد. اما اگر دقیق شویم می بینیم این هم، بخش بالقوه و بالفعل ندارد و این هم مثل حرکت توسطیه، یا بالفعل است یا بالقوه است و واقعا دو بخش ندارد که بخشی بالقوه و بخشی بالفعل باشد بله اَقدام، تقسیم به بالفعل و بالقوه می شود ولی بحث ما در اَقدام نیست بحث ما در حرکت است.

ص: ۴۴

این بیان دوم دقیق تر از بیان اول است.

توضیح لفظ «الاول»/ بیان مفردات تعریف ارسطو در باب حرکت ۹۱/۰۷/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۲ سطر ۱۵ (قوله و یوجد ایضا)

موضوع: توضیح لفظ «الاول»/ بیان مفردات تعریف ارسطو در باب حرکت

چرا قید «اول» را آوردیم در حالی که ارسطو در تعریف خود نیاورده. کلمهٔ اول چه چیزی را افاده می کند؟ بیان کردیم شخص قبل از شروع کردن حرکت، نسبت به دو عمل، بالقوه است:

۱ـ حرکت ۲ـ هدفی که متحرك به سمت آن هدف حرکت می کند (ما یتوجه الیه الحرکه) یعنی هر دو را می تواند داشته باشد وقتی به سمت تحصیل هدف می رود ابتدا حرکت می کند و بعدا به هدف می رسد. حرکت، ابتدا بالفعل می شود سپس آن هدف، بالفعل می شود. حرکت را ایشان کمال اول گرفته به این جهت که در این دو کمالی که قبل از حرکت برای شیء، بالقوه است حرکت، ابتداءً بالفعل می شود.

بعد از اینکه حرکت شروع شد متحرك، در یکی از دو کمال (کمال دوم) بالقوه می ماند سپس مصنف می فرماید: هنوز (فی الکمالین) بالقوه است چون در ظاهر امر (در عبارت قبلی، تعبیر به «فیظن» فرمود) بخشی از این حرکت بروز نکرده پس باز متحرك در آن حرکتِ باقیمانده بالقوه است پس باز هم (فی الکمالین) بالقوه است. چون حرکت امر تدریجی است و بخشی از آن نیامده و آن بخشی که نیامده بالقوه است.

این عبارتِ مصنف است که ابتدا، متحرك را بعد از شروع حرکت، در حرکت کردن بالفعل می کند و در هدف بالقوه می کند. اما وقتی به هدف برسد در هر دو مورد بالفعل می شود.

ص: ۴۵

توضیح عبارت

(و یوجد ایضا بالقوه شیئا آخر غیرانه متحرك)

ضمیر در یوجد: به متحرك برمی گردد. از اینجا مصنف می خواهد دومین کلمه از کلمات تعریف را توضیح دهد که کلمه «اول» است.

(ایضا): یعنی علاوه بر متحرك بودن، شیءِ دیگر یافت می شود منتهی شی دیگر بالقوه است.

(متحرک): یعنی نطفه که بر آن دو چیز اطلاق می شود.

۱_ انه متحرک، پس یوجد متحرکا

۲_ انه انسان پس یوجد انساناً. ولی «انه متحرک» که اولی است الان بالفعل شد ولی «انه انسان» هنوز بالقوه مانده.

یعنی: به عنوان شی آخر یافت می شود ولی الان بالقوه است و بعدا بالفعل می شود. پس نسبت به متحرک بودن، بالفعل شده ولی نسبت به شی دیگر الان بالقوه است.

(غیر انه متحرک): صفت برای شیئا است. (انه متحرک) الان موجود است و بالفعل شده است ولی (انه انسان) که غیر (انه متحرک) است بالقوه برای این متحرک یافت می شود.

(فان ذات المتحرک مالم یکن بالقوه شیئا ما یتحرک الیه)

ما یتحرک الیه: خبر برای (ان) است و (ما) نافیه است چنانکه مرحوم اقا جمال تصریح کردند.

ذات متحرک (مثل نطفه) مادامی که شیئ (مثل انسان) نباشد حرکت به سمت انسانیت نمی کند. اگر قوه انسانیت را نداشت به سمت انسانیت نمی رود مثل سنگ که به سمت انسانیت نمی رود.

(و انه بالحرکه یصل الیه)

عطف بر (یتحرک الیه) است که «ما» بر سر آن درمی آید. یعنی به سمت آن شیء حرکت نمی کند. و چنین نبود که به سمت آن واصل شود. برای بالفعل شدن ۲ چیز لازم است ۱_ حرکت کردن ۲_ وصول به آن چیز. برای اینکه نطفه، انسان شود باید اولا حرکت به سمت انسانیت کند و ثانیا واصل به انسانیت شود چون ممکن است حرکت کند ولی در وسط راه بماند و به آن چیز واصل نشود.

ص: ۴۶

این عبارت را می توان دلیل دوم قرار داد ولی لغو است چون دلیل اول می گوید که اصلا حرکت نمی کند حال شما می گویید در دلیل دوم که واصل نمی شود اگر شیء، بالقوه شی نباشد اصلا حرکت، شروع نمی شود تا نوبت به وصول برسد حال شما بگویید واصل نمی شود شخص می گوید این، هنوز حرکت نکرده تا واصل شود.

قوله و بوجد ایضا بالقوه

(فانه لا تکون حاله و قیاسه عند الحرکه الی ذلک الشی الذی هو له بالقوه)

فاء تعلیل است در این جمله که خواندیم روشن شد که غیر از حرکت، یک چیز دیگر وجود دارد که هدف حرکت است حال با فاء تعلیل می گوید قبل از شروع شدن حرکت، با بعد از شروع شدن حرکت فرق دارد چون قبل از شروع حرکت، متحرک دو قوه دارد اما بعد از شروع حرکت یک قوه دارد.

در نیم خط قبل دو مدعا گفت: ۱_ انه متحرک ۲_ انه انسان

حال می خواهد «انه انسان» را استدلال کند به این صورت که قبل از حرکت دو کمال است و بعد از حرکت، یک کمال است.

اگر دو کمال موجود نبود حالِ قبل از حرکت با حالِ بعد از حرکت فرق نمی کرد اما چون فرق می کند معلوم می شود که دو کمال موجود است.

ترجمه: شان این است که حال و قیاسِ متحرک در حینی که حرکت را شروع کرد به شی که آن شیء برای متحرک بالقوه ثابت است.

(کما کان قبل الحرکه)

ص: ۴۷

(ما) کنایه از حال است و خبر برای لا تکون است.

(فانه فی حال السکون قبل الحرکه یکون هو ذلک الشیء بالقوه المطلقه)

ضمیر در (فانه) و (هی) به متحرک برمی گردد.

توضیح می دهد که قبل الحرکه با عند الحرکه فرق دارد.

قوله (قبل الحرکه) عطف بیان یا بدل برای سکون است.

متحرک مثل نطفه است و مراد از(ذلک الشی) انسان است. در مقابل عبارت «بالقوه المطلقه» چون نمی تواند چیزی بیاورند لذا به جای آن تعبیر به بالقوتین می کند که قبل از حرکت دو قوه داشت اما بعد از حرکت یک قوه دارد.

(بل یکون ذاقوتین احداهما علی الامر و الاخری علی التوجه الیه)

ضمیر در (الیه) به امر برمی گردد. این متحرک، قبل از حرکت فی حال السکون، ذا قوتین است یکی از آنها امر است و مراد از امر، هدف (انسانیت) است و دیگری (توجه الی الامر) یعنی همان حرکت است.

(فیکون له و ذلک الوقت کما لان)

(ذلک الوقت) یعنی در حال سکون یا به تعبیر مصنف: در حال قبل الحرکه

(و له علیهما قوتان)

برای متحرک براین دو کمال، دو قوه است ۱_ کمال حرکت ۲-کمال انسانیت. و هر دو را بالقوه دارد.

(ثم یحصل له کمال احدی القوتین)

ضمیر در (له) به متحرک برمی گردد.

نسخه صحیح (القوتین) است.

(و یکون قد بقی بعد بالقوه فی ذلک الشی الذی هو المقصود بالقوتین)

(ذلک الشی): یعنی انسانیت.

ص: ۴۸

در حالی که باقی مانده است این متحرک هنوز (یعنی بعد از اینکه یکی از دو قوه را بالفعل کرد) بالقوه در آن انسانیت، یعنی حرکت را برای آن انجام می داده آن دو قوه را داشت تا به آن فعلیت انسانیت برسد. حرکت هدف نهائیش نبود بلکه هدف بین راهی بود. از مقصود اصلی بالقوتین، دو قوه را خدا تبارک به او داده بود تا به انسانیت برسد هم قوه حرکت هم قوه انسانیت. تا از طریق فعلی کردن حرکت، به فعلی کردن انسانیت واصل شود پس مقصود اصلی، انسانیت بود. ایشان می فرماید هنوز این متحرک نسبت به آن که مقصود بالقوتین است وهدف اصلی (که همان انسانیت است) می باشد بالقوه است.

توضیح لفظ «لما هو بالقوه»و «من حیث هو بالقوه» | بیان مفردات تعریف ارسطو در باب حرکت ۹۱/۰۷/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۲ سطر ۲۰ (قوله بل فی کلیهما)

موضوع: توضیح لفظ «لما هو بالقوه»و «من حیث هو بالقوه» | بیان مفردات تعریف ارسطو در باب حرکت

توضیح عبارت

(بل فی کلیهما)

قبلا گفتیم شی، قبل از اینکه حرکت کند در دو کمال، بالقوه است بعد از اینکه حرکت می کند یکی از دو کمال، حاصل می شود و در کمال دیگر که مقصود اصلی حرکت است بالقوه می دانند اما در اینجا می فرماید حال که حرکت کرد حق این است که در هر دو کمال بالقوه است زیرا حرکت، امر تدریجی است و تا وقتی تمام نشده شی متحرک اگرچه بخشی از حرکت را گذرانده و بالفعل کرده اما نسبت به بقیه بالقوه است. پس شی بعد از شروع در حرکت هم، در هر دو کمال بالقوه است یعنی هم در هدف اصلی، هم در حرکتی که برای رسیدن به هدف اصلی می کند. پس اینکه می گوییم در حرکت، باز بالقوه است یعنی نسبت به بخش های آینده بالقوه است نه بخش هایی که بالفعل شده است.

ص: ۴۹

این عبارت، عطف بر «ذلک الشی» است. شی که مقصود بالقوه است یعنی هدفی که حرکت، به خاطر رسیدن به آن انجام می شود وقتی شی حرکت را شروع کرد در این مقصودِ بالقوتین، بالقود است ولی در حرکت، بالفعل می شود و با این عبارت (بل فی کلیهما) استدراک می کند که در هر دو کمال هنوز بالقوه است چون در کمال دوم که بالقوه است، در کمال اول هم گرچه بخشی از حرکت را بالفعل کرد اما بخش دیگر را بالقوه دارد.

(و ان کان احدهما قد حصل بالفعل الذی هو احد الکمالین و اولهما)

ان، وصلیه است یعنی ولو یکی از این دو کمال که همان حرکت است بالفعل حاصل شد.

(الذی) می تواند صفت بالفعل یا احدهما باشد. یعنی احدهما که احدالکمالین است و اول الکمالین است یا فعلیتی که

احدالکمالین است و اول الکمالین است.

مصنف غالبا سعی می کند مطلب را اضافه نیاورد و عبارت را تکرار نکند ولی در اینجا تکرار کرده در حالی که در اینجا تکرار نکرده. چون وقتی احدالکمالین گفت ناقص بود زیرا بر کمال اول و کمال ثانی، احدالکمالین صادق است لذا برای اینکه کسی توهم نکند بدنبال احدالکمالین، اولهما هم آورد.

(فهو بعد لم یتبرا عما هو بالقوه فی الامرین جمیعا)

فاء بعد از این وسیله به معنای لکن است یعنی ولو اینگونه است که در یکی بالفعل شده ولی هنوز به طور کامل از بالقوه پاک نشده.

(لم یتبرا): شی متحرک هنوز (بعد از اینکه حرکت را شروع کرد و به هدف نرسید) پاک نشده از قوه ی در این دو امر چون در یک امر به طور کامل بالقوه است که هدف می باشد ولی در یک امر هم، بخشی از آن بالقوه است که حرکت است.

ص: ۵۰

اگر کلمهٔ (هو) در نسخه نباشد بهتر است.

(احدهما المتوجه الیه بالحرکه و الاخر فی الحرکه)

مراد از (المتوجه الیه بالحرکه) هدف است.

این عبارت توضیح «امرین» را می دهد که آن است که به توسط حرکت، متحرک به او و توجه پیدا کرده یعنی هدف اصلی مراد است. یکی بالقوه است در متوجه شدن بالحرکه، و دیگری که بالقوه است حرکت می باشد.

نکته: در عبارت اول کلمه (فی) نیامده اما در عبارت دوم گفته (فی الحرکه) و کلمه (فی) را آورده مصنف نمی خواهد بگوید متحرک در چه چیز بالقوه است تا (فی) بیاورد بلکه می خواهد آن دو امری که متحرک در آنها بالقوه است را بشمارد که یکی حرکت و یکی هدف است. علت اینکه فی الحرکه گفت و«فی» را آورد این است که متحرک، در حال حرکت است. خود حرکت بالقوه نیست زیرا اگر الحرکه می گفت صحیح نبود. چون حرکت شروع شده و این شی در باقیمانده حرکت، بالقوه است یعنی بالقوه بودن را داریم اما در ادامه حرکت. پس (فی) را می آورد تا نشان دهد که بگوید هنوز در حرکت بالقوه است نه اینکه خود حرکت، بالقوه باشد.

(فان الحرکه فی ظاهر الامر لا تحصل له بحیث لا تبقی قوتها الیه)

نسخه صحیح به جای (الیه) کلمه (البته) آمده.

این عبارت با عبارت در صفحه ۸۲ سطر ۱۲ (فیظن) مشابهت دارد. در آنجا (فیظن) گفت اینجا (فی ظاهر الامر) گفت. حرکت توسطیه را در خارج داریم اما حرکت قطعیه را نداریم، در حرکت قطعیه می توان گفت بخشی از این حرکت بالفعل شده و بخشی نشده اما در توسطیه نمی توان گفت، بلکه همین که وارد بین المبدأ و المنتهی شد بالفعل می شود چون امر بسیط است پس این بالقوه بودن در حرکت قطعیه است و حرکت قطعیه در ظاهر امر، در خارج موجود است اما فی الواقع موجود نیست و یعنی در ظاهر می گوییم بخشی از آن بالقوه و بخشی بالفعل است ولی آنچه حقیقتا در خارج است حرکت توسطیه است که بین المبدا و المنتهی است و بالفعل می باشد.

ص: ۵۱

(لا تحصل) یعنی متحرک حاصل نشده که هیچ مقدار از قوه اش باقی نماند بلکه مقداری از قوه اش باقی می ماند.

(لا تبقی) به طوری که قوه حرکت باقی نماند یعنی کاملا بالفعل شده باشد بلکه قوه بخشهای بعد هنوز باقی است.

قوله فتکون توضیح مطالب

موضوع: توضیح لفظ «لما بالقوه» و «من حیث هو بالقوه»

از اینجا مصنف وارد قید سوم و چهارم می شود. قید سوم (لما هو بالقوه) بود و چهارم (من حیث هو بالقوه) بود که این دو را مصنف با هم بیان می کند.

لما بالقوه دو گونه معنی می شود.

معنای اول: حرکت کمال اول است لما بالقوه فی الامرین یا فی الکمالین. یعنی برای چیزی که در هر دو کمال، بالقوه است. در اضراب (بل کلیهما) تبیین شد که متحرک وقتی حرکت می کند کمال اول پیدا می کند برای متحرکی که در هر دو کمالش بالقوه است در کمال اول در بخشی از آن بالقوه است. یا اگر قبل از حرکت، لحاظ کنی در هر دو کمالش کاملا بالقوه است.

معنای دوم: حرکت کمال اول است لما بالقوه در امرِ دوم. و هدف اصلی که این متحرک در هدف اصل بالقوه است ولی در حرکت بالفعل شده است.

هر دو معنی صحیح است.

معنای قید (من حیث هو بالقوه): این قید در تعریف ارسطو هست مصنف هم آن را در تعریف خود حفظ کرده. این قید نشان می دهد که حرکت، صفت این متحرک است اما تا وقتی که این متحرک، بالقوه است و در حالت بالفعل بودن این صفت را ندارد پس حرکت، صفتی است که با فعلیت جمع نمی شود.

ص: ۵۲

برای متحرک کمال دیگری هم هست مثل انسانیت که نطفه، کمال اولش حرکت است و کمال ثانی آن انسانیت است. انسانیت، قید (من حیث هو بالقوه) را ندارد. انسانیت برای نطفه (در حالی که نطفه، انسان نشده) وجود دارد و خودش بالقوه است پس مقید به حیث بالقوه نیست اما انسانیت برای انسان وجود دارد و خودش بالفعل است.

ولی حرکت مقید به حیث بالقوه است یعنی اگر شی از قوه بیرون آمد صفت حرکت به ان نمی دهیم می گوییم «کان متحرکا» و نمی گوییم «متحرکاً» اما صفت دوم که انسانیت است هم در وقتی که متحرک، حیثِ او بالقوه است انسانیت بر او صادق است بالقوه، هم در وقتی که انسان، انسان است انسانیت بر او صادق است بالقوه، پس انسانیت کمال دوم است و قیدی ندارد اما حرکت، کمال دوم است و قیدی دارد این قید، من حیث هو بالقوه مثل انسانیت، مقصودِ بالقوه آن را اخراج کرد.

اشکال: با کلمه اول (در کمال اول) کمالِ دوم هم خارج شد. الان با قید «من حیث هو بالقوه» هم داریم کمال دوم را خارج می کنیم. اول را مصنف اضافه کرد و در تعریف ارسطو نبود. حال بر مصنف اشکال کردند که با آوردن (اول) نیاز به (من حیث هو بالقوه) نیست و تکرار لازم می آید.

جواب: حرف مصنف این است که حرکت، کمال اول است«لما بالقوه من حیث هو بالقوه» که این «لما بالقوه» شامل متحرک می شود و کمالش می تواند کمال حرکت و کمال انسانیت باشد باید کمال انسانیت را خارج کند که با قید«من حیث هو بالقوه» خارج می کند.

ص: ۵۳

توضیح عبارت

(فتکون الحرکه هی الکمال الاول لما بالقوه لا من کل جهه)

حرکت کمال اولی است لما بالقوه اما نه بالقوه باشد من کل جهه، بلکه بالقوه نسبت به کمال ثانی یا بالقوه نسبت به بخش های بعدی باشد. این، یک معنی بود که معنای خوبی است. اما معنای دوم: حرکت، کمال است برای «ما بالقوه لا من کل جهه» یعنی کمال نیست «من کل جهه» که هم کمال برای (ما بالقوه)هم برای (ما بالفعل) باشد. این معنای دوم با تکلّف حاصل می شود ولی معنای صحیحی است.

(فانه یمکن ان یکون لما بالقوه کمال آخر)

فاء تعلیل برای «تکون الحرکه هی الکمال» است. بیان می کند که حرکت، کمال است برای شی از آن حیث که بالقوه است ولی کمال بعدی که انسانیت است کمال برای شیء بالقوه بودن نیست بلکه کمال برای شی بالقوه است و کمال برای همان شی در حال بالفعل بودن هم هست.

(لما بالقوه) خبر برای یکون است. (کمال آخر) اسم یکون است. اما خبر را مقدم کرد چون اگر موخر می کرد معنای دیگری را به توهم می انداخت که لما بالقوه، متعلق به کمال آخر باشد در حالی که متعلق به یکون می گیرد.

ترجمه: ممکن است وجود داشته باشد برای چیزی که بالقوه است کمال دیگر باشد مثل نطفه که امری بالقوه است و کمال دیگری (انسانیت) برای او باقی است.

(ککمال انسانیه او فرسیه)

اضافه کمال، بیانیه است یعنی کمال عبارتست از انسانیت یا فرسیت.

ص: ۵۴

(لا یتعلق ذلک بکونه بالقوه لما هو بالقوه)

یعنی انسانیت منحصرا برای این امر بالقوه حاصل نیست بلکه اگر این امر بالفعل شد باز انسانیت بر آن صادق است یعنی انسانیت صفتی است که هم در حال بالقوه هم در حال حرکت باقی است ولی حرکت فقط در حال بالقوه صادق است.

ترجمه: وابسته نیست این کمال دوم به اینکه آن متحرک، بالقوه لما هو بالقوه باشد یعنی کمال دوم داشتن مقید به بالقوه بودن آن متحرک نیست بلکه متحرک چه بالقوه باشد چه بالفعل باشد می توان آن کمال (انسانیت) را به او اطلاق کرد پس کمال دوم، اختصاص به حالت بالقوه بودن ندارد.

ترجمه: این صدق کمال آخر و داشتنِ کمال آخر به (کون المتحرک بالقوه لما هو بالقوه) وابسته نیست.

(و کیف یتعلق و هو لاینافی القوه مادامت موجوده)

چگونه این کمال ثانی که انسانیت مثلاـ است وابسته به حالت بالقوه است در حالی که کمال دوم (کمال انسانیت) منافات ندارد با قوه در حالی که قوه موجود است، و با کمال هم منافات ندارد در وقتی که کمال حاصل است. پس اتصاف به انسانیت وابسته و مفید به حالت بالقوه بودن نیست.

(فالحرکه کمال اول لما هو بالقوه من جهه ما هو بالقوه)

خوب بود این عبارت، سر خط نوشته شود چون نتیجه همه بحث است که بیان تعریف حرکت می باشد.

۱-بیان علت اینکه در باب حرکت، تعاریف صحیحی بیان نشده ۲_ بیان تعاریف دیگر در باب حرکت ۹۱/۰۷/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۸۱ سطر ۵ (قوله وجدت)

ص: ۵۵

موضوع: ۱-بیان علت اینکه در باب حرکت، تعاریف صحیحی بیان نشده ۲_ بیان تعاریف دیگر در باب حرکت

سوال: مصنف با توجه به ظاهر امر، ادعا کرد که حرکت، بخش بالفعل دارد و بخش بالقوه دارد و از طرف دیگر، ادعا کرد که حرکت، کمال است. می دانیم که با توضیحی که قبلا داده شد کمال امر بالفعل است و امر بالقوه نیست اگر حرکت نسبت به بخش آینده بالقوه است چگونه شما آن را کمال قرار می دهید با اینکه می گویید کمال، امر بالفعل است شما فقط، قسمت گذشته را که بالفعل شده حرکت نمی گیرید بلکه آینده را هم حرکت می گیرید. آینده که بالقوه است و بالقوه، کمال نیست بلکه بالفعل، کمال است چطور شما بالقوه را کمال قرار می دهید.

جواب: کمالیت هر شیئ یا بالفعل بودن هر شیئ به حسب خودش است ما از امر ثابت توقع داریم که اگر بالفعل است به تمام اجزائش بالفعل است ولی از امر متحرک توقع نداریم بالفعل بودنش به معنای این باشد که تمام اجزائش بالفعل است چون سنخ وجود این متحرک اینگونه است که تدریجی باشد حال همین امر تدریجی وقتی واقع شد بالفعل می شود ولو بعضی اجزا (اجزاء بعدی) بالقوه است. و اگر اجزاء بعدی بالقوه است به خاطر جوهر و ذات خودش است که اینگونه اقتضا می کند که تدریجی باشد و بالفعل بودنش هم به ذاتش است و با تدریج جمع می شود پس مشکلی نداریم که بگوییم این شی بالفعل است در حالی که تدریجی است یعنی هنوز بخشی از آن بالفعل نشده. این خاصیت حرکت است بله اگر شیءِ ثابتی بود وقتی می گوییم بالفعل است یعنی تمام اجزائش بالفعل است اما شیءِ متحرک یا خود حرکت وقتی بخواهد بالفعل شود معنایش این نیست که تمام اجزائش بالفعل است به همین اندازه که توانست این صفت را تحصیل کند بالفعل می شود ولو آن صفت نحوه اش تدریجی است.

ص: ۵۶

اما بحث امروز: بعد از اینکه تعریف ارسطو ذکر شد مصنف ۴ تعریف دیگر ذکر می کند و هر ۴ تا را رد می کند. ابتدا عذر کسانی که در مساله حرکت نتوانستند یک تعریف خوبی ارائه دهند ذکر می کند بعدا تعریف آنها را می آورد و رد می کند.

می فرماید این گروه همگی اشتباه کردند ولی در اشتباه کردنشان معذورند زیرا حرکت امری است که به آسانی بدست نمی آید چون امری را ما می توانیم تعریف کنیم که در مرأی و منظر خودمان قرار دهیم و درباره اش فکر کنیم تا جنس و فصلش را بدست بیاوریم و اما اگر امری را خواستیم ملاحظه کنیم از دست ما فرار کرده تا می خواهیم ملاحظه اش کنیم می بینم آن جزئی که ملحوظ است را از دست دادیم هکذا جز بعدی را، یعنی ما نمی توانیم از حرکت، امر ثابتی در اختیار داشته باشیم و درباره آن امر ثابت فکر کنیم و جنس و فصل یا تعریف آن را بدست آوریم.

لذا کسانی که حرکت را تعریف کردند، برداشت صحیحی از حرکت نداشتند و به ضرورت این تعریفها را ارائه دادند. یعنی ناچارا سراغ این تعریفها رفتند و عذرشان این است که حرکت، یک موجود فرّاری است و اجازه تأمّل درباره خودش نمی دهد.

نکته: ما حرکت را در ذهنمان می توانیم ثابت نگه داریم چنانچه بعدا گفته می شود اما در خارج ثابت نیست. ما آن امر خارجی را می خواهیم تعریف کنیم. آن امر خارجی درست در اختیار ما قرار نمی گیرد ناچار می شویم به سراغ امر ذهنی بیاییم یعنی آن که در ذهنمان آمده را تعریف کنیم وقتی امر ذهنی را تعریف می کنیم این تعریفهای ارائه داده شده، درست می شود که در آن اشتباه وجود دارد چون آنچه که در ذهن ما آمده امر ثابت است و آنچه که ذاتیِ حرکت است تغیّر است ما نمی توانیم آن ذاتی را در ذهن خود داشته باشیم بلکه امر ثابت را در ذهن می آوریم و فکر می کنیم و تعریف می کنیم.

ص: ۵۷

اگر «مافی الـذهن» با خارج طرف کنـد ما «مافی الذهن» را تعریف می کنیم و گاهی غافل از «مافی الخارج» می شویم و قیودی که لازم است بیاوریم را نمی آوریم و تعریف ما خراب می شود. می فهمیم این حرکت در ذهن چه چیز است اما چون از خارج غافل می شویم گاهی بعضی قیودی که لازم است اعتبار کنیم را اعتبار نمی کنیم و بعض قیودی که اعتبار کردنشان مزاحم است غفلتا اعتبار می کنیم و تعریف یا جامع افراد نمی شود یا مانع اغیار نمی شود یا دور می شود و هکذا... که الان چهارتعریفی که نقل می کنیم این مشکلات را دارد.

توضیح عبارت

(و قد حدت بحدود مختلفه مشتبهه)

حرکت به تعریفهای مختلفی تعریف شده که ما ۴ تا را ذکر می کنیم که اینها مشتبهه اند یعنی شبیه به حق هستند ولی حق نیستند. در یک نسخه (مشتهیه) است یعنی به اشتهاء گوینده ترسیم شدند نه با لحاظ واقعیت. گوینده، دلخواهِ خودش را ملاحظه کرده و تعریف کرده نخواسته واقع را ببیند و واقع را تعریف کند.

(و ذلک لاشتباه الامر فی طبیعتها)

این جمله، تایید می کند که (مشتبهه) نسخه بهتر است گرچه نسخه (مشتهیه) قابل معنی است.

(ذلک) یعنی اینکه تعریفها مشتبه و مختلفند (خود اختلاف نشان می دهد که تعریف، تعریف دشواری است اگر تعریف، آسان بود همه یکسان تعریف می کردند) این اختلاف و اشتباه در تعریف به خاطر اشتباهِ امر است. امر در اینجا کنایه از حرکت است. آن امری که می خواهیم تعریفش کنیم اشتباه دارد یعنی آن، طوری است که ما را به اشتباه می اندازد.

(فی طبیعتها) ضمیر آن به حرکت بر می گردد که معنای امر است. اگر (طبیعته) می گفت به لفظ امر بر می گرداندیم.

یعنی به خاطر اینکه طبیعت حرکت، طبیعت مشتبهی است و طبیعتی است که ثابت نمی ماند تا ما از آن عکس صحیحی بگیریم.

(اذ کانت طبیعه لا توجد احوالها ثابته بالفعل)

ضمیر (کانت) به امر بر می گردد یعنی حرکت

(طبیعه) خبر برای (کانت) است

ترجمه: زیرا که این حرکت، طبیعتی است که احوالِ ثابتِ بالفعل نمی ماند که ما بتوانیم درباره آنها تامل کنیم و تعریف درستی ارائه بدهیم.

(و وجودها فیما یری ان یکون قبلها شی قد بطل و شی مستانف الوجود)

و (وجودها) مبتدی است و (ان یکون) خبر است و تامه می باشد.

(شی) فاعل برای (یکون) است. می توان شیءٌ را خبر برای وجودها گرفت چنانکه بعضی محشین اینگونه گفتند ولی (ان یکون) اگر خبر باشد راحت تر معنی می شود.

ایشان می فرماید وجود حرکت را که ملاحظه کنیم می بینیم مرکب از دو شیء است ۱ـ شیئی که باطل شده ۲ـ شیئی که هنوز نیامده

شیئی که باطل شده مراد قسمتهای ماضی است و شیئی که هنوز نیامده یعنی قسمتهای مستقبل، لذا حرکت مرکب از این دو قسمت است ۱ـ قسمت گذشته که در اختیار ما نیست و ۲ـ قسمت آینده که باز هم در اختیار ما نیست. ما از حرکت هیچ چیز در اختیار نداریم. آن جزء حال را هم اگر تجزیه کنی می بینی اگر این جزء قابل تجزیه باشد جزئی از آن گذشته و جزئی در آینده است. خود آن جزء باز تقسیم به گذشته و آینده می شود و هیچ بخشِ موجود، در حرکت ندارید که بخواهید در آن تامل کنید. همه بخشها یا باطل شدند یا مستانف الوجودند و هنوز نیامدند.

ترجمه: وجود حرکت، در آن رؤیت و توجهی که به حرکت می کنیم (یعنی حرکت را وقتی ملاحظه می کنیم اینگونه می یابیم که وجودش اینگونه است که) از ناحیه حرکت، وجود داشته باشد. (وجود حرکت در آن چیز که از ظاهر حرکت می بینیم این چنین است که در ناحیه حرکت، دو چیز داشته باشیم ۱ــ شی قد بطل که اجزا ما فیه است ۲ــ شی مستانف الوجود که اجزا آینده است.

اما اگر (شی) را خبر بگیرد عبارت اینگونه معنی می شود:

وجود حرکت در آنچه که در ناحیه حرکت، موجود دیده می شود وجودِ این حرکت با لحاظ آنچه که در ناحیه حرکت، موجود دیده می شود، وجودش شیئی است که قد بطل و شیئی است که قد استانف.

قوله فبعضهم توضیح مطالب

از اینجا واد اولین تعریف از تعاریف حرکت می شود.

تعریف اول: الحرکه هی الغیریه

غیریت دو گونه معنی می شود که البته این دو معنی به هم ارجاع داده می شود

۱ــ غیریت به معنای تغییر

۲ــ غیریت به معنای مغایرت

در هر حرکتی، تغییر است حال یا تغیّر در این یا کیف یا جوهر (اگر حرکت جوهری را قبول کنیم)

معنای دیگر که می گوییم حرکت، غیریت است یعنی مغایرت است. در حرکت، این جزء با جزء بعدی مغایرت دارد. جزء بعدی هم با جزء قبلی مغایرت دارد. اجزاء با هم مغایرت دارند و یکی نیستند. در یک موجودِ ثابت شاید شما تغایر را نبینی اما در یک موجود متحرک، مغایرت را می بینی ماهیت این شیءِ متحرک در این لحظه با ماهیتش در لحظه بعد فرق می کند ماهیت این کیف با ماهیت آن کیف فرق می کند ولو فرق آنرا متوجه نباشیم ولی فرق است والا حرکت صورت نمی گیرد. پس در هر حرکتی مغایرت و تغییر است. حال مراد گوینده از غیریه می تواند تغییر یا مغایرت باشد اگرچه مغایرت و تغییر به هم ارجاع داده می شوند چون اگر تغییری نبود مغایرتی نبود و هکذا اگر مغایری نبود تغییری نبود.

ص: ۶۰

مصنف دو اشکال بر این تعریف می کند.

توضیح عبارت

(فبعضهم حدّها بالغیریه)

بعضی از حکماء حرکت را به غیریت تعریف کردند و گفتند الحرکه هو الغیریه

(حدّها) فعل ماضی است.

(اذ کانت توجب تغیرا للحال و افاده لغیر ما کان)

دلیل بر این تعریف است مصنف متوجه است که غیریت دو گونه معنی می شود لذا دو عبارت می آورد ۱ـ توجب تغییرا للحال ۲ـ افاده لغیر ما کان. در صورت اول، غیریت را به معنای تغیّر می گیرد و در صورت دوم، غیریت را به معنای مغایرت می گیرد. با این دو عبارتی که بر یکدیگر عطف گرفته به آن نکته اشاره کرده که غیریت می تواند هم به معنای تغیّر باشد هم به معنای مغایرت باشد.

ترجمه: این حرکت، موجب می شود تغیر برای حال متحرک (چون مصنف معتقد به حرکت جوهری نیست حرکت را همیشه در حالت شی «مثل کیف و کم)اجرا می کند لذا فرموده (توجب تغیراً للحال) سپس فرموده (و افاده لغیر ما کان یعنی) حرکت افاده می کند که آنچه که مغایرت با (ما کان) دارد اتفاق بیفتد. یعنی اجزاء گذاشته با اجزاء آینده مغایرت پیدا کند و اجزاء آینده هم با گذشته مغایرت پیدا کند.

چون اینگونه شد ما حرکت را به غیریت تفسیر می کنیم.

قوله و لم یعلم توضیح مطالب

از اینجا مصنف بر این تعریف دو اشکال می کند.

اشکال اول: ما قبول داریم که حرکت افاده می کند غیریت را، ولی قبول نداریم که حرکت، غیریت باشد. افاده کردن، غیر از متحد بودن است. نه تنها در اینجا بلکه در همه جا اینگونه است که اگر فاعلی، فعلی را افاده می کند معنایش این نیست که فاعل همان فعل است اگر چیزی شی دیگر را افاده کرد یعنی چیزی فاعل و چیزی دیگر فعل شد فعل و فاعل، یکی نمی شوند. فاعل که همان فعلش نیست. فاعل، مفید فعل است. شما باید بگویید حرکت، مفید تغیّر است. اگر اینگونه بگویید که حرکت، مفید تغیّر است این، تعریف خوبی است اما این را نگفتید بلکه گفتید حرکت، خود غیریت است که این، صحیح نیست.

ص: ۶۱

پس اشکال اول این شد که شما می گویید حرکت، غیریت است دلیل شما هم این است که مفید غیریت است. از اینجا می فهمیم که شما مفید شیء را خود شی قرار می دهید. یعنی فاعلِ فعل را خود فعل قرار می دهید در حالی که فاعلِ فعل، خود فعل نیست بلکه مفید فعل است. حرکت، مفید تغیر است نه خود تغیّر.

توضیح عبارت

(و لم یعلم انه لیس یجب ان یکون ما یوجب افاده الغیریه فهو فی نفسه غیریه)

واجب نیست. که آنچه که افاده غیریت می کند خودش فی نفسه غیریت باشد. یعنی لازم نیست که آنچه افاده غیریت می کند خودش فی نفسه غیریت باشد.

این که گفته لازم نیست، مفهومش این است که جایز است ولی لازم نیست.

عبارت مصنف نباید مفهوم داشته باشد چون مفهومش غلط است زیرا جایز نیست که چیزی که افاده غیریت کند خودش غیریت باشد. یعنی جایز نیست چیزی که فاعل فعل است خودش همان فعل باشد.

این را توضیح دادیم که (لیس یجب) را به معنای (واجب نیست) قرار نمی دهیم. (لیس یجب) در عبارت مصنف دو گونه معنی می شود ۱_ به معنای واجب نیست، همین معنایی است که الان کردیم و معنای غلط است ۲_ به معنای «نباید».

مصنف این قانون را دارد که فارسی را عربی می کند. همان که در فارسی می آید را عربی می کند مثلا ما در فارسی می گوییم این مطلب را از سر می گویم یعنی دوباره می گویم. در عربی گفته نمی شود از سر می گیریم. این، اصطلاح فارسی است اما مصنف این را عربی می کند و می گوید (نقول من رأس) یعنی مطلب را دوباره می گویم.

ص: ۶۲

در فارسی ما می گوییم «نباید این چنین باشد» که این را مصنف ترجمه می کند به «لیس یجب»، یعنی نباید اینگونه باشد که چیزی که مفید غیریت باشد خودش غیریت باشد.

(فانه لیس کل ما یفید شیئا یکون هوایاه)

این عبارت، کبرای کلی است که مورد بحث ما را که جزئی است تعلیل و تبیین می کند یعنی کلاً ـ اینگونه است که مفیدِ شیء، خود شیء نیست. فاعلِ شیء، خود شیء نیست. در ما نحن فیه می گوییم مفید تغیّر، تغیّر نیست.

در (یکون) ضمیر نیست. چون ضمیر مستتر را مصنف، بارز کرده و فرموده «هو»، که به «ما» در ما یفید بر می گردد و ضمیر «ایاه» به «شیئا» بر می گردد.

ترجمه: این چنین نیست که هر چیزی که افاده کند جزئی را، مفیدِ آن شیء باشد این عبارت تایید می کند که (لیس یجب) باید به معنای (نباید) باشد.

۱ـ اشکال دوم بر تعریف اول ۲ـ بیـان تعریف دوم در باب حرکت و رد آن ۳ـ بیان تعریف سوم در باب حرکت و رد آن ۹۱/۰۷/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۸۳ سطر ۹ (قوله ولو کانت)

موضوع:۱ـ اشکال دوم بر تعریف اول ۲ـ بیان تعریف دوم در باب حرکت و رد آن ۳ـ بیان تعریف سوم در باب حرکت و رد آن

نکته مربوط به جلسه قبل: مراد از افاده تغییر در سطر ۸ افاده فاعلی است نه افاده غایی

توضیح: دو گونه حرکت اراده می شود: ۱ـ از طریق فاعل ۲ـ از طریق غایت

ص: ۶۳

از طریق فاعل مانند اینکه ما سنگی را هُل می دهیم این سنگ حرکت می کند. فاعل هم خودش حرکت می کند اما افاده غایی مثل اینکه معشوقی در خانه نشسته و عاشق به سمت او حرکت می کند. عاشق حرکت می کند برای اینکه به معشوق برسد. آن غایت است که عاشق را حرکت داده است. در حرکتهای غایی لازم نیست محرک، متحرک باشد. ولی محرکهای فاعلی باید متحرک باشند. اگر کسی افاده حرکت و افاده فاعلی می کند باید متحرک باشد.

اشکال دوم: اگر حرکت را به غیریت تعریف کنیم تعریف، مانع اغیار نیست زیرا همهٔ غیریتها حرکت می شوند. در حالی که ما غیریتهایی داریم که حرکت نیست در وقتی که دو چیز را با هم می سنجی و متحرک نیستند مغایرت بینهما دیده می شود.

اینجا غیریت است ولی حرکت نیست. ممکن است شما بگویی سنجشی که ما در ذهنمان انجام می دهیم نوعی حرکت است ولی آن دو شی حرکت ندارند. شما در ذهن خودتان برای به دست آوردن رابطه بین این دو، حرکتی می کنید که اسم آن را سنجش می نامیم. آن حرکت نتیجه می دهد که این دو با هم غیریت دارند. می گوییم این دو واقعا هم غیریت دارند ولو حرکت ذهنی شما انجام نشود. مغایرت، حکم واقعی این دو است و حرکت هم در آن نیست. بله وقتی که می سنجی فکر شما یک حرکتی می کند که بر اثر حرکت به دست می آید ولی حرکت در ذهن شما انجام می گیرد و بر خود این دو شی، حرکت نیست ولی مغایرت است. پس غیریت مستلزم حرکت نیست. غیریت در جاهایی است که حرکت در آن جاها نیست. پس اگر حرکت را به غیریت تعریف کنیم همه نوع غیریت ها در تعریف می آید در حالی که همه نوع غیریتها حرکت نیستند پس تعریف شما مانع اغیار نمی شود.

ص: ۶۴

سوال: ما می گوییم هر حرکتی غیریت است نگفتیم که هر غیریتی حرکت است. اگر این را گفته بودیم همه غیریتها در این تعریف می آمد و تعریف، مانع اغیار نمی شود.

جواب: گوینده نگفت که حرکت، مستلزم غیریت است. گفت حرکت خودش غیریت است یعنی حرکت را با غیریت، یکی گرفت. پس هر جا غیریت است باید حرکت باشد و هر جا هم حرکت است باید غیریت باشد (یعنی همان طور که ما می گوییم انسان بشر است که مرادف را با مرادف تفسیر می کنیم، در اینجا دو موجبه کلیه صدق می کند «کل انسان بشر» از آن طرف می گوییم «کل بشرٍ انسان»)

یعنی بین این دو، تساوی ایجاد می کنیم یعنی (کل حرکه غیریه) و (کل غیریه حرکه). اگر بگوییم (کل حرکه غیریه) این اشکال ندارد اما (کل غیریه حرکه) اگر بگوییم اشکال دارد چون باعث می شود که تعریف مانع اغیار نباشد. پس اشکال دوم وارد است.

توضیح عبارت

(ولو کانت الغیریه حرکه لکان کل غیر متحرکا و لکن لیس کذلک)

ترجمه: اگر غیریت، حرکت باشد هر مغایری باید متحرک باشد. هر جا غیریت است باید حرکت باشد بنابراین هر غیری، حرکت می شود در حالی که این چنین نیست.

(لکن لیس کذلک)

یعنی تالی باطل است. پس مقدم که حرکت، غیریت باشد باطل است.

مصنف عبارت را جالب آورده و نگفته (ولو کانت الحرکه غیریه) بلکه گفته (ولو کانت الغیریه حرکه) تا اشکال وارد شود و کلام گوینده هم این طور است که حرکت، غیریت است و غیریت هم حرکت است آن وقت مصنف، (حرکت، غیریت است) را لحاظ نکرده چون در این صورت نمی توانست اشکال بگیرد و عبارت (غیریت، حرکت است) را لحاظ کرده تا اشکال وارد شود.

ص: ۶۵

صفحه ۸۳ سطر ۹ قوله(و قال قوم)

تعریف دوم: حرکت، طبیعتی غیر محدود است.

توضیح: غیر محدود یعنی حد و مرز ندارد به عبارت دیگر هر چه ادامه اش بدهی باز می بینی ادامه دارد. حرکت را ملاحظه می کنیم بعضی حرکات شروعی دارند و ختمی دارند و اینگونه نیست که اگر ادامه بدهیم ادامه پیدا کند و منتهی نشوند. هر چه که اول و آخر دارد غیر محدود نیست پس چگونه این گوینده حرکت را غیر محدود تعریف می کند؟

از اینجا می فهمیم که مراد گوینده این که بیان کردیم نیست والا بالوجدان خلافش ثابت می شود بلکه مراد این است که حرکت را طبیعتی می دانیم که اگر تقسیمش کنیم تقسیم امتداد پیدا می کند و متوقف نمی شود یعنی تقسیمِ حرکت به اجزاء، آخر ندارد هر چقدر حرکت را تقسیم کنی قابل انقسام است البته بنابر قول اینکه جزء لا یتجزی نداریم. این تفسیری است که مرحوم آقا جمال کرده و با عبارت (لانّ المراد بها) بیان کرده (کلمه کانّ نمی خواهد بگوید واقعا مراد همین باید باشد) یعنی با شک بیان کرد چون خود حرکت محدود نیست بلکه تقسیم یا اجزائش غیر محدود است.

[طبق آن چه که قبول داریم و آن اینکه جزء لا یتجزی را منکر هستیم و قائل به تجزیه همه اجزاء هستیم لذا حرف این قول تمام می شود و صحیح است]

اشکال اول: این خاصه ای (عرض خاص) که شما در تعریف آوردید خاصه حرکت نیست اصلا این خاصه را برای حرکت قبول نداریم.

اشکال دوم: حرکت در این خاصه، شریک دارد و تعریف مانع اغیار نیست.

بـا کلمه خـاصه می فهمانـد که تعریف، تعریف رسـمی است چون از عرض خـاص استفاده می کنـد نه از فصل، ولی این مهم نیست ما الان نمی خواهیم تعریف هایی که حدی اند ارائه دهیم شاید همه تعریف های ما رسـمی باشـند. نمی خواهیم اشکال کنیم و بگوییم که این تعریف، تعریف حدی نیست بلکه رسمی است. رسمی بودنش را قبول داریم ولی دو اشکال دیگر دارد.

مقدمه اشکال اول: گفتیم حرکت یا توسطیه یا قطعیه است. حرکت توسطیه را گفتیم که «کون المتحرک بین المبدا و المنتهی» است به محض اینکه این صفت بر شی عارض شود آن شی متحرک می شود. تـا وقتی «کون بین المبدا و المنتهی» نـدارد متحرک نیست و وقتی در منتهی رفتیم این کون را نـدارد امـا از مبـدا که خارج شـد و تا به منتهی نرسیده حرکت بر او صادق است و صدق حرکت، یکسان است چون قرب به مبـداء و بعـد از مبـدا، قرب به منتهی و بعـد از منتهی، قرب و بعد به وسط را لحاظ نکردیم. امـا حرکت قطعیه حرکتی است که در آن حرکت، مـا اجزاء مسـافت را طی می کنیم. اجزاء مسـافت با حرکتی طی می شود مثلاـ اگر مسـافت، مسـافت مکـان باشـد (چون مسـافت ممکن است کیف، وضع، کم و ... باشـد ولی مـا مثـال به مسافت مکانی می زنیم چون واضح تر است) پس طی مسافت لحاظ می شود. در حرکت قطعیه، وقتی قدم اول را بر می داریم بخشی از مسافت برداشته می شود وقتی قـدم دوم را بر می داریم بخش دیگری از مسافت برداشـته می شود. حرکت قطعیه از اجزائی که گذرا هستند تشکیل می شود یعنی قدم هایی که یکی از آنها انجام می شود و وقتی تمام شد قدم بعدی شروع می شود و هکذا ادامه پیدا می کند که این تدریج، در حرکت قطعیه است.

در حرکت قطعیه قرب و بعد به مبدأ داریم. الان ۲۰ قدم رفته بعدا ۲۵ قدم می شود لذا در ابتدا به مبدا نزدیک است و از منتهی دور است اما در اواخر، از مبدأ دور شده و به منتهی نزدیک تر است.

اشکال اول: در حرکت توسطیه اصلا انقسام معنی ندارد که بخواهیم حرکت توسطیه را قسمت کنیم و بگوییم قسمتش نامحدود است و نتیجه بگیریم که طبیعت نامحدود است. این تعریف ربطی به حرکت توسطیه ندارد چون قابل انقسام نیست تا چه رسد به انقسام بی نهایت، زیرا حالت بسیط دارد. بلکه حرکت قطعیه را مثلا تقسیم به ۴۰ قدم می کنیم و هر قدم را مثلا به ۴۰ سانتی متر تقسیم می کنیم و هکذا ادامه می دهیم پس این خاصه که گفتید (غیر محدود) است یعنی منقسم به اقسام بی نهایت می شود امری است که برای حرکت توسطیه حاصل نیست ولی برای حرکت قطعیه حاصل است و آنچه حکما به وجود آن قائلند حرکت توسطیه است نه قطعیه. پس حرکتی که الان تعریف می شود حرکت توسطیه است و این خاصه ای که گفتید اصلا صفت حرکت توسطیه نیست. بله صفت حرکت قطعیه است ولی این حرکت را در خارج قبول نداریم.

اشکال دوم: (انه کان صفه لها)

فرض می کنیم صفت برای حرکت است اما صفت خاص نیست زیرا امور دیگری داریم که این وضع در آنها موجود است مثل نهایت و زمان که طبیعت غیر محدودند و قابل انقسام به بی نهایت هستند پس عَرَضی که برای حرکت آوردید خاص حرکت نیست پس تعریف، مانع اغیار نشد با اینکه باید مانع اغیار باشد.

ص: ۶۸

نکته: آیا مفهوم (لا نهایه) مراد است یا مصداق آن مراد است.

مصداق لا نهایه، تا بی نهایت قابل انقسام است، ولی مفهوم، قابل انقسام نیست اگر مراد از لا نهایه مفهوم آن باشد نقض وارد نیست چون مفهوم (لا نهایه) اصلا قسمت نمی شود تا چه رسد که به بی نهایت قسمت شود. پس (غیر محدود) شامل مفهوم لا نهایه نمی شود ولی اگر مصداق (لا نهایه) مراد باشد تقسیم به اقسام بی نهایت می شود و غیر محدود است و باید از تعریف خارج شود. ولی ظاهرا مصنف، مفهوم را اراده کرده والاـ اگر مصداق را اراده کرده بود زمان و حرکت و جسمِ متصل هم مصداق لاـ نهایه بود. خود (لا نهایه) را ذکر نمی کرد بلکه مصادیق را ذکر می کرد ولی از اینکه خود (لا نهایه) را ذکر کرده معلوم می شود که مفهوم مراد است و اگر مفهوم مراد باشد نقض وارد نیست. این، اشکالی است که مرحوم آقا جمال به مصنف گرفته است.

نکته: مراد از غیر محدود، غیر محدود بالفعل است نه غیر محدود بالقوه

توضیح عبارت

(و قال قوم انها طبیعه غیر محدوده و الاحری ان یکون هذا ان کان صفه لها صفه غیر خاصه)

(صفه) خبر کان است

(صفه غیر خاصه) خبر یکون است

(ان کان صفه لها): اشکال اول است.

(غیر محدود) صفت برای حرکت توسطیه نیست بلکه برای حرکت قطعیه است. حال بر فرض صفت برای حرکت قطعیه قائل شویم ولی صفت غیر خاصه است.

ص: ۶۹

(غیر خاصه) یعنی عرض عام باشد نه عرض خاص. و آوردن عرض عام در تعریف شی باعث می شود که تعریف مانع اغیار نشود.

(فغیر الحرکه ما هو کذلک کاللانهایه و الزمان)

توضیح این است که این صفت، غیر خاص است. در بین حرکتها چیزی را می یابیم که غیر محدود است.

نکته: هر صاحب کمّ متصل، غیر محدود است اما کم منفصل، به واحد منتهی می شود و لذا غیر محدود نیست بله اگر عدد را از طرف زیاده حساب کنی غیر محدود است ولی از طرف نقیصه محدود است و وقتی تقسیم کنی به طرف نقیصه تا واحد می روی و دیگر ادامه پیدا نمی کند.

قوله (و قیل انها) توضیح مطالب

تعریف سوم: حرکت، خروج از مساوات است.

این تعریف چون مبهم است لذا خود مصنف آن را توضیح می دهد.

توضیح: ابتدا شی ساکنی را فرض می کند که مساوات داشته باشد تا از این طریق، خروج از مساوات را بتواند توضیح دهد. چون خروج از مساوات، مقابل مساوات است لذا سکون را بر مساوات تطبیق می کند بعدا خروج از مساوات را توضیح می دهد.

می فرماید: شی ساکن را ملاحظه کنید که اوقاتی، روی این شی ساکن عبور می کند مثلا روز شنبه و یکشنبه و ...، این شی ثابت است ولی زمان، عبور می کند. این شی حرکت نمی کند پس این شی نسبت به تمام زمان هایی که برایش می گذرد مساوات دارد چون ساکن و ثابت است. این شی ساکن را با دو چیز می توان سنجید:

ص: ۷۰

۱ــ با اطرافش بسنجیم و بگوییم که همان حالتی که ابتداء نسبت به اطرافش داشت در چند روز بعد هم همان حالت را دارد مثلا مقابل و محاذی فلان شی است الان هم محاذی همان شی است چون حرکت نکرده است.

۲ــ یکبار با زمان می سنجیم و می گوییم نسبت به زمان هم مساوات دارد یعنی زمان ها عبور کردند و این، تغییر نکرده است. پس شیءِ ثابت، نسبت به زمان و اشیاء اطرافش مساوات دارد و مصنف آن را با زمان می سنجد ولی اگر با اجسام اطرافش هم بسنجی اشکال ندارد.

[نکته: مراد ما از زمان، حرکت اشیاءِ اطراف این شی ثابت نیست بلکه مراد حرکت فلك است. و کار خودش را انجام می دهد و زمان را تولید می کند این اشیاءِ اطراف، ساکن اند و ما اشیاء اطراف را ساکن می دانیم والا اگر اطراف، حرکت کنند این وضعی که این جسم ثابت داشته،عوض می شود. در فرضی که اشیاءِ اطراف ساکن باشد این شیءِ مورد نظر ما، مساوات دارد با اشیاء مورد نظر ما، حال اگر بخواهیم با زمان بسنجیم کاری به اشیاء اطراف نداریم چه اشیاء اطراف بخواهد عبور کند چه ساکن باشد. زمان عبور می کند و شی مورد نظر ما ساکن و ثابت است یعنی حالات مختلفی که در زمان به وجود می آید این حالات برای این شی نیست. این شی نسبت به زمان ها مساوات دارد. زمان ها که عبور می کنند تغییری در آن ایجاد نمی کنند].

پس مساوات به معنای این است که این امر (آن شی که ساکن فرض شدی) نسبت به همه زمانهایی که عبور می کند مساوی است. در مقابل آن، شیء متحرك است که از این مساوات خارج می شود یعنی اگر با اشیاء اطرافش بسنجی، آن مساوات را ندارد پس خارج از مساوات است و اگر با زمان بسنجی می بینی که آن مساوات را ندارد پس خارج از مساوات است مثل وجود ما در روز شنبه با وجود ما در روز یکشنبه فرق دارد. اما اگر موجود ثابت بودیم مثل عقول مساوات داریم و زمان در ما اثر نمی گذاشت و نمی توان گفت امروز، یك روز از عُمر عقل گذشت یا عقلی که یك ساله بود، دو ساله شد در موجودات ثابت، گذشت زمان، چیزی را عوض نمی کند چون در بستر زمان نیستند مثل چوبی که روی آب روان می افتد این چوب با روان شدن آب، روان می شود و من که کنار جوی آب ایستادم و آب روان را می بینیم آن آب روان در من اثر نمی گذارد. گذشت او در من تغییری ایجاد نمی کند. اما اگر من در داخل جوی آب بودم گذشت آن در من تغییری ایجاد می کرد. کسانی که داخل زمان هستند مثل آن چیزی هستند که روی آب است. گذشت زمان در آنها تغییر ایجاد می کند اما کسانی که بیرون از زمان هستند و مُشرف بر زمان اند گذشت زمان در آنها تغییری ایجاد نمی کند بر امر ثابت، هر چه زمان بگذرد عمرش زیاد نمی شود. پس شی ثابت، خروج از مساوات ندارد اما شی متحرك، خروج از مساوات دارد یعنی شی متحرك، امروزِ آن با فردایش فرق می کند لااقل یك روز به عمرش اضافه شده و به سمت پیری رفته. پس حرکت باعث می شود شیء متحرك از حالت مساواتی که نسبت به زمان داشت خارج شود و حالت مساوات نداشته باشد.

توضیح عبارت

(و قیل انه خروج عن المساوات)

ضمیر (انها) به حرکت بر می گردد.

(کانّ الثبات علی صفه واحده مساواه للامر بالقیاس الی کل وقت یمر علیه)

(للامر) ال در للامر عهد حضوری است یعنی همان امری که درباره آن بحث می کنیم.

توضیح (قیل) را با این عبارت بیان می کند.

الثبات: ثبات امری (ما کلمه امر را در تقدیر می گیریم) بر صفت واحده، مساوات همان امر است که این امر نسبت به تمام اوقاتی که بر آن عبور می کند مساوی است. این ثبات اقتضاء می کند که گذشت زمان در موجود ثابت اثر نگذارد و همان مساواتی را که داشته، داشته باشد.

مصنف، تعبیر به ثبات می کند و کلمه (سکون) را نمی آورد چون ثبات با سکون فرق دارد زیرا به موجود مادی، ساکن می گوییم اما به موجود مجرد، ساکن نمی گوییم چون سکون، عدم حرکت برای چیزی است که من شانه الحرکه است و مجردات قابلیت حرکت ندارند پس سکون بر آنها صدق نمی کند بلکه ثبات بر آنها صدق می کند. ثبات اعم از سکون است یعنی نه تنها ساکنها بلکه ثابت ها هم تساوی دارند. فقط آن چه که از تساوی خارج می شود متحرك است. اگر مصنف، سکون را ذکر می کرد اشکال نداشت ولی همه موارد را نگفته بود ولی مصنف ثابت را گفت چون مطلب در ثابت ها راحت تر فهمیده می شود اما در ساکن شاید بتوان اشکال مطرح کرد و تسامحی کرد و گفت که با گذشت زمان، ساکن تغییر می کند اما در ثابت نمی توان گفت که با گذشت زمان، تغییر می کند.

ص: ۷۲

(و ان الحركه لا تتساوی نسبه اجزائها و احوالها الشی فی ازمنه مختلفه)

(و احوالها) عطف تفسیر بر اجزائها است

(فی ازمنه مختلفه) یعنی در زمان های مختلف، نسبت احوال حرکت مساوی نیست یعنی این حرکتی که الان است با حرکتِ قبل و حرکتِ بعد فرق می کند چون متحرک، در این حالت، با حالت قبل و حالت بعد فرق می کند.

مراد از (الشی) می تواند اشیاء اطراف باشد و می تواند شی متحرک باشد ولی ظاهرا بلکه فوق ظاهرا مراد از شی، متحرک است. شاید اصلا نتوانیم مراد از شی را اشیاء اطراف این شی متحرک قرار بدهیم چون ایشان نمی گوید حالت متحرک نسبت به اشیاء عوض می شود بلکه می گوید حالت حرکت، نسبت به شی (یعنی متحرک) عوض می شود.

حالت حرکت نسبت به متحرک عوض می شود نه حالت متحرک نسبت به اشیاء اطرافش. آن هم صحیح است که شیئی که حرکت می کند حالتش نسبت به اشیا اطرافش عوض می شود ولی مصنف نمی گوید که متحرک، حالتش عوض می شود بلکه می فرماید، حرکت حالتش عوض می شود پس معلوم می شود که نسبت به شی متحرک، لحاظ می کند یعنی این شی متحرک، حالاتی دارد که اگر حرکت کند هر حالتی در «آنی» واقع می شود. حالت بعدی در «آن» بعدی و حالات مختلف در «آنات» مختلف و زمانهای مختلف می آید و این، خروج از مساوات است یعنی یک حالت برایش نیست. حالات مختلفی که از طریق زمان می آیند روی این، اثر می گذارند و این را مختلف الحال می کند. نه حالات مختلفی که از اشیاء اطراف برایش پیدا می شود. خود متحرک را با حرکت می سنجیم و با زمان، که مقدار حرکت است می سنجیم می گوییم این حرکت، در شی متحرک، تغییر و خروج از مساوات درست می کند و این را در بحث حرکت خواندید که شی متحرک در هر لحظه ای، حالتی دارد که غیر از حالتِ قبلش است و غیر ازحالتِ بعدش است و ما این شی متحرک را در آن حالت فرض می کنیم و از آن، ماهیت را انتزاع می کنیم مثلا- وقتی این شیء در کیف حرکت می کند یک کیف، الان دارد و یک کیف قبلا داشته و یک کیف بعدا پیدا می کند ما این را در این حالت که الان دارد ثابت فرض می کنیم و یک کیف از آن انتزاع می کنیم دوباره به سراغ حالت بعدی می رویم و در آنجا هم یک کیف انتزاع می کنیم و این کیفها را در کنار هم قرار می دهیم و می گوییم حرکت، در کیف حاصل شده. در مکان اینگونه است که وقتی داریم حرکت می کنیم الان که این قدم را برداشتیم، از قدم ما و نسبتی که به مکان داریم یک نسبت انتزاع می شود به نام إین. قدم بعدی دوباره نسبت دیگر انتزاع می شود یعنی إین بعدی. این إینها کنار هم قرار گرفته می شوند و گفته می شود که حرکت در إین کرد. پس ملاحظه می شود که در هر حرکتی ما حالات مختلف برای آن متحرک داریم که از هر حالتش می توانیم ماهیتی را که در حالت قبل وجود نداشته و در حالت بعد هم وجود ندارد انتزاع کنیم بنابراین در هر متحرکی، حالات مختلف داریم. این حالات مختلف یعنی خروج از مساوات. پس حرکت در یک شی متحرک، خروج از مساوات درست می کند یعنی باعث می شود که این متحرک، در آن مسافتی که حرکت می کند یکنواخت نباشد بلکه آن مسافت را عوض کند و در نتیجه ماهیت آن مسافت را (حال چه مسافت کمّ چه مسافت کیف چه مسافت جوهر باشد) عوض شود در حرکت جوهری مسافت، جوهر است در حرکت کیف، مسافت کیف است.

(فانه المتحرک فی کل آن له این آخر و المستحیل له فی کل آن کیف آخر)

دو مثال می زند یکی به إین و یکی مثال به کیف

متحرکِ در إین، در هر «آن» اینی دارد که غیر از إین قبل و غیر از إین بعد است. متحرک در کیف در هر حالی، کیفی دارد که غیر از کیف قبل و غیر از کیف بعد است.

اینکه می گوییم غیر از آن است یعنی از تساوی خارج می شود.

(و المستحیل) یعنی موجودی که متحول در کیف می شود در هر «آنی»، کیف دیگری دارد غیر ازکیفی که در «آنِ» بعد یا «آنِ» قبل دارد.

پس حرکت، به معنای یکنواختی مثلا در إین و کیف و امثال ذلک نیست بلکه به معنای اختلاف در إین و اختلاف در کیف و کم است. و اختلاف یعنی خروج از تساوی. پس حرکت یعنی خروج از تساوی.

بیان رد نظریه سوم در باب حرکت و بیان نظریه چهارم و رد آن ۹۱/۰۷/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۳ سطر ۱۳ (قوله و هذه رسوم)

موضوع: بیان رد نظریه سوم در باب حرکت و بیان نظریه چهارم و رد آن

این سه تعریف که ذکر کردیم رسم بودند و حدّ نبودند چون در بعضی تعریف ها فقط عرض خاصه (لحرکه هی الغیریه) ذکر شد و در بعضی تعریف ها (طبیعه غیر محدود) جنس با عرض خاصه ذکر شد. مصنف می فرماید این رسوم، رسومی است که بر اثر اضطرار تبیین شدند یعنی شخصی خواسته مطلب خود را افاده کند این تعریف ها را ارائه کرده و فرصت فکر کردن نداشته تا بتواند حدود این تعریف را ببینید تا ایرادی وارد نشود. به تعبیر دیگر این رسوم با دست پاچگی گفته شده نه با تأنی و تامل. لذا ضعیف اند و ما آنها را تضعیف نمی کنیم و همان حرفهایی که زدیم برای فهم ضعف آنها کافی است. از این سه تعریف دو مورد را مستقیما رد کرد یعنی لازم نیست ما خودمان مطلبی را در ردّ آن بگوییم اما تعریف سومی را رد نکرد حال باید ببینیم حرفهای گذشته چگونه در ردّ کردن نظریه سوم کافی است.

ص: ۷۴

نظریه سوم را یا به همان بیانی که نظریه دوم را رد کردیم رد می کنیم یا به بیانی که تعریف چهارمی را رد می کنیم رد می شود.

تعریف سومی این بود: که حرکت، خروج از مسافت است. تساوی حالات این شی نسبت به زمان که بر این شی عبور می

کند. قید (فی کلّ آن له این آخر) یعنی زمان از روی این جسم عبور می کند پس آفات مختلف برای این جسم حاصل می شود. إین حالت است و حالتش را در هر زمانی ملاحظه کنی می بینی غیر از حالتی است که در زمان قبل دارد پس زمان بر او عبور می کند با اختلاف حالات. این جسم را که حرکت اینی می کند در «آنات» مختلف فرض کنید. در هر «آنی» إین دیگر دارد یعنی اینی دارد که قبل از إین قبلش است و حالتش عوض شده ولی حالتی که با زمان مقایسه می شود یعنی گفته می شود (فی کل آن) إین را مختلف گرفتیم اما نه اینکه بگوییم إین مختلف است و توجه به زمان نکنیم بلکه توجه به زمان کردیم و گفتیم «فی کل آن» إینِ مختلف دارد. پس زمان را در آن عبور دادیم و در زمان های مختلف حالهای مختلف برایش دیدیم یعنی حالت تساوی نداشت بلکه حالت مختلف داشت پس خروج از مساوات داشت. در کیف هم همین طور است و جسمی که استحاله پیدا می کند (یعنی تبدّل کیفیت پیدا می کند) آن هم فی کل آن، له کیفٌ آخر است.

رد نظریه سوم: الان می خواهیم این تعریف را رد کنیم و در رد کردن می گوییم خروجی را که در تعریف آوردید آیا خروجی است که اعم از حرکت است یا مساوی با حرکت است چون خروج بر دو قسم است ۱ــ خروج تدریجی ۲ــ خروج دفعی. خود خروج، اعم از حرکت است و حرکت، خروج تدریجی است. اگر مراد شما از خروج، خروج تدریجی و دفعی باشد این که در تعریف حرکت آوردید اعم از حرکت می شود چون حرکت، فقط خروج تدریجی است نه اینکه تدریجی و دفعی با هم مراد باشد. اما اگر مراد از خروجی که در تعریف آوردید، خروج تدریجی باشد این کلمه ای که در تعریف حرکت آمده مطلق حرکت است.

ص: ۷۵

پس اگر کلمه خروج اعم از حرکت باشد اشکالی که بر تعریف دوم وارد کردیم وارد می شود که تعریف شما مانع اغیار نیست چون اعم را در تعریف ذکر کردید و اعم، شامل حرکت و غیر حرکت می شود. و اگر غیر داخل در تعریف شد مانع اغیار نمی شود و اگر مراد از خروج، خروجی باشد که مرادف با حرکت است اشکالی که بعدا بر تعریف چهارم وارد می کنیم، وارد می شود. چون شی را به مرادفش تعریف کردید و شی نباید به مرادفش تعریف شود باید تعریفی شود که در این تعریف، جنس یا ما هو بمنزله الجنس آمده باشد. مرادف، جای جنس یا ما هو بمنزله الجنس را نمی گیرد و شما حرکت را به خروجی که مرادف با خود حرکت است تعریف می کنید پس تعریف، صحیح نیست حتی اگر رسمی هم باشد.

توضیح عبارت

(و هذه رسوم انما دیا الیها الاضطرار و ضیق المجال)

این تعاریف، ما را (یا گوینده را) دعوت کرد به سمت خودش از باب اضطرار و وقت تنگی (کنایه از اینکه فرصتِ تامل پیدا نکردند و اگر فرصت داشتند تامل در این تعریفها نداشتند)

(و لا حاجه بنا الی التطویل فی ابطالها و مناقضتها)

ما احتیاج نداریم که طولانی بحث کنیم و در بحث، خود اینها را ابطال کنیم و خدشه ای را که در مورد دلیل است وارد کنیم. مناقضه یعنی به خود دلیل بپردازیم و دلیل را باطل کنیم اما معارضه یعنی دلیل در عَرض دلیل دیگر بیاوریم حال چه مقدمات دلیل مخالف را رد کنیم یا رد نکنیم.

ص: ۷۶

(فان الذهن السلیم یکفیه فی تزییفها ما قلناه)

یعنی تضعیف این رسوم، فرض سلیم را کافی است آن چه که ما قبلاً گفتیم که در تعریف اول و دوم صریحا گفتیم و در تعریف سوم غیر صریح گفتیم.

و اما ما قیل توضیح مطالب

تعریف چهارم: حرکت، زوال از حالتی به حالتی یا سلوک از قوه به فعل است.

در تعریف چهارم، دو تعبیر آمده ۱ــ زوال ۲ــ سلوک. گفته شد که حرکت، زوال حالتی است به حالت دیگر یعنی حالتی از حالات متحرک عوض می شود و حالت جدیدی به جای آن می آید. این عوض شدن حالت و زوال حالت را حرکت می گوییم. مثلا حالت اولی ما نسبت داشتن به این مکان است وقتی راه می رویم، آن حالت یعنی نسبت به مکان، باطل می شود و حالت جدید (یعنی نسبت به مکان دوم) پیدا می شود و حالت قبل از بین می رود. پس زوال متحرک از حالی به حالت دیگر اتفاق می افتد این زوال را حرکت می گوییم.

تعبیر بعدی، سلوک قوه الی فعل است. متحرک از قوه سلوک می کند به سمت فعلیت، گاهی می گوییم از قوه به فعلیت می رود گاهی می گوییم سلوک می کند به سمت فعلیت، یعنی مسیر بین قوه و فعل را طی می کند تا از قوه خارج شود و به فعل واصل شود.

مصنف می فرماید این دو تعریف باطل است زیرا تعریف کرده حرکت به مرادفش است در حالی که در تعریف لازم است جنس یا ما هو بمنزله الجنس را بیان کنیم. گاهی جنس ذکر می شود و گاهی دسترسی به جنس نداریم و ما هو بمنزله الجنس که لفظ عام است ذکر می کنیم. در هر دو صورت یک تعریف رسمی ارائه می شود اما در تعریف شما نه جنس و نه ما هو بمنزله الجنس بیان شده بلکه مرادف ذکر شده و این تعریف، نه تعریف حدی است نه تعریف رسمی است بلکه تعریفی است باطل. نمی خواهیم بگوییم که دور لازم می آید اگر در تعریف حرکت، خود حرکت یا مشتقات حرکت را اخذ می کردند دور بود اما اخذ نشده لذا دور لازم نمی آید بلکه تعریفِ مرادف به مرادف شده و باید از قانون تعریف تبعیت کند و از لفظ عام استفاده کند حال آن لفظ عام چه جنس باشد چه ما هو بمنزله الجنس باشد. ولی مرادف نباید باشد چون این قانون تعریف رعایت نشده، لذا تعریف چهارم، باطل می شود.

ص: ۷۷

نکته مهم: مصنف برای اثبات اینکه زوال حالت یا سلوک من القوه مرادف حرکت هستند بیان می کند بیانی که در بسیاری از اصطلاحات این را بیان می کند و تذکر می دهد.

رسم مصنف این است که بعضی اصطلاحات را که دارای تطورند یعنی ابتدا این اصطلاح رایج نبوده بلکه معنای دیگری رایج بوده و متحول به معنای دوم شده تا بالاخره مستقر به این اصطلاح شد، این تطورات را ذکر می کند مثلا قوه در ابتدا به چه معنی بود و بعدا چه شد و در پایان، قوه بر امکان استعدادیحمل شد. مراحلی که طی شده تا قوه به معنای امکان استعدادی مستقر شده را ذکر می کند.

اینجا هم همین کار را می کند و می گوید حرکت و زوال در ابتدا برای استبدال مکان، وضع شده بود یعنی در عُرفِ اولیه، اگر چیزی، مکانش را تبدیل می کرد گفته می شود که حرکت کرد. بعدا نسبت به بعضی از حالات دیگر تعمیم داده شد یعنی تبدیلِ مکانِ تنها را حرکت نگفتند بلکه تبدیل کیفیت و کمیت و وضع هم حرکت نامیده شد. اگر موجودی مکانش را تبدیل می کرد می گفتند حرکت کرد و اگر موجودی کیفش تغییر می داد (مثلاـ رنگش زرد بود الان سبز می شود) می گویند حرکت کرد و اگر موجودی کمیتش را تغییر می داد (مثلا لاغر بود و چاق شد یا رشد نداشت و رشد کرد) می گویند حرکت کرد. یا فرض کن این دیوار سمت راست شخصی قرار گرفت و او چرخید و این دیوار در سمت چپ او قرار گرفت یعنی وضع خودش را تبدیل کرد. به همه اینها حرکت گفته می شود پس معنای اولی حرکت، استبدال مکان بود ولی حرکت به این معنی باقی نماند و تعمیم داده شد و به هر استبدال در مکانِ دیگر هم حرکت گفته شد.

ص: ۷۸

همین تحول، در سلوک و در زوال من حالٍ اتفاق افتاده یعنی هر اتفاقی که برای حرکت افتاده برای این دو لفظ هم افتاد. این دو لفظ در ابتدا زوال حالتی را که مکان باشد یا زوال قوه ای را که مربوط به مکان باشد افاده می کردند بعدا کم کم تعمیم داده شدند و زوال حالتی را که مکان یا کیف یا کم یا وضع باشد را افاده کردند. سلوک از قوه ای که مربوط به مکان و کیف و کم و وضع است همه را شامل شدند. همان معنای محدودی که برای حرکت بود و بعدا تعمیم داده شد همان معنای محدود برای سلوک و زوال بود و بعدا تعمیم داده شدند یعنی این دو معنی پا به پای حرکت آمدند. وقتی معنای حرکت، محدود بود معنای اینها هم محدود بود و وقتی معنای حرکت، وسیع شد معنای اینها هم وسیع شد.

توضیح عبارت

(و اما ما قیل فی حد الحرکه انها زوال من حال الی حال او سلوک قوه الی فعل فذلک غلط)

این تعریف غلط است

(لان نسبه الزوال و السلوک الی الحرکه لیس کنسبه الجنس او ما یشبه الجنس)

شما باید چیزی را که جنس حرکت است یا شبیه حرکت است در تعریف بیاوری در حالی که مرادف را آوردی. این تعبیری که کردیم در آن، نسبت هم رعایت شده. ایشان می گوید «نسبه زوال و سلوک الی الحرکه» ما باید سلوک را جنس حرکت بگیریم. الان ما کلمه «جنس» را به حرکت اضافه کردیم و گفتیم «جنس حرکت» که اضافه، خودش یک نسبت است. همیشه آن عامّی که بعد از معرَّف ذکر می شود نسبت به معرِّف داده می شود حال یا نسبت جنس به معرَّف است یا نسبت شبیه الجنس به معرَّف است. (مثلا وقتی شما حیوان را در تعریف انسان ذکر می کنید حیوان را به انسان نسبت می دهید یا به عنوان اینکه این حیوان، جنس انسان است «کلمه جنس را به انسان اضافه کردیم» یا به عنوان اینکه شبیه جنس انسان است) همیشه در تعریف، آن عام را به معرَّف نسبت می دهند و اضافه می کنند یا به عنوان جنس یا به عنوان شبیه الجنس. شما در اینجا زوال و سلوک را به حرکت اضافه کردید. اما آیا جنس برای حرکت است. یا شبیه الجنس است. مرادف بودن کافی نیست ولی شما در این تعریف مرادف را به حرکت نسبت دادید در حالی که مرادف نمی تواند معرِّف باشد.

ص: ۷۹

(بل کنسبه الالفاظ المرادفه ایاها)

مثل نسبت الفاظی است که مرادف با حرکت هستند یعنی در تعریف حرکت، مرادف را به حرکت نسبت دادید در حالی که باید یا جنس یا شبیه، جنس را به حرکت نسبت دهید.

(اذ هاتان اللفظتان و لفظه الحرکه وضعت اولا لاستبدال المکان)

چرا این دو (سلوک من القوه و زوال فی الحال) مرادف با حرکتند.

(اذ) دلیل ترادف و تعلیل آن است.

(هاتان اللفظتان) یعنی (سلوک من القوه و زوال من حال) و (لفظه الحرکه). و آن دو لفظ یکسان هستند. یعنی در جایی که برای مکان بودند هر سه برای مکان بودند وقتی توسعه داده شدند همه توسعه داده می شوند. پس دائما در حال ترادف بودند.

(ثم نقلت الی الاحوال)

مراد از احوال یعنی استبدال احوال.

بیان تقسیم حرکت به حرکت قطعیه و حرکت توسطیه ۹۱/۰۷/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۳ سطر ۱۸قوله (و مما یجب)

موضوع: بیان تقسیم حرکت به حرکت قطعیه و حرکت توسطیه

بعد از تعریف حرکت، حرکت را تقسیم به حرکت قطعیه و حرکت توسطیه می کند. البته به لحاظ مسافت، حرکت را می توان به إین، کیف و کم تقسیم کرد ولی الان، اینگونه تقسیمها مراد نیست. مراد ما تقسیمی است که مربوط به خود حرکت است به لحاظ خودش.

۱ــ حرکت قطعیه، که در خارج موجود نیست و وجودش در ذهن است.

۲ــ حرکت توسطیه که در خارج موجود است.

ما باید حرکت قطعیه و توسطیه را توضیح دهیم و بیان کنیم که حرکت قطعیه در ذهن است و حرکت توسطیه در خارج موجود است و حکم به بساطت آن و اجزاء نداشتن آن کنیم.

ص: ۸۰

مصنف دراین عبارت ابتدا می فرماید که اگر ما آنچه را که از تعریف حرکت واجب است بدانیم (مفهومی را که واقعا مفهوم حرکت است بدست آورده باشیم) در این حالت ملاحظه می کنیم این مفهوم به دو معنی لحاظ می شود.

یک معنا که در خارج موجود است و از آن تعبیر به حرکت توسطیه می کنیم.

و یک معنا که در خارج موجود نیست و از آن تعبیر به حرکت قطعیه می کنیم.

در حرکت قطعیه، بیان می کند که این حرکت چیست؟ و جای آن در کجاست؟ می فرماید در ذهن است و در خارج نیست. هم بودنِ در ذهن و هم نبودنِ در خارج را بیان می کند.

توضیح عبارت

(و مما یحب ان تعلم فی هذا الموضع)

بعد از اینکه حرکت را شناختی واجب است که اقسامش را هم بشناسی.

روشن است که شناخت اقسام بعد از شناخت مقسم است.

(ان الحرکه اذا حصل من امرها ما یجب ان یفهم کان مفهومها اسماً لمعنین)

اگر از امر حرکت و شان حرکت آنچه که واجب است فهمیده شود حاصل گردد یعنی مفهوم درست و مطابق با مصداق فهمیده شود در این صورت، مفهوم حرکت را می یابی که اسم برای دو معنی است و بر دو معنی اطلاق می شود که هر یک از این دو معنی، مصداقی دارند.

(احدهما لا یجوزان ان یحصل بالفعل قائما فی الاعیان)

یکی از آن دو معنی این است که جایز نیست که در اعیان (در خارج) قائم باشد و موجود باشد. بالفعل حاصل نمی شود اما بالقوه حاصل است. قبل از اینکه شروع شود می گوییم هست، ولی وقتی شروع به حاصل شدن کرد می بینیم که یک موجود فراری است و قائم نیست یعنی باقی نمی ماند.

ص: ۸۱

(و الاخر یجوزان یحصل فی الاعیان)

تعبیر به «یجوز» کرده یعنی اگر واقع شود، در اعیان است ولی وقوعش امر واجبی نیست بلکه ممکن است، وجود جایز است واقع شود پس جایز است که فی الاعیان باشد پس کلمه (یجوز) قید برای (یحصل) شد نه برای (فی الاعیان) یعنی (فی الاعیان) بودنش برای (یحصل) است اما حصولش جایز است. حال اگر حصول جایز، تحقق یافت، (فی الاعیان) را خواهد بود.

معنای دیگر: (یجوز) قید (فی الاعیان) باشد یعنی یجوزان یحصل فی الاعیان کما یجوز ان یحصل فی الاذهان.

(بالفعل در خارج نیست) یعنی شما نمی توانی حرکت قطعیه را در خارج موجود ببینی اما جزء حرکت قطعیه، در خارج است ولی جزء حرکت که حرکت نمی باشد. اما میتواند باشد به این نحو که اجزائش پشت سر هم بیاید.

قوله (فان الحرکه) توضیح مطالب

مصنف از اینجا بیان حرکت قطعیه می کند. این حرکت را طوری معنی می کند که وجود ذهنی آن روشن می شود چون این حرکت در خارج وجو د ندارد لذا وجود خارجی آن را تبیین نمی کند.

تعریف حرکت قطعیه: حرکت قطعیه امری است متصل و مستمر که برای موجودِ متحرکِ بین المبدا و المنتهی تعقل می شود.

یعنی عقل و ذهن ما این امر متصل را برای موجودی که متحرک بین المبدا و المنتهی است در نظر می گیرد ولی در خارج برای این موجود، امر متصلی نیست بلکه اجزاءِ این امر متصل به تسامح یافت می شود. (چرا تسامح گفتیم، چون هر جزئی را می توان به گذشته و آینده تقسیم کرد، و جزء وسط را می توان به گذشته و آینده تقسم کردتا جایی که جزء حال هم نداریم پس آنچه است زمان گذشته یا آینده است یعنی ذره ای از زمانی که بتوانیم جدا کنیم و بگوییم زمان حال است، نداریم. ولی در ادبیات، زمان حال داریم چون ادبیات با عرف سر و کار دارد یعنی می گوید الان زمان حال است و آن را تجزیه نمی کند تا اجزاء گذشته و آینده در آن پیدا شود).

ص: ۸۲

سوال: آیا زمان از اعدام تشکیل شده است؟

جواب: از چیزهایی تشکیل شده که معدوم می شوند و موجود می شوند اما نمی توانیم موجودیت آنها را تحفظ کنیم. اما موجود پایدار نیستند موجودِ گذرا هستند ما اصل پایدار بودن را رد می کنیم اما اصل وجود را رد نمی کنیم. می گوییم این مجموعه در خارج موجود نیست نه اینکه معدوم است. موجود نیست یعنی این مجموعه، قائم در خارج نیست بلکه عبور می کند و می رود.

پس حرکت قطعیه عبارتست از امر متصلی که تعقل می شود (نه امر متصلی که در خارج یافت می شود). برای متحرک من المبدأ و المنتهی امری را تعقل می کنی که در تعقل شما است و در خارج نیست.

اما چرا در خارج نیست؟ ما متحرک را در سه حالت لحاظ می کنیم: ۱ــ فی المبدأ ۲ــ فی المنتهی ۳ــ بین المبدأ و المنتهی. غیر از این سه حالت، برای متحرک حالت دیگر نداریم. هر سه حالت را بررسی می کنیم.

در حالی که متحرک در مبدأ است روشن است که حرکت قطعیه نیست چون هنوز حرکت شروع نشده. مصنف این فرض را از شدت وضوح بیان نمی کند چون وقتی متحرک در مبدأ است حرکت قطعیه وجود خارجی ندارد. اما وقتی که بین المبدأ و المنتهی است این مجموعه (حرکت قطعیه) وجود ندارد. بله گذر کردن یا به تعبیر ما، تکان خوردن است و گفتیم حرکت عبارتست از کمال اولی که این، بین المبدأ و المنتهی موجود نیست.

حالت سوم که به منتهی رسیده، حرکت موجود است و گمان می شود که موجود است ولی وقتی برمی گردیم می بینیم موجود نیست پس یک نوع حصولی دارد غیر از حصول اشیا دیگر. یعنی می گوییم حرکت، انجام شده و حاصل شده ولی وقتی برمی گردیم می بینیم موجود نیست پس یک نحوه حصول است که با حصولهای دیگر فرق دارد پس اگر بخواهیم بگوییم حرکت قطعیه در خارج حاصل است باید بگوییم وقتی به منتهی رسیده است حاصل است ولی اگر به دقت نگاه کنیم می بینیم در آنجا هم موجود نیست. پس در هر سه حالت، حرکت قطعیه موجود نیست. اما در ذهن موجود است که توضیح آن را در ادامه می دهیم.

ص: ۸۳

توضیح مطالب

(فان الحرکه)

شروع به بیان حرکت قطعیه است.

(ان عنی بها الامر المتصل المعقول للتحرک من المبدا و المنتهی)

نسخه بهتر: للمتحرک بین المبدا و المنتهی است.

یعنی اگر قصد شود به این حرکت، امری که متصل است و تعقل می شود برای متحرکِ بین المبدا و المنتهی («بین المبدا و المنتهی» ظرف تحرک است نه تعقل، نگو بین المبدا او المنتهی تعقل می شود بلکه بگو برای موجودی که متحرک بین المبدا و المنتهی است تعقل می کنی)

حرکت قطعیه حرکتی است که در آن، امری قطع می شود یعنی طی می شود حال یا مسافتی که مکان است یا مسافتی که کم و کیف است حاصل میشود.

(فذلک لا یحصل البته للمتحرک و هو بین المبدا و المنتهی)

(واو) در (و هو بین المبدا) حالیه است.

(فذلک): اینچنین امر متصلی است که اسمش حرکت قطعیه است البته حاصل نمی شود برای متحرک در دو حالت ۱_ در مبدأ، که این حالت را مصنف نگفته چون روشن است که حرکت را شروع نکرده. ۲_ در حالی که این شخص بین المبدأ و المنتهی است. این امر متصل، حاصل شده است.

(بل انما یظنّ انه قد حصل نحوا من الحصول اذا کان المتحرک عند المنتهی)

حالت سوم را می گوید: وقتی که متحرک به منتهی می رسد به نظر عُرفی می گویند حاصل شد است.

(انه قد حصل نحواً من الحصول) یعنی یک نوع حصولی که غیر از حصولهای رایج است یعنی حصول گذرا نه حصول واقعی.

ص: ۸۴

(اذا کـان) ظرف برای یظن است (می توان برای حصـل هم قرار داد) یعنی وقتی متحرک عنـد المنتهی است گمان می شود که یک نحوه از حصول دارد.

(و هناک یکون هذا المتصل المعقول قد بطل من حیث الوجود)

تا اینجا با نظر عرفی گفت الان با دقت فلسفی می گوید.

(هنـاک) یعنی: وقتی متحرک در منتهی است این متصـلی که تعقل شـده بود باطل شـده اما از حیث وجود خارجی باطل شـده ولی در وجود ذهن موجـود است چـون حرکت، بین المبـدأ و المنتهی است و این قـدمها در ذهن موجـود است ولو در خـارج نیست).

(فکیف یکون له حصول فی الوجود)

اگر باطـل شـد چگونه برای این امر متصـل در وجود و خـارج، حصول حقیقی است. حصول حقیقی در مقابل نحوا من الوجود است که در خط قبل بوده.

(بل هذا الامر بالحقیقه مما لا ذا ت له فانه فی الاعیان)

این امر متصل معقول که اسـمش حرکت قطعی بود در حقیقت، ذاتی که در خارج قائم باشـد ندارد بلکه گذرا در اعیان است. ذاتی هست ولی ذاتی که قائم در اعیان باشد ندارد.

ضمیر (له) به امر متصل برمی گردد.

قوله (وانما ترتسم)

از اینجا وجود ذهنی را توضیح می دهد.

مصنف دو بیان دارد. ۱ــ انما تر تسم فی الخیال ۲ــ او یر تسم فی الخیـال هر دو در خیال است. اما فرق این دو را در ادامه می گوییم.

ابتدا توضیح را طوری می گوییم که فرق روشن نشود.

ص: ۸۵

متحرك در لحظه اول، به مکانی که دارد طی می کند نسبتی دارد. در لحظه دوم به مکان دیگر نسبت دارد. در لحظه سوم به مکان سوم نسبت دارد. این نسبتها یکی پس از دیگری حاصل می شوند و زائل می شوند ولی در ذهن ما این نسبتها پشت سر هم قرار می گیرند وقتی پشت سر هم قرار گرفتند مجموعه نسبتهایی که ردیف هم هستند در ذهن ما حاصل می شوند که این مجموعه را ما عین واحد و حرکت واحد می نامیم در حالی که عین متعدد است چون هر نسبتی خودش یک عین است. این عیون متعدد و نسبتهای متعدد را به هم متصل می کنیم و در ردیف هم در ذهن خودمان می آوریم و می گوییم این عین واحد، موجود است اما واحد علی سبیل الاتصال است یعنی کثیری که به هم متصل شدند. که ذهن ما نسبت اول را از دست نداد و نسبت اول را به نسبت دوم چسباند و این دو نسبت را از دست نداد و نسبت سوم را به آن دو نسبت چسباند و هکذا نسبتها به هم چسبیدند و عین واحد و حرکت واحد درست کردند.

[سوال: مراد از ذهن چیست؟

جواب: مراد از ذهن، اعم از اینکه خیال باشد یا غیر خیال. ذهن یعنی صفحه نفس، چه حس مشترک باشد چه خیال باشد چه قوه عاقله باشد نسبت در خارج نیست در صفحه ذهن است اگرچه مصنف می گوید خیال ولی بعدا خودش تعبیر به ذهن می کند. و در انجا که تعبیر به ذهن می کند می گوییم سواذ کان خیالا او غیر خیال].

ص: ۸۶

[سوال: چرا مجموعه نسبت ها را حرکت می نامیم؟ مجموعه نسبت ها اُیُون (إین ها) هستند و إین که حرکت نیست، حرکت امری است که هم در إین هم در کیف هم در کم حاصل می شود. خود إین را نباید حرکت بگیریم. إین را باید محل صنف حرکت بگیری و بگویی حرکت در إین است نه اینکه حرکت، خود إین است. حرکت در این نسبتها نه این که حرکت، خود این نسبتها است.

جواب: ما می خواهیم این نسبتهایی را که در خارج واقع می شوند را در ذهن خود بیاوریم و آنها را ردیف کنیم. خود نسبتها در ذهن نمی آید صورت نسبتها می آید. خود نسبتها در خارج حادث و زائل می شوند. در همه تعقلات اینگونه است که خودش نمی آید بلکه صورت آن می آید. این صورتها را ردیف می کنی و وقتی این صورتها ردیف می شوند یعنی در این صورتها ی متصل به هم، شما حرکت را می یابی نه اینکه خود این صورتها، حرکت باشند. امر متصل را شما در این صورتهای پیوسته به هم می یابی. اسم آن امر متصل را حرکت می گذاریم. یعنی انتقال از صورتی به صورت دیگر یا از نسبتی به نسبت دیگر، این انتقال در ذهن حفظ می شود. ولو تعبیر به صورت یا نسبت کردیم ولی مراد اصلی این است که انتقالی که آن متحرک در این نسبتها داشت، این انتقال در صورتهای این نسبت، محفوظ می ماند و آن انتقالی که بین این صورتها انجام می شود، آن را حرکت می گوییم. آن وقت این صورتها و این نسبتها را در خارج نداری لذا انتقال را در خارج نمی توانی موجود بگیری. این صورتها را که در ذهن حفظ می کنی انتقال را می توانی در ذهن داشته باشی. در خارج، انتقالی که مجموعه باشد نیست].

ص: ۸۷

بیان دیگر این است که متحرک را ملاحظه می کنیم بدون اینکه توجه به نسبتی که این متحرک به مکان یا به مسافت دارد کنیم. خود متحرک را در نظر می گیریم و از آن صورتی انتزاع می کنیم سپس این متحرک در مکان بعدی می آید. از این متحرک در مکان بعدی هم صورت می گیریم. نه اینکه از نسبت آن، بلکه از خودش صورت می گیریم. در فرض بعدی هم همینطور است. آن وقت این صورتها را ردیف می کنیم انتقال به این صورتها، حرکت می شود و امر متصلی است که در ذهن موجود است نه در خارج.

مرحوم آقا جمال فرق این دو عبارت را بیان کرده که فرق اول را قبول می کند و فرق دوم را قبول نمی کند.

فرق اول: در فرض اول نسبتها را ملاحظه کردیم و از نسبتها صورت گرفتیم.

در فرض دوم، متحرک را ملاحظه کردیم و از متحرک صورت گرفتیم. آن وقت این صورتها را در هر دو حال در ذهن ردیف کردیم و انتقال بین این صورتها لحاظ شد و حرکت حاصل شد. این مجموعه انتقالات در ذهن ما موجودند یعنی انتقال اول هنوز در ذهن ما از بین نرفته انتقال دوم و سوم و ... می آید که به آن حرکت می گوییم.

به عبارت کتاب دقت شود که آمده (انما ترتسم فی الخیال لان صورته قائمه فی الذهن بسبب نسبه المتحرک) که کلمه «نسبت» آمده اما در خط بعدی می گوید (او یرتسم فی الخیال لان صوره المتحرک) که کلمه «صورت» بکار برده و «نسبت» به کار نبرده).

فرق دوم: این است (که این فرق در جلسه بعدی بیان شد) که (مرحوم آقا جمال به آن اشاره می کند و قبول نمی کند) در عبارت اول صورت واحدی لحاظ می شود که این صورت واحد، نسبتهای مختلف دارد.

در عبارت دوم، صورتهای مختلفی کنار هم می آیند و بعدا بمنزله متصل به حساب می آیند. در عبارت اول که گفته (لان صورته قائمه فی الذهن بسبب نسبه المتحرک) یعنی نسبتها متحرک می شود و یک صورت با نسبتهای متعدد لحاظ می شود.

اما در عبارت دوم، چندین صورت کنار هم قرار می گیرند نه یک صورت. نسبتها هم لحاظ می شوند ولی صورت نسبتها نیست، صورت خود متحرک است.

سپس در یک عبارت، صورت واحدی را که با نسبتهای مختلف، متعدد می شود لحاظ کرده و در عبارت بعدی، صورتهایی که واقعا متعددند لحاظ کرده است. مرحوم آقا جمال فقط می فرماید این فرق مقبول نیست.

بیان ترسیم حرکت قطعیه در ذهن ۹۱/۰۷/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۸۴ سطر ۴ قوله (و انما ترتسم)

موضوع: بیان ترسیم حرکت قطعیه در ذهن

بحث در تقسیم حرکت به حرکت قطعیه و توسطیه بود. در حرکت توسطیه «کون بین المبدا و المنتهی» مطرح است که در تمام قطعاتی که طی می کند این «کون» برایش حاصل است. قرب و بعد به مبدأ و نسبت داشتن به حدّی دون حدی، در حرکت توسطیه ملاحظه نمی شود. در حرکت قطعیه این تغییر ملاحظه می شود. قدم هایی که برای طی کردن مسافت بر می داریم، مجموع این قدمها را حرکت می گوییم و هر کدام را جزء حرکت می گوییم. همان طور که توجه می شود در حرکت قطعیه، نسبت متحرک به مکان ثابت نیست و عوض می شود. مصنف فرمود این حرکت در خارج موجد نیست زیرا قبل از اینکه شروع کنیم این حرکت را نداریم. در میانه و وسط هم آنچه حاصل است اجزاء این حرکت است نه خود حرکت. حرکت مرکب از اجزاء است. در آخر که به منتهی می رسیم اجزاء حاصل شدند و می توانیم بگوییم که الان، حرکت حاصل شد اما نحوه حصول حرکت با نحوه حصول چیزهای دیگر فرق می کند. چیزهای دیگر حاصل شدند به طوری که هنوز هم هستند اما حرکت، حاصل شده در حالی که نیست. تدریجا آمد و تدریجا از بین رفت. وقتی به آخر رسیدیم هیچ چیز از این حرکت نداشتیم ولی در عین حال می توان گفت به نحوی حاصل شد البته به نحو وجود خودش نه به نحو وجود موجودات ثابت.

ص: ۸۹

سپس مصنف فرمود که حرکت قطعیه فقط در ذهن ترسیم می شود و در خارج وجود ندارد.

توضیح ترسیم حرکت قطعیه در ذهن:

در یک لحظه ما متحرک را به یک مکانی نسبت می دهیم. در لحظه بعد او را به مکان بعدی نسبت می دهیم. این دو نسبتها، صورتی در ذهن ما بوجود می آورند که این صورتها به هم متصلند یعنی ما از نسبت اول صورتی می گیریم از نسبت دوم، صورت دیگر می گیریم. این نسبتها در خارج منتفی شدند ولی صورتشان در ذهن باقی می ماند. صورتهای باقیمانده، کنار هم جمع می شوند مجموعه ی اجزاء را در ذهن تشکیل می دهند در حالی که از بین نرفتند. مجموعه اجزاء حرکت بودند پس اجزاء در ذهن از بین نمی روند و در ذهن هست اما در خارج نیست.

در نسخه ما با کلمه (او) و در بعضی نسخ با کلمه (واو) دوباره تکرار می کند که این حرکت قطعیه در خیال مرتسم می شود و نقش می بندد. آن وقت جای سوال دارد که چه فرقی است بین این دو عبارت که در خط ۴ و ۵ آمده. در هر دو می گوید که صورت حرکت در ذهن حاصل می شود یک فرق را در جلسه قبل گفتیم و آن فرق این بود که در صورت اول، صورت علمیه نسبتها کنار هم جمع می شدند اما در بیان دوم، صورت علمیه متحرکها کنار هم جمع می شدند.

توضیح بیان دوم این است که حس، متحرک را در یکی از این مکانها و حدود می یابد. از متحرک صورت می گیرد وقتی متحرک وارد حدّ بعدی مسافت می شود. باز، حس صورت دوم می گیرد. در خود حسّ، صورت قبلی باقی نمی ماند ولی این صورت از حس وارد خیال می شود و در خیال واقع است. صورت دوم که وارد حس شد باز منتقل به خیال می شود و در خیال باقی می ماند. این صورتها در کنار هم قرار می گیرند مجموعه آنها، حرکت قطعیه را در ذهن ما تشکیل می دهند پس تفاوتی که بین کلام اول و کلام دوم است همین است که در هر دو بیان می کند که صورت در ذهن می آید ولی در یکی بیان می کند که صورتِ نسبتِ متحرک به مکاناست. و در یکی بیان می کند که صورتِ خود متحرکاست. این صورتها وقتی کنار هم جمع می شوند واحد متصلی را در ذهن ما ایجاد می کند که آن واحد متصل یا صورت مستمر نسبتها است یا صورت مستمر متحرک است هر دو صحیح است منتهی در وقتی که صورت متحرک را می خواهد ملاحظه کند و وارد ذهن کند قید می آورد. این طور نیست که صورت متحرک فقط خالیا و خالصا در ذهن بیاید والا صورت بعدی با صورت قبلی هیچ فرقی نمی کند و نمی توان گفت صورت دومی آمد. بلکه صورت دومی منطبق بر اولی می شود و همان صورت اولی می شود. پس باید یک قیدی هم اضافه شود که ما صورت متحرک را می بینیم در حالی که در این مکان هستیم. مکانی که قربش تا مبدا این اندازه است و بُعدش از منتهی این اندازه است. مرتبه بعدی که او را می بینیم (یعنی متحرک را می بینیم) در حالی است که در مکانِ بَعد است که قربش از مبدأ کم شده و به سمت بُعد رفته و بُعدش به منتهی کم شده و به سمت قرب رفته است یعنی در حالت اول که می بینیم، صورت متحرک است در حالی که در حدی از حدود مکان است. در حدّ خاصی از قرب و بعد به مبدأ و منتهی است. در حال دوم که همین صورت متحرک را می بینیم در حالی است که در حدّ دیگری از مکان است و در حدّ دیگری از قرب و بعد به مبدا و منتهی است. خود متحرک به تنهایی نیست. بلکه متحرکی است که در فلان حد است. و بعد هم متحرکی است که در فلان حد دیگر است اینکه ما متحرک را در حدود مختلف می بینیم صورتهای مختلف درست می شود والا خود متحرک با قطع نظر از آن حدی که در آن است مختلف نیست و صورتهای مختلف درست نمی کند. اینکه می گوییم صورت اول، صورت دوم، صورت سوم و بعدا هم این صورتها را کنار هم جمع می کنیم به خاطر این است که متحرک را خالصا ندیدیم بلکه با توجه به حدّ دیدیم. ولی اسمی از نسبت نمی بریم چون نسبت همان بیان اول است اما در بیان دوم گفته می شود: متحرک فی حدّ کذا، یعنی از نسبتها صورت نمی گیریم. از خود متحرک صورت می

گیریم ولو این متحرکی که از آن صورت گرفتیم دارای نسبتی است ولی ما صورت نسبت را لحاظ نمی کنیم خود متحرک که منسوب است را لحاظ می کنیم. فرق است بین اینکه صورت را از نسبت بگیریم یا صورت را از منسوب بگیریم. در بیان اول، صورت را از نسبت می گیرد و در بیان دوم، صورت را از منسوب می گیرد.

ص: ۹۰

منسوب الیه را کار نداریم چون منسوب الیه، حرکت نیست بلکه مسافتِ حرکت است و خود منسوب الیه را که مکان یا کیف یا هر چه که هست اگر ملاحظه کنی از داخل آن، حرکت در نمی آید. متحرك و نسبتِ متحرك باید لحاظ شود.

توضیح عبارت

(و انما ترتسم فی الخیال)

گفتیم که حرکت قطعیه دارای ذاتی که در خارج قائم باشد نیست. حال می گوید این حرکت فقط در خیال رسم می شود.

(ترتسم) مونث آورده به اعتبار حرکت. والا در جمله قبل، (هذا الامر) گفته که مذکر است. اگر مذکر (یرتسم) می گفت به (هذا الامر) ارجاعش می دادیم.

در خط بعد که (یرتسم) آمده به (هذا الامر) بر می گردانیم. ولی فرق ندارد که مذکر باشد یا مونث باشد هر دو صحیح است.

ترجمه: این حرکت در خیال مرتسم می شود و نقش می بندد.

(لان صورته قائمه فی الذهن)

صورتش در ذهن قائم است. کلمه قائم را جلسۀ قبل توضیح دادیم که خود حرکت در خارج هست اما قائم نیست بلکه گذرا است. در ذهن، حرکت در حالی که حکایت از گذشتن خارجی می کند قائم است. در ذهن، حرکت قائم است ولی در خارج قائم نیست اما حصول در خارج دارد منتهی حصولی مناسب خودش است که حصول مستمر، حصولی است که متجدد و متصرم است یعنی اجزاء آینده اش متجدد است و اجزاء گذشته اش متصرم است.

تعبیر به (قائمه) تعبیر خوبی است که باید دقت شود.

ص: ۹۱

مراد از ذهن در اینجا فقط خیال نیست بلکه خیال و غیر خیال مراد است. یعنی صورت در ذهن قائم است یعنی در صفحه نفس قائم است حال در خیال قائم باشد یا در عقل قائم باشد. یا در حس مشترک که آن صورت را لحظه ای حفظ کند قائم باشد. الان مهم نیست که کجا قائم است بالاخره در نفس است و جای شاخص نفس، خیال است لذا گاهی می گوییم در نفس است گاهی می گوییم در خیال است. گاهی عام ذکر می کنیم و می گوییم در نفس است و گاهی خاص ذکر می کنیم و می گوییم در خیال است.

(سبب نسبته المتحرک الی مکانین مکان ترکه و مکان ادراکه)

چرا صورت و حرکتِ هذا الامر، در ذهن قائم است. کلمه نسبت را مصنف در این فرض آورده ولی در فرض بعدی به نسبت کار ندارد به متحرک کار دارد.

ترجمه: چون متحرک به دو مکان نسبت دارد ما حرکت را که امر تدریجی است در ذهن خودمان با آن دو نسبت حفظ می کنیم یعنی با حفظِ صورتِ دو نسبت در ذهن، صورت حرکت در ذهن حفظ می شود ولی در خارج ما حرکت را به صورت غیر مستمر و غیر تدریجی نداریم.

(مکان ترکه و مکان ادراکه) عطف بیان برای مکانین است یعنی متحرک نسبت به دو مکان دارد که آن دو مکان یکی، «مکان ترکه» است و دیگری «مکان ادراکه» است. مکان ترک این متحرک همان مکان اولش است و مکان ادراک (یعنی وصولش) که مکان دوم است، یعنی مکانی که از آن گذشته و مکانی که به آن واصل شده. نسبتی به مکان اول داشته و نسبتی هم به مکان دوم پیدا کرده از این دو نسبت، دو صورت می گیریم و دو صورت در نفس ما باقی می ماند و به هم متصل می شوند و اجزاء حرکت در ذهن موجود می ماند و از بین نمی رود. عبارت ما این گونه است که گفتیم (مکان ترکه و مکان ادراکه) اما در بعضی نسخ، طور دیگر آمده که بهتر است و آن اینکه: (مکان ترکه و مکانٍ ادرکه) مکانی که این متحرک آن را ترکش کرده و مکانی که این متحرک، ادراکش کرده و به آن واصل شده.

ص: ۹۲

(او یرتسم الخیال)

بیان دوم است بین این امر (حرکت قطعیه) در خیال رسم می شود نه به خاطر نسبت بلکه به خاطر اینکه صورت متحرک در خیال منطبع شده.

(لان صوره المتحرک و له حصول فی مکان و قرب و بعد من الاجسام)

زیرا صورت متحرک در حالی که این متحرک در یک مکان خاصی و در یک حد خاصی از این مسافت حاصل است.

(و له قرب) عطف بر حصول است. یعنی این متحرک، قرب و بعدی به اجسام دارد یا قرب و بعد به مبدأ و منتهی دارد.

مصنف تعبیر به (اجسام) می کند یعنی این متحرک در اطراف اجسامی قرار گرفته که این متحرک اگر نسبت به جسمی سنجیده شود ابتدا نسبت به آن جسم نزدیک است بعدا که حرکت ادامه پیدا کرد از آن جسم دور می شود یا مثلا می بینی ابتدا نسبت به جسمی دور است و وقتی حرکت شروع شد نسبت به آن جسم نزدیک می شود. بالاخره با اجسامِ اطرافش، نسبتِ خودش را عوض می کند. قرب و بعدش را عوض می کند.

(تکون قد انطبعت فیه)

خبر برای انّ است. ضمیر«فیه» به خیال بر می گردد.

اما صورت متحرک در حالی که حصول در مکان خاصی داشته باشد و قرب و بعد خاص را واجد باشد منطبع در خیال شده است.

(ثم تلحقها من جهه الحس صوره اخری)

ضمیر در (تلحقها) به صورت متحرک بر می گردد. یعنی به دنبال این صورت متحرک، صورت دیگر می آید.

ص: ۹۳

کلمه (من جهه الحس)، مفـادش این است که این صورت دوم که وارد خیال می شود از طریق حس می آیـد. چون خود خیال می تـو انـد صـورت بسـازد و ایـن قـدرت را خـدا تبـارک بـه او داده است ممکن است صـورت اول را از حس بگیرد و حس، صورت اولِ متحرک را گرفته و به خیال ارسال کرده است و صورت دوم و سوم را خود خیال بسازد. حال یک صورت مستمر جعلی در خودش ایجاد می کند حتی ممکن است ما چشم خودمان را ببندیم ولی تصور کنیم که متحرک دارد در این مسافت حرکت می کنـد بـدون این که صورتی از بیرون به ذهن مـا بیایـد از قوای حسـی، صورتی وارد نمی شود چون چشم را بسـتیم ولی با وجود این می بینیم صورت اول، صورت دوم و ... پشت سر هم ملحق می شوند و صورت واحده مستمره را که حرکت است می سازد و در ذهن می آید. این، از طریق حس وارد نشده و این، حرکت نیست. این، جعل حرکت است حرکت را باید از خـارج بگیری لـذا مصـنف می گویـد صورت دوم از جهت حس می آیـد یعنی چشم مـا باز است و صورت متحرک را می بینیـم. یعنی آنچـه که در خـارج اتفـاق افتـاد عکس آن در ذهن مـا اتفـاق می افتـد صـورت اول، دوم، و ... از طریـق حس می گیریم.

ترجمه: ملحق می شود آن صورت متحرکی را که اولا گفتیم، صورت دیگری

در بعضی نسخ: «ثم یلحقه» است که ضمیر مذکر آورده که ضمیر مذکر را به «ما فی الخیال» بر می گردانیم که این هم درست است.

ص: ۹۴

(صوره اخری) فاعل تلحقها است.

(بحصول له آخر فی مکان آخر)

چگونه صورت دیگری حاصل می شود؟ به سبب اینکه آن متحرک، حصول دیگر در مکان دیگر پیدا می کند.

(آخر) قید حصول است و قید ضمیر (له) نیست یعنی (بحصول آخر له). صورت دیگر در ذهن می آید به سبب حصول دیگری که برای این متحرک در مکان دیگر داریم. یعنی چون متحرک در مکان دیگر به حصول دیگری دسترسی پیدا می کند ما صورت جدیدی از این متحرک می گیریم که جدیدی بودن آن به خاطر صورت متحرک نیست. بلکه صورت متحرک با صورت قبل و بعدی یکی است. جدیدی بودن آن به خاطر حصول دیگری است که در مکان دیگر است چون حصول دیگر در مکان دیگر دارد صورت دوم از آن می گیریم.

(و قرب و بعد آخرین)

این جمله عطف بر حصول است یعنی (بحصول له آخر و قرب و بعد آخرین) صورت دیگری که از طریق حصول دیگر آمده یا بگو صورت دیگری که از طریق قرب و بعد دیگر آمده است.

(فیشعر بالصورتین معا علی انهما صوره واحده لحرکه)

نسخه صحیح (لحرکه واحده) است.

(فیشعر الخیال): خیالی که این صورتها در آنها ترسیم شده، هر دو صورت را با هم مطلع می شود اما در بیرون، این دو صورت با هم نیستند. صورت اول می آید و باطل می شود سپس صورت دوم می آید. ولی این دو صورت در ذهن ما با هم (معاً) هستند. این با هم بودن باعث می شود که صورتها پیوسته شوند تا ما حرکت را در ذهنمان موجود ببینیم. در خارج، دو صورت داریم ولی «معا» نیستند اما در ذهن دو صورت داریم ولی «معا» هستند.

ترجمه: خیال، این دو صورت را به این وضع می یابد که این دو صورت، یکی صورتند برای یک حرکت. دو جزء حرکتند ولی یک حرکتند. دو صورت برای دو جزء حرکتند ولی یک صورت برای یک حرکتند. یعنی اجزاء حرکت را که نگاه کنی متعدد می شود که دو صورت یا دو جزء است. اما خود حرکت را که نگاه کنی حرکت، مرکب از اجزاء است و نمی گوییم چند جزء بلکه می گوییم همه این مجموعه، حرکت واحد است.

(و لا یکون لها فی الوجود حصول قائم کما فی الذهن)

دوباره تکرار و تاکید می کند قبلاـ اشاره کردیم که مصنف در بعضی موارد مطلب را تکرار کرده نوعا تکرارش بی جهت نیست گاهی به خاطر دشواری مطلب ناچار می شود که عبارت را به بیان دیگر تکرار کند، گاهی به خاطر اینکه خودش مبتکر مطلب است و شنونده ها تا حالا این مطلب را نشنیدند و به ذهنشان مأنوس نیست لذا سعی می کند این مطلب را تکرار کند مثلا در تعریف جوهر، اشکالی که در تعریف ارسطو وارد شده را جواب می دهد که «الجوهر ماهیه اذا وجدت» که این کلمه (اذا وجدت) را خود مصنف اضافه می کند چون می خواهد اشکالی را برطرف کند که خیلی سنگین است. مرحوم صدرا با بیان اینکه حمل گاهی اولی است و گاهی شایع است اشکال را برطرف می کند. این خیلی به نظر نمی رسد که مشکلی باشد چون ما اینقدر شنیدیم برای ما مشکل نیست ولی چون مصنف مبتکر بوده و شنوندگان ایشان، مانوس به این مطلب نبودند لذا این مطلبی را که الان به نظر ما خیلی ساده شده را تقریبا در حدود ۲ صفحه در الهیات شفا مطرح می کند و مطلب را چند بار تکرار می کند تا خوب جا بیفتد. پس در جایی که مطلب سنگین باشد عبارتها را عوض می کند و تکرار می کند و گاهی چون مبتکر مطلب بوده تکرار می کند تا اذهان با آن انس بگیرند. مورد سوم گاهی است که قیدی را در یک عبارت نتوانسته بیاورد ناچار شده مطلب را تکرار کند تا آن قید را در عبارت بعدی بیاورد مثلا در عبارت قبل، قیدی را ذکر کرد و قید دوم اگر می آمد صحیح نبود لذا عبارت را تکرار کرد تا قید دوم را در عبارت بعدی بیاورد. این موارد در کلمات مصنف زیاد است. در اینجا هم مصنف با بیان بهتر و بیشتری تکرار می کند.

ص: ۹۶

مصنف می فرماید حرکت قطعیه در خارج موجود نیست. ابتدا گفت در خارج موجود نیست بعدا گفت در ذهن موجود است. حال دوباره می گوید در خارج موجود نیست ولی بیانش طور دیگر است. می گوید حرکت در خارج موجود نیست نه در مبدا و منتهی و نه بینهما. این جمله، را اضافه کرد. یعنی الان تفصیل می دهد که یکبار حرکت را در مبدا و منتهی لحاظ می کند یکبار حرکت را بین المبدا و المنتهی حساب می کند در هر حال می گوید حرکت قطعیه در خارج نداریم. وقتی که متحرك در مبدا و منتهی است با آن حالتِ در مبدا بودنش و با حالتِ در منتهی بودنش با هم نیستند که شما آنها را کنار هم بگذاری و حرکت را درست کنی. در خارج «فی المبدأ» ثابت و ساکن است. «فی المنتهی» هم ساکن است و در این وسط دارد حرکت می کند. فی المبدا و فی المنتهی ساکن است ولی این دو ساکن کنار هم نیستند. اگر کنار هم بودند شما می توانستید حرکت را با این دو درست کنید. پس نمی توانید بگویید این متحرك، فی المبدا و المنتهی دارای حرکتی است که موجود فی الخارج است بلکه باید بگوییم در مبدا و منتهی دارای سکون است. اما در وسط مبدا و منتهی را هم قبلا گفت که حرکت نداریم چون این موجود در هر کدام از این حدود مسافت که قرار بگیرد، قرار گرفتنش در این حد مسافت، باقی نمی ماند تا با قرار گرفتنِ بعدی ضمیمه شود و با قرار گرفتن قبلی ضمیمه شود و این چند تا قرار گرفتن ها به دنبال هم بیایند و حرکتی را در خارج درست کنند. در ذهن ما دنبال هم قرار می گیرند و در ذهن ما حرکت تشکیل می دهند اما در خارج، به دنبال هم قرار نمی گیرند بلکه اولی باطل می شود و دومی به وجود می آید نه اینکه اولی موجود است و دومی به دنبالش می آید لذا ما در خارج نمی توانیم چند امر را کنار هم قرار بدهیم و بگوییم این، حرکت شد چون امرها باطل می شوند و پشت سر آن، یکی دیگر می آید. امرها نمی مانند تا ضمیمه به قبلی و بعدی شوند. پس بین مبدا و منتهی ما اجزائی نداریم که بتوانند به هم ضمیمه شوند و مجموعه ای را که اسمش حرکت است در خارج موجود کنند در مبدا و منتهی، مجموعه داریم ولی اینها کنار هم نیستند. اما در بین مبدا و منتهی حلقاتی که موجود بمانند را نداریم پس حرکت در خارج موجود نیست چه شما اجزائش را در مبدا و منتهی قرار بدهی چه اجزائش را بین مبدا و منتهی قرار بدهی حرکت قطعیه در خارج نیست.

ص: ۹۷

ترجمه: و نمی باشد برای حرکت قطعیه در خارج (حصول در خارج برای حرکت است ولی حصولِ قائم نیست) حصولی که بماند نیست. چنان که در ذهن، حصولِ قائم است

(کما فی الـذهن) مثال برای منفی است نه مثال برای نفی یعنی مثال برای (یکون فی الذهن حصول قائم) است نه مثال برای (لا یکون) باشد.

(اذا الطرفان لا یحصل فیهما المتحرک فی الوجود معا)

(الطرفان) یعنی مبدا و منتهی

(فی الوجود) متعلق به لا یحصل است. ضمیر (فیهما) به طرفان بر می گردد

یعنی طوفان در خارج این طور نیستند که متحرک در هر دو با هم حاصل شود. متحرک در هر دو حاصل می شود ولی نه با هم و کنار هم. اگر کنار هم حاصل می شد ما این دو حصول را کنار هم قرار می دادیم و هر کدام را جزء حرکت می گرفتیم و حرکت، در خارج تحقق پیدا می کرد اما این دو حصول کنار هم قرار نمی گیرند تا حرکت را درست کنند.

(و لا الحاله التی بینهما لها وجود قائم)

وضع دو طرف، روشن شد. متحرک در دو طرف، حاصل می شود ولی این دو حصول کنار هم نیستند تا حرکت درست کنند. اما بینهما یعنی بین طرفین، حالتی برای متحرک نیست که در آن حالت بتواند وجودِ قائم داشته باشد. در آن حالت، وجود گذرا دارد وجودی که یک جزء آن باطل می شود و جزء دیگرش وجود می گیرد. تا جزء قبلی باطل نشده جز بعدی حصول نمی گیرد چنین وجودی برای او بین المبدا و المنتهی است نه اینکه «وجود قائم» به معنای وجودی که حصول و اجزائش باقی بماند باشد.

ص: ۹۸

ترجمه: حالتی که بین الطرفین است برای آن حالت، وجود قائمی نیست. آن حالت، حالت گذرا بوده است.

مرحوم صدرا در اسفار مطلبی دارد که اشکال بر شیخ می کند و از آن اشکال جواب می دهد در جواب، همین عبارت مصنف را شاهد می آورد. ما کلام صدرا به منزله توضیح این عبارت قرار می دهیم. مرحوم صدرا اشکال می کند و می گوید که زمان در نظر ابن سینا امری موجود فی الخارج است و لذا در خارج، تقسیم می کنیم به سنین و شهور و هفته و ساعتها. به نظر ایشان، زمان موجود فی الخارج است و زمان مقدار حرکت است و به تعبیر دیگر، محلش حرکت است. آن هم حرکت قطعیه نه توسطیه.

چطور می شود که عَرَض (زمان) موجود باشد و محلش (یعنی حرکت قطعیه) موجود نباشد این، تناقض گویی است. وقتی می گوییم محلش موجود نیست یعنی خود عرض هم موجود نیست. از این طرف می گویی عرض موجود است و از طرف محل، می گویی عرض موجود نیست. پس عرض هم موجود است هم موجود نیست. و سپس مرحوم صدرا می فرماید که شیخ، اجل از این است که خودش را نقض کند. لذا باید توجیه کرد که مرادش چیست؟ چرا شیخ می گوید حرکت قطعیه در خارج موجود نیست؟ مرحوم صدرا مطلبی می فرماید و آن این است که: شیخ معتقد است که حرکت در خارج، حصول دارد ولی حصولِ متجدد الذات دارد. حصول ثابت ندارد. پس مصنف برای حرکت قطعیه، وجود متجدد الذات و وجود سیال قائل است. نه اینکه اصلا وجود قائل نباشد بلکه وجود سیال قائل است مثلا مکان یک وجود غیر سیال دارد و تمام اجزائش الان بالفعل حاصل است. حرکت یک وجود سیال دارد اجزائش حاصل می شوند ولی همه آنها با هم بالفعل حاصل نیستند هر کدام نه تنهایی، بالفعل حاصل شده، ولی الان همه آنها بالفعل حاصل نیستند برخلاف اجزاء مکان که با هم حاصل اند. اجزاء مکان یا خود مکان که مجموعه اجزا است یک حصول آرامی دارد ولی حرکت و زمان، حصول سیال دارند. پس نمی توان گفت که مصنف، مطلقِ حصول را برای حرکت منکر است.

به عبارت دیگر در اینجا سه فرض است

۱ـ عدم حصول ۲ـ حصول سیال ۳ـ حصول ثابت

مصنف فرض سوم را قبول نـدارد و فرض دومی مقبول است نه اینکه فرض اولی را قبول دارد. ما فکر می کنیم وقتی حصول ثابت را نفی می کنیم به سراغ اولی می رویم و می گوییم پس حاصل نیست. در حالی که نفیِ حصول ثابت، دو فرض دارد. یک فرض این است که اصلا حصول ندارد یک فرض این است که حصول ثابت ندارد ولی حصول سیال دارد. کلمه (حصول ثابت) مرکب از حصول و ثابت است. مرکب گاهی به یک جزئش نفی می شود گاهی به هر دو جزئش نفی می شود. گاهی ثابت بودن را بر می داریـد اما حصول می مانـد. گاهی هر دو را بر می دارید و می گویید اصلا حصولی نیست. مرحوم صدرا می گوید در کلام مصنف وقتی حصول ثابت را نفی کرد، «ثابت» را فقط برداشت نه اینکه حصولش را بردارد.

کلمات بعدی مصنف را که نگاه کنی مبتنی به این تعبیری که مرحوم صدرا توضیح داده اشاره دارد تعبیر به وجود قائم می کند یعنی حصول ثابت که در مقابل حصول سیال است که قائم نیست.

بیان حرکت توسطیه ۹۱/۰۷/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۴ سطر ۹ قوله (و اما المعنی الموجود)

موضوع: بیان حرکت توسطیه

از اینجا وارد در بحث حرکت توسطیه می شود و آن را توضیح می دهد. می فرماید ابتدا سزاوار است که اسم حرکت را بر حرکت توسطیه اطلاق کنیم. اسم حرکت بر حرکت توسطیه مناسب تر است نه اینکه بر این صحیح است و بر آن غلط است. اطلاق اسم بر هر دو (توسطیه و قطعیه) صحیح است ولی در حرکت توسطیه مناسبتر است. اما اگر ما حرکت را حرکت توسطیه قرار بدهیم چون حرکت توسطیه در خارج موجود است این متحرک متصف است به یک وصفی که موجود است. باید این متحرک را که ما در خارج متصف به «انّه متحرک» می کنیم صاحب وصفِ حرکت بدانیم و وصف حرکت در صورتی که حرکت، توسطیه باشد موجود است و در صورتی که حرکت، قطعیه باشد این وصف «کانّه موجود» است. مصنف برای حرکت قطعیه «حصولِ ثابت» قائل نیست اما برای حرکت توسطیه که بعدا خواهیم گفت «حصول ثابت» قائل است. متحرک در طول حرکت، این وصف را واجد است و برایش ثابت است. کدام وصف در طول حرکت برای متحرک ثابت است؟ آن وصفی که خودش در طول حرکت، ثابت و موجود باشد نه آن وصفی که در طول حرکت موجود نیست. حرکت قطعیه چون متجدد الذات است نمی توانیم بگوییم در طول حرکت موجود است قطعات آن موجود می شوند و زائل می شوند اما نمی توانیم بگوییم خودش موجوداست. بنابراین متحرک باید وصفی که موجود است داشته باشد و آن وصفی که موجود است حرکت توسطیه است که قطعا موجود است. حرکت قطعیه، «کانّه موجود» است. متحرک، «کانّه متحرک» نیست بلکه واقعا متحرک است. پس صفتی که واقعا حاصل است باید به او داده شود. آن صفتی که «کانّه» حاصل است مفادش این است که متحرک،

کانّه متحرك است. پس توصیف متحرك به حرکت قطعیه درست است ولی توصیفش به حرکت توسطیه مناسبتر است به این بیانی که گفته شد. بعد از اینکه این مطلب گفته می شود می فرماید که حرکت توسطیه چیست؟

ص: ۱۰۰

وقتی که متحرك در مبدأ است ساکن است و اصلا حرکت ندارد، نه حرکت قطعیه دارد نه حرکت توسطیه دارد. متصف کردنش به حرکت توسطیه، در آن وقت، غلط است مگر به اعتبار «ما یأتی» بگوییم.

وقتی هم که در منتهی است دیگر متصف به حرکت توسطیه نمی کنیم اتصافش به حرکت توسطیه غلط است مگر به اعتبار «ما کان».

اما وقتی که بین مبدا و منتهی است متصف به حرکت توسطیه می کنیم، به قول مصنف: وقتی که در طرفِ اولِ مسافت نیست (یعنی از طرف اول مسافت که مبدا است خارج شده) و به غایت که منتهی است هنوز نرسیده است در این صورت آن را به حرکت توسطیه متصف می کنیم. حرکت توسطیه «کون المتحرك بین المبدأ و المنتهی» است. این کون، بر این متحرك صدق می کند به محض این که از مبدا خارج شود تا وقتی که در غایت وارد نشود. در طول این وقت، صدق می کند که متحرك، «کائن فی الوسط» است یا «کائن بین المبدا و المنتهی» است. ما هم همیشه همینطور تعریف کردیم که کون المتحرك بین المبدا و المنتهی است ولی این تعریف، ناقص است ولو ما همیشه همینطور تعریف کردیم ولی قیدی باید اضافه کنیم که نباید از آن غفلت شود آن قید اگر نیاید حرکت، تفهیم نمی شود. قید را مصنف در اینجا آورده. اما وقتی ما به طور خلاصه داریم حرکت توسطیه را تعریف می کنیم این قید را حذف می کنیم حتما باید قید در ذهن باشد. شما ملاحظه کنید که وقتی ما بین المبدا و المنتهی می ایستیم، (کون بین المبدا و المنتهی) صادق است ولی حرکت نیست. و وقتی هم که داریم راه می رویم (کون بین المبدا و المنتهی) صادق است و حرکت هم هست. پس کون بین المبدا و المنتهی دو حالت دارد چون اصلِ این کون، هم برای شخصی که بین المبدا و المنتهی ایستاده است حاصل است هم برای کسی که دارد حرکت می کند. پس نمی توان حرکت توسطیه را کون بین المبدا و المنتهی گرفت زیرا این تعریف، مانع اغیار نیست و سکون را هم شامل است. مصنف قیدی می آورد که آن قید، سکون را خارج می کند، و آن قید این است که در هیچ یك از آناتِ خروج، در هیچ حدّی، حاصل نیست یعنی متحرك در تمام آناتی که از مبدا خارج شده و هنوز به منتهی نرسیده است در یك حدی از حدود مسافت، حاصل نیست. اما ساکن، در یك حدی از حدود مسافت، حاصل است.

ص: ۱۰۱

اینکه می گوییم حاصل نیست یعنی حصول علی نحو الثبوت ندارد. نه اینکه اصلا حصول ندارد.

تعبیر خود مصنف این است که متحرک در هر حدّی، حصول روان دارد. حصولش، حصول روان است نه حصول ثابت. پس کون المتحرک بین المبدا و المنتهی، تعریف حرکت توسطیه نشد بلکه قید حیثیت را هم می خواهد یعنی بحیثی که در هیچ یک از آناتی که حرکت می کند حصول علی نحو الثبوت نداشته باشد.

مصنف در ادامه وارد این بحث می شود که حرکت توسطیه در خارج موجود است و فقط ذهنی نیست و بعد هم ادعا می کند که امری بسیط است و مرکب از اجزاء نیست اما حرکت قطعیه مرکب از اجزاء است و ما مجموعه اجزاء را حرکت می گفتیم نه اینکه هر جزئی را حرکت بگوییم. وقتی می خواهیم بین مبدأ و منتهی حرکت کنیم قدم هایی بر می داریم. هر کدام از این قدمها را حرکت نمی گوییم مگر اینکه قدمی که می خواهیم آن را حرکت بنامیم، تقسیم کنیم به اقسامی، یعنی مسافتش را به اقسامی کنیم و بگوییم که این متحرک، این مسافت را گذارند ولی با یک قدم. می توانست پاها را نزدیکتر بگذارد و این مسافت را با دو قدم و سه قدم عبور کند ولی قدمِ معمولی برداشت و مسافت، یک دفعه طی شد. اگر این را لحاظ نکنیم قدم برداشتن حرکت نیست و جزء حرکت است. مجموعه اقدام که بین المبدا و المنتهی انجام می شود را حرکت می گوییم. پس حرکت قطعیه،حرکتی مرکب است نه بسیط، و خود مجموعه را که ملاحظه می کنید حرکت می گویید نه اینکه هر قدمی را حرکت بگویید. ولی حرکت توسطیه بسیط است که بعدا بیان می کنیم وقتی بسیط شد «آنی» می شود نه زمانی. این را هم بعدا بیان می کنیم. البته وقتی حرکت توسطیه را فهمیدیم به بساطت و «آنی» بودنش پی می بریم.

ص: ۱۰۲

توضیح عبارت

(و اما المعنی الموجود بالفعل الذی بالحری ان یکون الاسم واقعا علیه)

اما آن معنای حرکتی که بالفعل موجود است {و گفتیم حرکت قطعیه، موجود نیست بلکه در عقل و خیال است ولی حرکت توسطیه موجود بالفعل است. ابتدا که وارد بحث شد در صفحه ۸۳ سطر ۱۸ فرمود «کان مفهومها اسما لمعنین احدهما لا یجوز ان یحصل بالفعل قائما فی الاعیان و الاخر یجوز ان یحصل فی الاعیان» یعنی دو قسم کرد یکی آن است که در خارج موجود نیست. یکی آن است که در خارج می تواند موجود شود. مصنف در ادامه نگفت (و اما الذی فی الخارج) لیس بموجود، بلکه گفت (فان الحرکه ان عنی بها). وقتی این حالت تمام شد در اینجا یعنی در سطر ۹ تعبیر به «اما» می کند و می گوید «اما المعنی الموجود بالفعل» پس مثل این است که اینگونه عبارت آورده است که دو معنی است احدهما و الاخر اما الاول ..... و اما الثانی ...... اما عبارت را اینگونه نیاورده، بلکه طور دیگر آورده و این از مصنف بعید نیست چون عبارات مصنف همین گونه است اگر با «اما» جدا کند خیلی واضح تر می شود ولی این کار را غالبا نمی کند}.

ترجمه: آن معنایی که سزاوار است اسم حرکت بر آن واقع شود (یعنی آن را واقعا حرکت بنامیم).

(فهی حالته المتوسطه) این عبارت، جواب برای «اما» است یعنی آن معنایی که بالفعل موجود است حالتِ متحرک است که آن حالتِ متوسط است.

(و ان تکون الحرکه التی توجد فی المتحرک)

ص: ۱۰۳

(الحرکه) خبر برای تکون است و ضمیر در (تکون) به (معنی) بر می گردد ولی چون مراد از معنی، حرکت است لذا ضمیر، مونث آمده است می تواند ضمیر را مذکر بیاورد به اعتبار لفظ «معنی». اما الان مونث آورده به اعتبار معنای «معنی»

ترجمه: باشد آن حرکتی که موجود بالفعل است، همان حرکتی که در متحرک یافت می شود اما حرکت قطعیه در متحرک است ولی یافت نمی شود. یعنی هر وقت بخواهی آن را بیابی از دست شما فرار می کند. ولی حرکت توسطیه را می توانی بیابی پس مستمرّ و مستقرّ می ماند. یعنی متحرک، ولو مستمر است ولی حالتش مستقرّ است. «کون المتحرک بین المبدا و المنتهی بحیث کذا» در تمام حالات برایش است. پس این حرکت توسطیه را می یابی برخلاف حرکت قطعیه که آن را نمی یابی زیرا هر جای آن را که می خواهی بیابی از دست شما فرار می کند.

ترجمه: و سزاوار است که این حرکت توسطیه، حرکتی باشد که در متحرک یافت می شود. در پاورقی اشاره نکرده ولی در بعضی از نسخ اینگونه است (فان الحرکه التی توجد) که در این صورت «فانّ»، جواب برای «اما» می شود. اما نسخه ما هم بد نیست و خوب است.

(فهی حالته المتوسطه)

ضمیر در (حالته) به (متحرک) بر می گردد. یعنی حالت متوسط متحرک.

(حین یکون لیس فی الطرف الاول من المسافه و لم یحصل عند الغایه)

این عبارت، متوسط را معنی می کند. آن وقتی که متحرک در طرف اول از مسافت نیست (یعنی در مبدء نیست و از مبدآ بیرون آمده) و هنوز هم به غایت نرسیده

ص: ۱۰۴

(بل هو فی حد متوسط بحیث لیس یوجد و لا فی آن من الآنات التی یقع فی مده خروجه الی الفعل حاصلا فی ذلک الحد)

یعنی نه در طرف اول است نه در غایت است بلکه در حدّ متوسط است.

تا اینجا تعریف کامل حرکت توسطیه نبود. بلکه تعریف ناقص بود ما در تعریف حرکت توسطیه به طور خلاصه می گوییم «کون بین المبدأ و المنتهی» است. در حالی که گفتیم به این کون، حرکت توسطیه نمی گوییم زیرا شامل سکون هم می شود. پس کون بین المبدأ و المنتهی دو حالت دارد

۱ــ حالتی که در آن حالت، شیء، متحرک است.

۲ــ حالتی که در آن حالت، شیء متحرک نیست. اگر بخواهیم حرکت توسطیه را تبیین کنیم به کون بین المبدا و المنتهی نباید اکتفا کنیم. نیاز به قیدی داریم که حالت سکون خارج شود. و آن قید، همان «بحیث لیس یوجد...» است.

کلمه «حاصلا» مربوط به «لیس یوجد» است یعنی «لیس یوجد حاصلا فی آن من الآنات» یعنی در هر آنی از آناتِ حرکت که ملاحظه اش کنی می بینی که آن را در حدّی یافت نمی کنی. تا می خواهی در یک حدّ بینی، از آن حد عبور کرده و رفته است. این را متحرک به حرکت توسطیه می گویند که در یک حدّ، حاصل نباشد. حصول را هم قبلاً معنی کردیم یعنی حاصلا علی نحو الثبوت، یعنی حاصل در حدّ است اما به صورتی که عبور می کند نه به صورت اینکه ثبوت داشته باشد.

این قید، تعریف را منحصر به حرکت می کند یعنی حرکت توسطیه را تبیین می کند.

ص: ۱۰۵

نکته: مصنف در بسیاری از عباراتش، کلمه نفی را می آورد و قبل از اینکه منفی را ذکر کند نفیِ بعدی را اضافه می کند. اینجا هم همین کار را کرده و گفته «لیس یوجد و لا فی آن» که (و لا) تکرار شده چون ابتدا (لیس) گفت و بعداً (و لا) گفت. می توانست بگوید (لیس یوجد فی آن من الانات حاصلا) بلکه (و لا) را تکرار کرده. اینگونه تعبیرات در عبارت مصنف زیاد است که نفی را تکرار می کند. اگر هم تکرار نمی کرد مطلب، فهمیده می شد ولی تکرار کرده به عنوان تاکید، یعنی: حتما و حتما بدان که این موجود، در یک حدی حاصل نمی ماند. در آن وقت، متحرک است. اما اگر در یک حدی حاصل بماند متحرک نیست چون در نفی، تاکید دارد لذا تکرار می کند.

یعنی می خواهد بفهماند که این نفی، یک امر حتمی است و خللی در آن نیست. حرکت قطعیه هم به همین شکل تعریف می شود ولی «کون بین المبدا و المنتهی» را ندارد. در حرکت قطعیه هم در هیچ حدی ثابت نیستیم و یافت نمی شویم و حصول نداریم در حرکت توسطیه هم همین است. اصلا حرکت، اینگونه است حال چه توسطیه چه قطعیه باشد. ما وقتی می خواهیم حرکت توسطیه را تبیین کنیم به کون بین المبدا و المنتهی نمی توانیم اکتفا کنیم چون این کون، صریح در حرکت نیست باید این قید را اضافه کرد که این قید در حرکت قطعیه هم هست. ما به الامتیازِ حرکت قطعیه، این قید نیست بلکه این قید، ما به الاشتراک آنها است. ما به الامتیاز این است که حرکت توسطیه، کون بین المبدا و المنتهی را دارد اما حرکت قطعیه، این را ندارد.

ص: ۱۰۶

این که ما می گوییم «در هیچ حدی نباید حاصل باشند آن هم حصول به نحو ثبوت»، این مشترک بین حرکت قطعیه و توسطیه است. ما به الامتیاز، «کون بین المبدا و المنتهی» است.

(التی یقع) صفت برای آنات است یعنی آناتی که در مدتی که این متحرک به سمت فعلیت خارج شده و می خواهد آن غایتی را که در نظر داشته بالفعل کند در تمام آناتی که خارج شده و به سمت فعلیت می رود در آن حد حاصل نمی شود.

عبارت اینگونه بود «لیس یوجد و لا فی آنٍ». و بعداً که «حاصلا» را آورد اینگونه گفت (حاصلا فی ذلک الحد) و نگفت (فی ذلک الآن) با اینکه ظاهر عبارت، نشان می دهد که باید (آن) گفته شود. یعنی در هیچ آنی، (حاصل فی ذلک الآن) نیست یا اینگونه بگوید که در هیچ حدی، حاصل فی ذلک الحد نیست. اما مصنف می گوید در هیچ آنی، حاصل فی ذلک الحد نیست. این، اشکالی ندارد چون در هر «آنی» معلوم است که متحرک در حدی از حدود مسافت است چه بگوییم در هیچ «آنی» حاصل در آن «آن» نیست یا در هیچ حدی حاصل در آن حدّ نیست یا اینگونه که مصنف گفته بگوییم تفاوتی ندارد.

(حاصلا): باید به کلمه «حاصلا» این عبارت را به صورت تعلیقه اضافه کنیم: حاصلا اَی بنحو الثبوت یعنی حاصل است اما حاصل به نحو ثبوت نیست والا در این مسافت دارد عبور می کند و در هر قطعه ای و در هر حدّی حاصل می شود ولی حاصل به نحو ثبوت نیست بلکه حاصل به نحو فرار است یعنی در هر حدّی که حاصل شود از آن حدّ فرار می کند.

ص: ۱۰۷

(فیکون حصوله فی ای وقت فرضته قاطعا لمسافته»

این عبارت، عبارت جالبی است. نمی گوید متحرک، طی می کند مسافت را بلکه می گوید حصولِ متحرک، مسافت را طی می کند. منظورش این است که حصولش، حصول روان است و حصول ثابت نیست. خود حصول، روان است یعنی این طور نیست که بگوییم در این حدّ حاصل شد بلکه باید بگوییم در این حد، روان شد که حصول، حصولی است به نحو حرکت و روان.

ترجمه: پس می باشد حصول این متحرک، در هر وقتی از اوقات حرکت که تو این متحرک را فرض کنی، حصولش، مسافتی را قطع می کند و طی می کند.

(و هو بعد فی القطع)

در حالی که این متحرک، هنوز در حال قطع و طی کردن است.

تا وقتی که در حال طی کردن است شما می توانید حصولش را «قاطعا لمسافه ما» بگیری. وقتی که از حالِ طی کردنِ مسافت بیرون آمد و ساکن شد حصولش «قاطعا لمسافه ما» نیست بلکه حصولش، حصولی ثابت است.

(هذا هو صوره الحرکه، الموجوده فی المتحرک)

این است صورت حرکتی که در متحرک موجود است. حرکت قطعیه را گفتیم که در متحرک موجود نیست بلکه کانّه موجود است آن هم به نحوی از وجود (که به نحوی از وجود را دیروز از کلام مرحوم صدرا توضیح دادیم که وجودش، وجود متجدد الذات است و وجود ثابت و یکنواخت نیست).

این، صورت حرکت است که در متحرک موجود است. اگر در متحرک، موجود است در خارج هم موجود است چون متحرک، یک موجود خارجی است. اگر این وصف برای موجود خارجی حاصل است پس این وصف در خارج موجود است.

ص: ۱۰۸

لزومی نـدارد که آن وصـفی که برای موصوف خارجی است حتما در خارج باشد یعنی ممکن است موصوف در خارج باشـد ولی وصفش در خارج نباشد. ما حرکت توسطیه را که می گوییم در خارج است نه به اعتبار اینکه متحرکش در خارج است یا موصوفش در خـارج است چون صـفاتی داریم که خودشـان در خـارج نیسـتند ولی موصوفشان در خارج است مثل امکانی که خود صـفت امکان در خارج نیست اما موصوفش که ما هستیم در خارج هستیم. مثل اعمی که صفتش عمی است که خود این اعمی که زید است در خارج است اما صفت آن که عمی است که امر عدمی است در خارج نیست. از این موارد زیاد است اما صفت آن که عمی است و امر عـدمی است در خـارج نیست. از این موارد زیاد است که موصوف در خارج باشـد ولی صـفت در خارج نباشـد، که اصـطلاحا می گویند اتصاف در خارج است ولی صـفت در ذهن است. صـفتهای عدمی نوعا همین گونه انـد. حرکت هم صـفت برای متحرکِ موجود است نمی خواهیم از اینجـا نـتیجه بگیریم که پس خود حرکت هم موجود اسـت نمی خواهیم بگوییم چون موصوف موجود است در خارج، و اتصاف هم در خارج موجود است پس حتما بایـد صـفت هم در خـارج موجود باشـد چون اینگونه نیست که هر گـاه موصوف و اتصـاف در خـارج است صـفت هم در خارج باشـد پس ما از وجود موصوف در خارج نمی خواهیم استفاده کنیم که حرکت توسطیه در خارج است این را باید از طریق دیگر درست کنیم.

(و هو توسط بین المبدأ المفروض و النهایه بحیث ایّ حد یفرض فیه لا یوجد قبله و لا بعده فیه)

ص: ۱۰۹

این صورت حرکت، (ضـمیر را مذکر آورده به اعتبار خبر) توسط بین مبدئی که فرض شده و بین نهایت است ولی این توسط، کافی نیست بلکه باید قید(بحیث ایّ حدٍ) هم باید اضافه بشود.

این جمله (لا یوجد قبله و لا بعده فیه) به چه معنی است.

معنـای اول الف: قبـل و بعـد را اگر زمـانی بگیریم عبارت اینگونه معنی می شود: هر حـدی را که در این مسافت بین المبـدأ و المنتهی فرض کنی، در زمان قبل، متحرکِ در آن حـد نبوده، در زمان بعـد هم، در آن حـدّ، متحرک نبوده. الان در این زمان، در آن حـد هست. آن هم به صورت عبور کردن نه آنکه به صورت ثبوت باشد. هر حدی را که فرض کنی، متحرک در زمان قبل در آن حـد نبوده الان در آن حد آمده و زمان بعد هم در آن حد نیست یعنی در زمان قبل به آن حد نرسیده بود در زمان بعد هم از آن حد عبور کرد. پس در گذشته و آینده در آن حدّ نبوده. این در صورتی است که (قبل) را زمان بگیریم.

معنای اول ب: اما اگر (قبل و بعد) را قبل و بعدِ خود حدّ بگیریم که ضـمیر را به حدّ برگرداند (یعنی قبل و بعد آن حدّ) اینطور معنی می کنیم: قبل از ورود در این حدّ و بعد از خروج از آن حد، هر حدی که فرض شود، متحرک، قبل از ورود در آن حد، داخل آن حـد نبوده و بعـد از خروج از آن حد هم، در آن حد نیست. این، اشاره می کند به این که حصول به نحو ثبوت برای متحرک نیست. متحرک در یک حـد نمی توانـد طوری ثابت باشـد که بگوییم قبلا هم در این حـد بود یا بعـدا هم در این حد هست. بلکه در لحظه ای وارد حـد می شود و رد می شود. اگر مقـداری در یک حدّ بماند نه تنها در این حد است یک مقدار قبل هم در این حـد بود. یک کمی بعد هم در این حد هست. اما وقتی که عبور کند نمی توانیم بگوییم یک مقدارِ قبل در این حد بوده بالاخره نمی توان گفت این متحرک در این حد موجود است.

ص: ۱۱۰

پس اگر این طور بگوییم رساتر است: اگر در یک حدّی، متحرک ثابت بمانـد می گوییم یک مقدار قبل هم در این حد بود. تا مقـداری بعـد هم، در این حد هست. وقتی ثابت بماند این دو تا صدق می کند که قبل بود، بعد هم هست. اما اگر عبور کند هیچ کدام از این دو صدق نمی کند. جاهایی که مطلب، منفی می شود باید از طریق مثبت توضیح بدهیم تا روشن شود.

(یفرض فیه): ضمیر را مسافت یا به حرکت بر می گرداندیم و به (بین المبدا و المنتهی) هم می توان برگرداند.

ترجمه: یـافت نمی شود آن متحرک قبل از آن حـد (یعنی قبل ورود در آن حـدّ) و بعـد از آن حـد (یعنی بعـد از خروج از آن حد) اما نه اینکه یافت نشود به طور مطلق بلکه یافت نمی شود قبل از آن حد و بعد از آن حد.

معنای دوم: دو ضـمیری که به متحرک برگردانـدیم، الان به توسط بر می گردانیم یعنی هر حـدی که توسط در آن حـد فرض شود این توسـط، قبلا و بعـداً در آن حـد نیست یعنی هر حـدی را متوسط فرض کنی این حـد، قبلا و بعـدا متوسط نبوده. همین الان، بر آن صدق می کند که حدی است متوسط، این معنی دقیق تر از معنای اول است.

(لا کحدی الطرفین)

طرفین یعنی ابتـدا و انتها. متحرک در هر حدی که فرضـش کنی می بینی «لا یوجد قبله و لا بعده». اما در حَدَّی طرفین، اینگونه نیست یعنی در منتهی و مبتـدا نمی توانی این حیثیت را بیـاوری. در ابتـدا و انتهـا، متحرک سـاکن است به طوری که می توانی بگویی یک مقـدار قبل هم در این حـد بود یا یک مقـدار بعـد هم در غایت است. اما در وقتی که بین مبـدا و منتهی است اگر متحرک باشد و ساکن نباشد نمی توانی بگویی یک مقدار قبل در این حد بوده و یک مقدار بعد هم در این حد بوده.

ص: ۱۱۱

(فهذا التوسط)

این نوع توسط، صورت حرکت است نه اینکه توسط صورت حرکت باشد، یعنی توسط این است که موجود متحرک در این وسط، هیچ وقت حصول ثابت نداشته باشد).

طرفین به معنای مبدا و منتهای حرکت است. یعنی طرفینِ کل حرکت توسطیه است.

حرکت توسطیه امری بسیط و غیر متغیر است. ۹۱/۰۷/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۴ سطر ۱۴(قوله فهذا التوسط)

موضوع: حرکت توسطیه امری بسیط و غیر متغیر است.

بحث در حرکت توسطیه داشتیم و حکم به وجود این حرکت در خارج بود. ابتدا تعریف حرکت را کردیم و اشاره داشتیم که این حرکت در خارج موجود است حال می خواهیم این بحث را مطرح کنیم که این حرکت، امری بسیط و غیر متغیر است.

گفتیم حرکت قطعیه مرکب از اجزائی است این قدمهایی که برداشته می شود وقتی جمع میشوند حرکت قطعیه حاصل می شود ولی حرکت توسطیه را می خواهیم بگوییم بسیط است و مرکب از اجزاء نیست. بعد از اینکه بساطت حرکت توسطیه را مطرح می کنیم وارد این بحث می شویم که حرکت توسطیه هم در «آن» واقع می شود نه در زمان. توجه شود که این دو مطلب خیلی با هم مناسبند لذا پشت سر هم می آیند بساطت، حکمی است و در «آن» بودن حکم دیگر است اگرچه این دو حکم مستلزم همدیگر هستند ولی با هم تفاوت می کنند.

الان مصنف می فرماید که صورت حرکت توسطیه همان است که گفتیم. صورت یعنی چیزی که اگر تصور شود حرکت، تصور شده، صورت یعنی حقیقت شی.

ص: ۱۱۲

سپس می فرماید که این حرکت توسطیه برای موجود متحرک حاصل است یعنی از ابتدا که این موجود از مبدأ بیرون می آید تا وقتی که به منتهی می رسد مادامی که متحرک است این صفت برای او هست و این صفت، تغییر نمی کند. اما در حرکت قطعیه، نوعی تغییر بین اجزائش است.

حرکت توسطیه از همان اول حاصل می شود و تا آخر هم حاصل می باشد و تغییر نمی کند ولی در حرکت قطعیه اگر اجزاء را ملاحظه کنی تغییر در آن می بینید. یعنی می بینی متحرک در یک وقت نزدیک به مبدا است در یک وقت در وسط است و در یک وقت نزدیک به منتهی است. حالات مختلفی را برای متحرک در حرکت قطعیه می بینی اما در حرکت توسطیه حالات مختلف نیست بلکه یک حالت است که آن، کون بین المبدا و المنتهی است. این حالت هم تغییر نمی کند.

مگر اینکه برای مسافت اجزاء فرضی درست کنید و بگویید این جزء نزدیک است و آن جزء دور است و با توجه به اجزاء فرضی، نسبت متحرک به اجزاء مختلف می شود و می توانید بگویید متحرک در زمان تحرکش تغییر کرد یعنی از جزئی که در آن جزء، کون بین المبدا و المنتهی داشت به جزء دیگر منتقل شد و در آنجا، کون دیگر یعنی شخص دیگر از کون خواهد داشت. این بخشها با فرض ما ساخته می شوند در واقع بخشی در کار نیست بلکه یک مسافت متصل و پیوسته است که متحرک به این مسافت، نسبت واحده دارد. نسبتها مختلف نیستند چون منسوب الیه مختلف نیست. منسوب الیه، مسافت است، منسوب هم که متحرک است مختلف نیست زیرا صفت کون بین المبدا و المنتهی بودن آن لحاظ می شود و این صفت، تغییر نمی کند. پس در طرف منسوب یک امر واحد است و منسوب الیه هم که مسافت است واحد است قهراً نسبت ، واحد می شود و تغییری پیدا نمی شود اما اگر منسوب الیه را که مسافت است بالفرض متعدد کنی این منسوب ولو واحد است به هر یک از اجزاء مسافت که منسوب الیهِ جدا هستند نسبتِ جدا پیدا می کند قهراً تغییر پیدا می شود. پس تغییر فرضی در متحرک به حرکت توسطیه داریم اما تغییر واقعی نداریم. این حرکت توسطیه از ابتدا تا آخر در خارج یک چیز بیشتر نیست نه چند حرکت که متغیر و مختلف شود.

ص: ۱۱۳

مصنف در ادامه دوباره همین مطلب را به بیان دیگر تکرار می کند.

توضیح عبارت

(فهذا التوسط هو صوره الحرکه)

این توسط بین المبدا و المنتهی صورت حرکت و حقیقت حرکت توسطیه است.

(و هو صفه واحده تلزم المتحرک و لا تتغیر البته مادام متحرکا)

ضمیر «هو» به صورت یا توسط برمی گردد (چون ضمیر را مذکر آورده به توسط برمی گردانیم)

این توسط، یک صفت است که تغییر نمی کند و لازم می باشد متحرک را یعنی متحرک، ملزوم و سبب پیدایش این صفت است و این صفت، لازم این متحرک است. «تلزم» را (لازم میباشد) معنی می کنیم. (لازم دارد معنی نکن) چون متحرک، لازم می باشد این حرکت را نه اینکه حرکت، لازم دارد متحرک را. بلکه حرکت، لازم می باشد متحرک را. به طور کلی هر جا «تلزم» آمده بود (لازم می باشد) معنی کنید و هر جا تستلزم آمد، (لازم دارد) معنی کنید، برای لازم، «یلزم» می آید برای ملزوم، «تستلزم» می آید.

«و لا تتغیر البته» این صفت، تغییر نمی کند مادامی که آن متحرک، متحرک است. این قید (مادام) نشان می دهد که یک زمان تغییر است و آن وقتی است که این متحرک، متحرک نباشد و آن وقتی است که به منتهی رسیده که در این صورت این صفت، تغییر می کند و صفت دیگر برای متحرک می آید. (تغییر می کند یعنی زائل می شود) وقتی متحرک به انتهای مسافت رسید این صفت، تغییر می کند ولی مادامی که متحرک است صفت، تغییر نمی کند.

ص: ۱۱۴

(نعم قد تتغیر حدود التوسط بالفرض و لیس المتحرک متوسطا)

گاهی حدود توسط به وسیله فرض تغییر می کند یعنی مسافت به اجزاء متعدد و مختلفی تقسیم می شود و به مناسبتِ این اجزاءِ مسافت، این صفت هم در آن تغییری حاصل می شود. گفته می شود «کون فی الوسط» است، اما فی الوسطی که نزدیک به مبدأ است. چون وقتی مکان و مسافت، متصل باشد نزدیک به مبدأ و دور بودن از مبدا صدق نمی کند ولی وقتی که مسافت را تکه تکه کنی قسمتی از آن نزدیک به مبدا و قسمتی دور می شود. آن وقت می گویی که کون بین المبدا و المنتهی را در مسافتِ نزدیک به مبدا دارد. مقداری که رفت می گویی که کون بین المبدا و المنتهی را در مسافت نزدیک به منتهی دارد. که تغییر درست شد و این کون، متغیراً برای متحرک ثابت شد منتهی تغییر را از تقسیم فرضیِ مسافت گرفتیم. اگر مسافت را تقسیم فرض نکنیم این تغییر حاصل نمی شود.

(و لیس المتحرک متوسطا لانه فی حد دون حد)

مصنف در این قسمت هم می خواهد بیان کند که در حرکت قطعیه، تغییر است. در حرکت توسطیه تغییر نیست مگر فرضاً. دوباره شروع می کند به بیان همین مطلب منتهی با عبارت دیگر. قبلا گفت که در حرکت قطعیه تغییر واقعاً است در حرکت توسطیه، تغییر فرضی است الان دوباره همین را می خواهد بیان کند. می فرماید که:

در حرکت قطعیه، ما متحرک را متوسط می دانیم به شرطی که در فلان حد باشد و در حدود دیگر نباشد. چه وقتی می توان به متحرکِ به حرکت قطعیه، متوسط بگویی؟

ص: ۱۱۵

(به «توسط بین المبدا و المنتهی» که تفسیر حرکت توسطیه است توجه نکن و از آن غفلت کن و یک حرکت قطعیه با قطع نظر از صفت کون بین المبدا و المنتهی را لحاظ کن، حرکت قطعیه را به طور خالص ببین). وقتی که متحرک در حد وسط بین المبدا و المنتهی قرار گرفت در آنجا به آن می گویی متوسط است. چون در این حدّ است و در حدود دیگر نیست می گویی متوسط است. اما در حرکت توسطیه اینگونه نیست. لازم نیست که وارد وسط مسافت بشود تا شما به آن بگویی متوسط. و بتوانید بگویید که در حدود دیگر متوسط نیست. بلکه در تمام حدود، متوسط است. همین که از مبدأ درآمد و وارد منتهی نشده است متوسط است چه در آن حدّی که وسط مسافت است وارد شود چه قبل از آن چه بعد از آن. برخلاف حرکت قطعیه که باید متوسط باشد چون فی حدٍ کذا است دون حدّ دیگر. در حرکت توسطیه نمی توان گفت چون فی حد کذا است و در حد دیگر نیست. بلکه در حرکت توسطیه، تمام حدود، متوسط است. در حرکت توسطیه این طور باید گفت که متوسط است چون در هر حدی که فرض شود قبل از آن، و بعد از آن در آن حد نیست. قید «قبله و بعده» را باید بیاوریم.

پس بر این متحرک، گفته می شود متوسط، اما نه اینکه چون حدّی است دون حدٍّ بلکه چون در هر حدی که فرض شود چنان است که در قبلش و بعدش در آن حد نبوده اگر این صفت بر آن، صدق کند گفته می شود که متوسط است. در وقتی که متحرک به حرکت توسطیه در مبدأ است این صفت، صدق نمی کند و گفته نمی شود که در حدی است که قبل از آن و بعد از آن در آن حد نیست چون در مبدأ که می ایستد بالاخره یک لحظه ساکن می شود همان لحظه سکون، اشاره می کنیم که قبل آن هم در آن حد بوده یا یک لحظه بعدش هم در آن حد هست. اینطور نیست که بگوییم قبل و بعد در این حد نیست. در منتهی هم همینگونه است که ابتدا و انتها، متحرکِ به حرکت توسطیه، این صفت را ندارد صفت اینکه «هر حدی فرض کنید این متحرک، قبلا و بعدا در آن حد نیست» این صفت را در مبدا و منتهی نمی توان به متحرک داد. علت متوسط بودنش داشتن این صفت است و علت متوسط بودنش این است که حد وسط قرار گرفته و در حدِ ابتدائی و انتهایی نیست. در حرکت قطعیه می گوییم متوسط است چون در این حدّ که وسط مسافت است واقع شده. اما در حرکت توسطیه نمی گوییم چون در این حد واقع شده بلکه می گوییم در هر حدّی که این، باشد اگر این صفت را داشته باشد متوسط بر آن صادق است. در ابتدای حرکت که مبدأ است این صفت را ندارد در انتها هم ندارد. در وسطِ مبدا و مننتهی در هر حدی که فرض کنی این صفت را دارد. پس متوسط است به خاطر اینکه این صفت را دارد نه اینکه متوسط است چون وسط این حد قرار گرفته و در حدود دیگر نیست.

ص: ۱۱۶

ترجمه: یعنی به این جهت که متحرک،فی حدٍ دون حدٍ است بر این متحرک، متوسط را صدق نمی دهیم.یعنی به خاطر این جهت به او متوسط نمی گوییم بلکه به خاطر جهت دیگر به آن متوسط می گوییم.

«لا ـ نه فی حد دون حدٍ» علت برای «لیس» نیست بلکه مدخول لیس است یعنی بگویید: اینچنین نیست که متحرک، متوسط باشد چون در حدّی است دون حدّی. که «لیس» را بر تمام جمله وارد کند.

(بل هو متوسط لانه بالصفه المذکوره)

این متحرک که حرکت توسطیه را متوسط می گوییم چون صفت مذکوره را دارد اما صفت مذکوره چه چیز است؟ «و هو انه بحیث» بیان می کند که صفت مذکوره چیست؟

(و هو انه بحیث ای حد تفرضه لا یکون قبله و لا بعده فیه)

ضمیر هو را مذکر آورده به اعتبار خبرش. ضمیر «یکون» به متحرک برمیگردد. «ایّ حد تفرضه» گفت، و نگفت «ایّ حدٍ موجود» چون حد در حرکت توسطیه موجود نیست.

ضمیر «قبله و بعده و فیه» هر سه به «حد» برمی گردد. البته دیروز اشاره کردیم که «قبله و بعده» را می توان قبلا و بعدا هم معنی کرد که ناظر به قبل و بعد زمانی باشد ولی چون ضمیر دارد آن را به حدّ برمی گردانیم. «قبله» یعنی قبل از ورود در حدّ. «بعده» یعنی بعد از خروج از حدّ. در هر حدّی که فرض کنی نمی باشد این متحرک در آن حدّ لا قبله و لا بعده.

با این عبارت می خواهد موجودی که بین المبدا و المنتهی است ولی متحرک نیست را خارج کند. چون موجودی که بین المبدا و المنتهی ایستاده است صدق می کند که بین المبدا و المنتهی است اما صدق نمی کند که هر حدی که فرض کنی، قبل و بعد در آن حد نیست. در همان حدی که ایستاده، قبل و بعد هم در آن حدّ هست، یعنی الان که در آن حدّ است قبلش هم در آن حدّ است بعدش هم در آن حد است ولی وقتی که دارد حرکت می کند هر حدی که فرض کنی، قبل و بعد، در آن حد نیست. لحظه ای می آید و می رود. قبل از آن لحظه، نیست. بعد از آن لحظه هم نیست. این قید را می آورد تا بفهماند که کائن بین المبدا و المنتهی، دارد حرکت می کند والّا شخص ساکن هم می تواند کائن بین المبدا و المنتهی باشد ولی متحرک نیست. این قید، حتما باید بیاید و الّا کائن بین المبدا و المنتهی، متحرک می شود.

ص: ۱۱۷

(و کونه بهذه الصفه امر واحد یلزم دائما)

دوباره مطلب قبل را تکرار می کند. در مطلب قبل، گفت که توسط، امری است که تغییر نمی کند بنابراین بسیط است. اما الان می گویید که این صفت مذکوره که در حال توسط صادق است تغییر نمی کند و امر بسیط است.

ترجمه: بودن متحرک به این صفت (آن صفت یعنی «بحیث ای حد تفرضه لا یکون قبله و لا بعد فیه») یک امر است و متعدد و متغیر و مرکب نیست و این صفت یا این امر، متحرک را دائماً لازم می باشد.

«دائماً» یعنی در طول مدتی که «بین المبدا و المنتهی» است. سپس که در منتهی رفت این صفت، لازمه آن نیست.

(فی ایّ حد کان لیس یوصف فی حد دون حد)

در هر حدی باشد، این صفت، لازم اوست نه اینکه «لیس یوصف بحد دون حد» باشد. نه اینکه متصف شود به این صفت، در وقتی که در حد وسط است دونَ وقتی که در حدود دیگر است که حرکت قطعیه است.

(و هذا بالحقیقه هو الکمال الاول)

«هذا» یعنی این توسط و این امر

کمال اول، همین است چون کمالی است که موجود است. حرکت را تفسیر به کمال اول کردیم و کمال اول، این است.

اینجا نمی خواهد بیان کند که حرکت قطعیه، کمال اول نیست. چون اگر حرکت قطعیه کمال اول نباشد ما نمی توانیم مطلق حرکت را به آن تعریفی که ارسطو کرد تعریف کنیم باید فقط حرکت توسطیه را به آن تعریف، تعریف کنیم در حالی که ما مطلق حرکت را به تعریف ارسطو تعریف می کردیم. چه حرکت توسطیه باشد چه حرکت قطعیه باشد. لذا کمال اول در هر دو حرکت، صادق است پس این عبارت (هذا بالحقیقه هو الکمال الاول) نمی خواهد بگوید که حرکت قطعیه، کمال اول نیست، این در مقابل حرف بعدی است یعنی این کلام نمی خواهد بگوید که حرکت توسطیه، کمال اولی است و حرکت قطعیه کمال اولی نیست بلکه می خواهد بگوید که حرکت توسطیه، کمال اولی است و آن هدفی که با حرکت به آن می رسیم کمال اولی نیست، بلکه کمال ثانی است یعنی مقابله بین حرکت توسطیه و آن هدفی که این حرکت توسطیه به آن می رسد بیندازد نه مقابله بین حرکت توسطیه و حرکت قطعیه بیندازد که بگوییم حرکت توسطیه، کمال اول است و مفهومش این باشد که حرکت قطعیه کمال اول نیست. بلکه این که می گوید حرکت توسطیه کمال اول است مفهومش این است که آن هدفی که با حرکت توسطیه به آن می رسد کمال اول نیست. خود مصنف، این مفهوم را در دنباله عبارت، ذکر می کند با عبارت (اما اذا قطع فذلک الحصول...)

ص: ۱۱۸

(و اما اذا قطع فذلک الحصول هو الکمال الثانی)

قطع را به معنای (طی کردن) نگیرید. در تمام نسخی که حاشیه دارند همه تذکر دادند که قطع به معنای (طی کردن) نیست بلکه به معنای بریدن و تمام شدن است یعنی کمال اول قطع شود و تمام شود. این متحرک، به آن هدفی که به خاطرش حرکت کرد واصل شود.

«قطع الحرکه» کمال اول که قطع شود یعنی حرکت قطع شود.

«فذلک الحصول» دست یافتن به منتهای حرکت، کمال ثانی است.

پس حرکت توسطیه، کمال اولی است، هدفی که با این حرکت، به آن می رسیم و دست می یابیم، کمال ثانی است. این عبارت کتاب، همین را که گفتیم می گوید. کاری به حرکت قطعیه ندارد.

نکته:(در بعضی زبانهای فارسی است که می گویند این کار طی شد یعنی تمام شد وقتی میگوییم متحرک دارد طی می کند یعنی می پیماید و مشغول است نه اینکه به معنای تمام شدن باشد. «قطع» در اینجا به معنای تمام شدن است نه طی کرد. چون طی کردن به معنای این است که در حال انجام است. ولی «قطع» یعنی تمام شد.)

اگر بخواهید این عبارت را مقابل حرکت قطعیه قرار بدهید که حرکت قطعیه را خارج کند شاید در کلمه (بالحقیقه) و حصری که با ضمیر فصل فهمیده می شود ممکن باشد به این صورت بگویید که منظور این است: حقیقتاً این حرکت است که کمال اول است. حرکت قطعیه، کمال اول نیست حقیقتاً، اما مجازا کمال اول است. اگر اینگونه معنی کنی باید عبارت را اینگونه تفسیر کنی: کمال اولی که موجود است حقیقتاً این است، حرکت قطعیه، کمال اول موجود نیست. کمال اولی است که در ذهن موجود است یعنی صفت کمالی برای متحرک نیست زیرا صفت موجود نیست بلکه صفتی است که در ذهن است.

ص: ۱۱۹

حرکت توسطیه در «آن» واقع می شود. ۹۱/۰۷/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۴ سطر ۱۸ قوله(و هذه الصوره)

موضوع: حرکت توسطیه در «آن» واقع می شود.

نکته: تا الآن گفتیم حرکت توسطیه بسیط است نه مرکب، الان می خواهیم بیان کنیم که حرکت توسطیه، در «آن» واقع می شود نه در زمان. حرکت قطعیه روشن است که در زمان واقع می شود. حرکت قطعیه عبور از یک مقدار مسافت نیست که بگویید در «آن» واقع می شود. حرکت قطعیه، مجموع این عبورها است و مجموع عبورها در زمان واقع می شود چون امر تدریجی است. پس حرکت قطعیه، زمانی می شود اما حرکت توسطیه، «آنی» است. «آنی» به چه معنی است؟ «آنی» را دو گونه معنی می کنند.

معنای اول: یعنی در «آن» واقع می شود ولو بعدا زائل شود یا بعدا به نحو ثبات باقی بماند. «آنی» است یعنی «آنی الحصول» است و آناً حاصل می شود.

معنای دوم: یعنی در تمام «آنات»، شما می بینید که این صفت، صدق می کند نه اینکه این صفت، مشروط باشد به اینکه «آن» ها جمع شوند. و یک زمان، تشکیل دهند بلکه در هر «آنی» می تواند این صفت صدق کند. پس «آنی» است به این معنی که گفتیم می باشد نه «آنی» به معنای اول باشد که حاصل می شود و بعداً زائل می شود یا مستمر می ماند. چون موجودی که آنا حاصل شد ممکن است دوباره بعدا زائل شود یا مستمرا باقی بماند. شما فرض کنید که دو انگشت خودتان را به هم نزدیک می کنید، اتصال حاصل می شود این اتصال، آنا واقع می شود ولی وقتی که این دو انگشت به هم چسبیدند اتصال برقرار است. اتصال، آنی الحصول است ولی آنی البقاء نیست. گاهی از اوقات هم دو انگشت را به هم می زنید و باز می کنید. این اتصال، آناً حاصل می شود و آناً زائل می شود. اما گاهی اینطور است که در این «آن» اتصال است در «آن» بعدی هم اتصال است که جدای از اتصال قبلی است. حرکت توسطیه، قسم دوم است نه اینکه آنی الحصول است بلکه در تمام آنات، صادق است. در تمام آناتی که بین المبدا و المنتهی است صادق است. البته آنات، نداریم باید به فرض تقسیم کنیم و تا تقسیم نکنیم «آن» به وجود نمی آید. بلکه بین المبدا و المنتهی، یک حرکت توسطیه صادق است وقتی زمانِ این حرکت یا مسافتِ این حرکت را به اجزاء و آنات تقسیم می کنیم می بینیم در هر آنی از آنات، این صفتی که حرکت توسطیه را می سازد موجود است لذا می گوییم حرکت توسطیه، آنی است و زمانی نیست.

ص: ۱۲۰

به عبارت دیگر، بعضی چیزها مقیدند به اینکه در زمان واقع بشوند. اگر در قطعه ای از زمان آنها را ببینی می گویید حاصل نشده بلکه قطعه ای از آن حاصل شده. مثلا- فرض کن که می خواهیم روزه بگیریم (مثال به یک امر اعتباری می زنیم) وقت روزه از ابتدای اذان صبح تا اذان مغرب است که یک امر زمانی است. قطعه ای از زمان اگر روزه گرفته، روزه صدق نمی

کند. باید در طول زمان، این امر باشد تا روزه صدق کند. روزه را امر زمانیم ی گوییم و زمان را معین می کنیم (بعضی چیزها هم، زمانِ معین ندارند ولی باز هم زمانی اند) اگر امری زمانی باشد در کلِّ این «آنات» باید موجود باشد نه اینکه در هر «آنی» موجود باشد. بلکه در کلّ این «آنات»، یکی موجود باشد. اگر مثلا در ۱۰ تا «آن»، ۱۰ تا وجود بود، این موجود را موجود «آنی» گویند. اگر در ۱۰ تا «آن»، یک وجود بود که روی این ۱۰ تا پخش شده بود موجود زمانی می شود البته ما «آن» نداریم ما فرض می کنیم که زمان را تقسیم به «آنات» نکنیم مثلا یک زمان، ۱۰ تا «آن» شود. اگر این موجود روی ۱۰ «آن» پخش شده بود زمانی است. اگر در هر «آنی» جدای از «آنِ» قبل و «آنِ» بعد، توانست موجود شود «آنی»، می شود. حرکت توسطیه، اینگونه «آنی» است یعنی روی «آنات» پخش نمی شود بلکه روی «آنِ» واحد موجود است.

توضیح عبارت

(و هذه الصوره توجد فی المتحرک)

این صورتی که حقیقت حرکت توسطیه بود در متحرک یافت می شود در حالی که متحرک، در «آن» باشد یعنی در لحظه ای از لحظات که ملاحظه اش کنی می بینی به آن متوسط می گویی و بر کارش حرکت توسطیه می گویی.

(و هو فی آنٍ لانه یصح ان یقال له)

چرا «آنی» است چون در تمام «آنات» می توان تعریف حرکت توسطیه را در کار این متحرک می بینی در هر «آنی» می توانی بگویی که حد وسط است «لم یکن قبله و لا بعده فیه».

(یصح ان یقال له فی کل آن یفرض انه فی حد وسط لم یکن قبله فیه و لا بعده یکون فیه)

ضمیر «له» به متحرک برمی گردد.

قید یفرض خیلی مهم است چون «آن» در خارج نداریم زیرا حرکتی که انجام داده «آن» را درست نکرده بلکه امر مستمری درست شده و ما امر مستمر را قطعه قطعه می کنیم و هر قطعه را «آن» می نامیم.

«انه فی حد وسط» یعنی متحرک در هر «آنی»، در حد وسطی است که قبل از آن، در این حد وسط نبوده بعد از این هم در این حد وسط نیست بلکه قبل و بعد، در حد وسط دیگری است نه در این حد وسطی که فرض کردیم. (لم تکن) ضمیر را می توان به متحرک و می توانی به وسط برگرداند.

صفحه ۸۴ سطر ۱۹ قوله(و الذی یقال)

اشکال: حکما قاعده کلی دارند که شمای مصنف هم قبول داری. حکما می گویند «کلّ حرکه فی زمان» و «کل حرکه» را قید نزدند که قطعیه باشد یا توسطیه. پس چگونه حکم می کنید که حرکت توسطیه در «آن» است و در زمان نیست. این حرف با این قانون نمی سازد.

مصنف دو توجیه می کند:

توجیه اول: منظور از «کل حرکه»، (کلّ حرکه قطعیه) است که شامل توسطیه نمی شود قید را نیاوردند. شاید دیدند با تعریفی که از حرکت توسطیه دادند فهمیده می شود که توسطیه داخل در زمان نیست و این قانون، مخصوص حرکت قطعیه است.

توجیه دوم: ما می گوییم مراد از «کل حرکه» (کل حرکه توسطیه) است که به نحو دیگر توجیه می کنیم مصنف می گوید مراد از کل حرکه فی زمان، حرکت توسطیه است ولی روشن است که مرادش این است که مراد از حرکت، حرکتی است که توسطیه هم در آن باشد چون در حرکت قطعیه اشکالی نیست.

در توجیه اول، قانون را اختصاص به قطعیه می دهد ولی در توجیه دوم، قانون را اختصاص به حرکت توسطیه نمی دهد اگرچه ظاهر عبارتش اختصاص به حرکت توسطیه است بلکه می گوید که در حرکت توسطیه هم این قانون هست پس تعبیر دوم اگرچه به ظاهر نشان می دهد که حرکت توسطیه را در این قانون اراده کردیم مرادش این نیست که قطعیه را شامل نیست بلکه اعم از حرکت توسطیه و حرکت قطعیه است.

اما توضیح توجیه اول:

حرکت، حالتی است بین المبدا و منتهی (یعنی حرکت قطعیه، که مصنف اسم آن حرکت را نمی گوید ولی از توضیحش معلوم می شود که حرکت قطعیه مراد است) اعم از اینکه این متحرک بعد از رسیدن به منتهی متوقف شود یا بعد از رسیدن به منتهی، باز حرکت را ادامه دهد. این تعمیم، شامل دو حرکت می شود.

۱ـ حرکت مستقیم (یا به عبارت دیگر، حرکت در إین و کم و کیف که حرکت در این سه مستقیم است)، که متحرک به سمت یک غایت و هدفی حرکت می کند وقتی به آن غایت رسید متوقف می شود.

۲ـ حرکت وضعیه یعنی حرکت دورانی که متحرک به غـایت مفروض می رسد و دوبـاره حرکت را تکرار می کنـد که در حرکتهای دورانی مثل فلك، این وضع اتفاق می افتد. فلك با هر دوری که می زند تشبّه به مبادی عالیه پیدا می کند این تشبه را که پیدا کرد متوقف نمی شود و دوباره برای بدست آوردن مصداق دیگر تشبّه حرکت می کند.

اینکه با رسیدن به هدف متوقف نمی شود با آن قانون که هر متحرک که به هدف می رسد متوقف می شود ناسازگاری ندارد چون نه اینکه به هدف خارص رسید و متوقف نشد بلکه چون به هدف خاصی رسیده و یک مصداق را بدست آورده و ادامه حرکت را برای بدست آوردن همین مصداق انجام نمی دهد بلکه برای بدست آوردن مصادیق دیگر و غایتهای دیگر است. منظور این است که حرکت متوقف نمی شود نه اینکه حرکت به سمت این غایت متوقف شود.

بله حرکت به سمت این غایت (این مصداق) متوقف می شود و حرکت به سمت غایت بعدی (مصداق بعدی) حاصل می شود. حرکت حالتی بین المبدا و المنتهی است چه در حرکت قعطی که مستقیم اند و با رسیدن به هدف متوقف شوند چه در حرکت قطعی که دورانی است و با رسیدن به هدف متوقف نمی شود.

در این دو قسم، حرکت حالتی بین المبدا و المنتهی است که این حالت، حالت ممتدّ است امتداد یعنی دارای زمان است. پس حرکت قطعیه است که ممتدّ است و زمان می خواهد اما حرکت توسطیه ممتد نبوده و بسیط است.

ص: ۱۲۴

توضیح عبارت

(و الذی یقال من ان کل حرکه ففی زمان)

آن گفته ای که از حکما نقل می شود که «کل حرکه فی زمان»، با مطلبی که گفتیم (یعنی، «آنی» بودن حرکت قطعیه) منافات ندارد.

(فاما ان یعنی بالحرکه الحاله التی للشی بین مبدا و منتهی وصل الیه فتقف عنده او لا تقف عنده)

«فاما»، توجیه اول است و «اما ان یعنی» در خط ۵ هم توجیه دوم است.

به حرکتی که در این قانون آمده است و حکم شده که در زمان است برای حالتی که برای شی متحرک حاصل است که بین مبدا و منتهی است منتهایی که به آن منتهی می رسد و در بعضی حرکتها در منتهی، متحرک می ایستد (یا حرکت می ایستد) یا این حرکت عندالمنتهی متوقف نمی شود (اشاره به حرکات وضعیه و مستدیره دارد)

(فتلك الحاله الممتده هی فی زمان)

این حالتِ ممتده در زمان است. اسم نمی برد که این حالت ممتده، حرکت قطعیه است اما در پایان می گوید که حرکت قطعیه است.

صفحه ۸۵ سطر ۲ قوله(و هذه الحاله)

گفتیم حرکت قطعیه، حالتی ممتد است. حالت ممتد یعنی اجزائی را دارد که از امتداد آن اجزاء این حالت ممتده درست می شود حرکت امر مستمر و واحد است شما به قدمها یا ساعتها تقسیم می کنی بالاخره یک نحوه تقسیم فرضی دارد و با این تقسیم فرضی می گوییم اگر امری ممتد بود دارای اجزایی است که پشت سر هم قرار می گیرد که قسمتی می گذرند و قسمتی الان موجودند و قسمتی بعدا می آیند بخشی از این اجزاء می گذرند و ماضی می شوند. در حرکت قطعیه، ما این اجزا گذشته را داریم اما در ذهن داریم نه در خارج. در خارج می آیند و می روند ولی در ذهن می آیند و باقی می مانند. این حالت ممتده یا اجزاء فرضی که قبلا گذشتند مثل امور ماضی اند یعنی مثل موجوداتی که لازم نیست «آنی» باشند بلکه در زمان گذشته آمدند مثلا نسل انسان که از آبائی شروع شد تا به این انسان رسید. این انسانهای گذشته را امور ماضی می نامیم.

«ما به الاشتراک» و «ما به الامتیاز» اجزاء حرکت با امور ماضیه چیست؟

«ما به الاشتراک» این است که هر دو گذشتند و با اجزاء گذشته، امتداد درست شد و آن اجزاء که گذشتند الان وجود ندارند. اجزاء حرکت و حوادث ماضیه هر دو که قبل از این زمان حال، در زمان خودشان بودند و می آمدند ولی الان نیستند.

اما «ما به الامتیاز» یعنی آن امور ماضیه در ماضی وجود داشتند و حاضر بودند حال که ماضی، گذشته است الان وجود ندارند چون گذشته است. برخلاف حرکت که اجزائش در ماضی هم حاضر نبودند. تا می خواستیم وجودشان را لحاظ کنیم از بین می رفت و عبور می کرد.

توضیح عبارت

(و هذه الحاله فوجودها علی سبیل وجوده الامور فی الماضی)

(هذه الحاله) مبتدای اول است.

(فوجودها) مبتدای دوم است.

(علی سبیل ...) خبر برای مبتدای دوم است. و این مبتدی و خبر دوم، خبر برای مبتدای اول است.

(فوجودها) ای وجوده الخیالی علی سبیل وجود الامور فی الماضی. که این کلمه (الخیالی) را مرحوم آقا جمال فرمودند. مراد مصنف هم همین است که وجود خیالی بر سبیل وجود امور فی الماضیه است و الا وجود خارجی نداریم.

هذ الحاله: این حالت موجود که امتداد در زمان دارد. وجودش بر سبیل وجود امور فی الماضی است یعنی مثل امور ماضیه است.

(و تباینها بوجه آخر)

ضمیر فاعلی به حالت برمی گردد و ضمیر مفعولی به امور ماضیه برمی گردد.

یعنی آن حالت با امور فی الماضی مباینت دارد به وجه دیگری غیر از آن وجهی که مشابهت داشت.

ص: ۱۲۶

(لان الامور الموجوده فی الماضی قد کان لها وجود فی آن من الماضی کان حاضراً)

اموری که در ماضی موجود بودند برای آنها در «آنی» از ماضی، وجود بود که آن «آن» یا آن وجوه، حاضر بوده.

(و لا کذلک هذا)

باید به جای هذا، هذه باشد یعنی این حالت و این حرکت. اما اگر هذا به صورت مذکر است به امر برمی گردانیم چون در خیلی جاها از حرکت، به امر تعبیر کرده، از طرفی خود مصنف گفته که مذکر و مونث را من رعایت نمی کنم.

ترجمه: این حالت که حرکت قطعیه است اینگونه نیست که در «آنی» از ماضی وجود داشته باشد بلکه در «آنی» از ماضی تا می خواست وجود بگیرد از بین می رود.

(فتکون هذه الحرکه یعنی بها القطع)

اینجا در این عبارت تصریح می کند مراد از «آن»، حالتی است که فی زمان باشد.

این حرکتی که عبارت از حالت ممتده در زمان بود (یا بگو آن حرکتی که در قضیه کلیه آمد که «کل حرکه فی زمان») قصد می شود به آن حرکت قطعیه. لذا کلام ما ناسازگار با این قانون نیست چون قانون مربوط به حرکت قطعیه است و تعریف ما ناظر به حرکت توسطیه است.

صفحه ۸۵ سطر ۵ قوله(واما ان یعنی)

توضیح توجیه دوم:

در توجیه دوم ایشان قبول می کند که مراد از حرکت، حرکت توسطیه است یا اعم از حرکت توسطیه و قطعیه است. سپس حرکت توسطیه را توجیه می کند. در حرکت قطعیه نیاز به توجیه نیست چون حرکت قطعیه، مسلماً در زمان است همانطور که قبلاـ هم اشاره کردیم در حرکت توسطیه احتیاج به توجیه داریم که ایشان توجیه می کند و می گوید هر حرکت توسطیه، با حرکت قطعیه همراهی دارد. وقتی که این شی از مبدأ به سمت منتهی می رود علاوه بر اینکه به آن می توانیم بگوییم حرکت توسطیه دارد به اعتبار دیگر می توانیم بگوییم حرکت قطعیه دارد. این شی الان هر دو حرکت قطعیه و توسطیه را با هم انجام می دهد. نمی توان حرکت توسطیه را به تنهایی قائل شد و حرکت قطعیه را منکر شد. این متحرک همانطور که کائن بین المبدا و المنتهی است قاطع این مسافت هم هست. از این جهت که کائن بین المبدا و المنتهی است دارای حرکت توسطیه است و از این جهت که به تدریج قاطع مسافت است، دارای حرکت قطعیه است. پس حرکت توسطیه همیشه همراه حرکت قطعیه است و هیچگاه از آن منفک نمی شود به اعتبار همراهش می توان گفت که «فی زمان» است. یعنی حرکت توسطیه را به اعتبار همراهش می گوییم «فی زمان» است نه به اعتبار خودش. اما اگر به خودش توجه کنی و از همراهش قطع نظر کنی همانطور که ما گفتیم، خواهید گفت (فی آن). اگر به همراهش نگاه کنی می توانی بگویی «کل حرکه فی آنٍ» که حرکت توسطیه هم در زمان واقع می شود ولی «فی زمان» واقع می شود اما به اعتبار همراهش که حرکت قطعیه است.

کاری به ذهن نداشته باشید. در خارج که حرکت توسطیه انجام می گیرد، با حرکت قطعیه همراهی دارد. در خود خارج، وقتی حرکت توسطیه دارد انجام می شود و همیشه هم به نحو بساطت موجود است. در خارج همراه حرکت قطعیه است. هر وقت حرکت قطعیه منتفی شود این هم منتفی می شود.

توضیح عبارت

(و اما ان یعنی بالحرکه الکمال اول الذی ذکرناه)

باید «اما» را بالکسر بخوانیم تا عطف بر «فاما ان یعنی» در صفحه ۸۵ سطر اول شود منظور از کمال اول که ذکر کردیم حرکت توسطیه بود که در جلسه قبل در صفحه ۸۴ سطر ۱۷ ذکر کردیم «قوله: و هذا بالحقیقه هو الکمال الاول»

(فیکون کونه فی زمان لا علی معنی انه یلزمه مطابقه الزمان)

اگر حرکت، در این قانون کلی، توسطیه است چگونه می گویی (فی زمان) است در حالی که اصرار داشتی که «فی آن» است.

ترجمه: پس می باشد بودن حرکت توسطیه در زمان به این معنی نیست که نمی خواهد بگوید لازمه این حرکت، مطابقت با زمان است بلکه لازمه همراه این حرکت، مطابقت با زمان است (یعنی خودش در زمان پخش نمی شود در «آن» موجود می شود ولی همراهش در زمان، پخش می شود). ضمیرها را مذکر آورده به اعتبار (کمال اول) که مذکر است و مراد از کمال اول، حرکت توسطیه است.

(علی انه لا تخلو من حصول قطع ذلک القطع مطابق للزمان)

نسخه صحیح، کلمه (بل) را اضافه دارد یعنی: بل علی انه لا تخلو.

ص: ۱۲۸

یعنی این کمال اول (حرکت توسطیه) خالی نیست از حصول قطع (یعنی از همراهی با حرکت قطعیه و طی مسافت خالی نیست).

(لا تخلو من حصول قطع ذلک القطع)

یعنی: و آن قطع مطابق با زمان است که همراهش است نه خود حرکت توسطیه.

(فلا یخلو من حوادث زمان لا انه کان ثابتا فی کل آنٍ من ذلک الزمان مستمرا فیه)

این حرکت توسطیه از حدوث زمان خالی نیست زیرا که این حرکت توسطیه در هر «آن» ثابت است منتهی در هر «آنی» از «آناتِ» این زمان، حرکت توسطیه می آید و به لحاظ این «آنات» که پشت سر هم هست حرکت توسطیه موجود است و استمرار و امتداد پیدا می کند و فی زمان می شود. پس برای حرکت توسطیه امتداد درست می کند منتهی به توسط امتداد آناتی که این حرکت در آنها هست.

ابتدا گفت به خاطر همراهی با حرکت قطعیه اما الان می گوید به خاطر این آناتی که در هر یک از آن آنات، حرکت توسطیه صدق می کند و وجود دارد، این آنات پشت سر هم قرار گرفتند و آناتِ یک زمانِ ممتدند. چون آنات یک زمان ممتدند پس حرکتی که در این آنات واقع می شود در زمان واقع می شود. البته وقتی آنات را میبینند به حرکت قطعیه توجه می کند نه اینکه فقط آنات، ملحوظش باشد بلکه آنات پی در پی است که آنات پی در پی، نظر به حرکت قطعیه است. پس این توجیه با توجیه قبلی فرق نمی کند که بگوییم حرکت توسطیه همراه زمان است چون همراهش دارای زمان است یا بگوییم چون آناتی که این حرکت در آن واقع می شود پی در پی هستند آنها در یک زمان ممتدی رابطه برقرار می کنند.

ص: ۱۲۹

ترجمه: حرکت توسطیه ثابت است در هر آن از زمان و مستمر در زمان است. در هر آنی از آنات این زمان حاصل است و چون آنات در این زمان مستمرند حرکت موجود در این آنات هم در این زمان موجود می شود و به این اعتبار، این حرکت، فی زمان می شود ولو حرکت توسطیه است. این در صوری بود که عبارت کتاب را «لا ـنّه» بخوانید اما اگر «لا ـ انّه» بخوانید معنایش این است که ما می گوییم حرکت توسطیه فی زمان است به اعتبار همراهش نه به اعتبار اینکه در هر آنی موجود است و استمرار دارد در زمانی که مشترک برای این آنات است. به این اعتبار نمی گوییم حرکت توسطیه (فی زمان) است که خودش دارای زمان بشود بلکه به اعتبار همراهش است.

اشکال بر وجود حرکت توسطیه در خارج و جواب آن ۹۱/۰۷/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۵ سطر ۸ قوله(فان قال)

موضوع: اشکال بر وجود حرکت توسطیه در خارج و جواب آن

درباره حرت قطعیه گفتیم که در خارج موجود نیست و در ذهن موجود است ولی حرکت توسطیه را معتقد شدیم که در خارج موجود است. این قائل بر وجود خارجی حرکت توسطیه اشکال دارد و ثابت می کند که حرکت توسطیه به هر تفسیری که ارائه شود امر کلی است و کلی در خارج موجود نیست چگونه شما حرکت توسطیه را در خارج موجود می دانید.

توضیح اشکال: حرکت توسطیه را سه گونه می توان تفسیر کرد.

۱ ــ به الکون فی المکان تفسیر می کنیم منتهی با این قید (لم یکن قبله و لا ـ بعده فیه) چون کون فی المکان دو قسم است: الف ــ کون فی المکان در حال حرکت ب ــ کون فی المکان در حال سکون

ص: ۱۳۰

قید (لم یکن قبله و لا بعده فیه) می فهماند که کون فی المکان متحرکاً است که به جای «لم یکن قبله» می توان «متحرکاً» قرار داد و گفت حرکت توسطیه «کون فی المکان متحرکاً» است.

و این «کون فی المکان متحرکاً» کلی است که در این مکان یا آن مکان باشد. این کائن باشد یا آن کائن باشد. پس امر کلی است به تعبیر دیگر امری است مشتمل بر متعدد و این، همان تعریف کلی است. این تفسیر دوم (و عبارت اخری را) که گفتیم به خاطر این است که بعضی محشین به جای «کلی» از لفظ متعدد استفاده کردند در حالی که به نظر می رسد تمام حرف مصنف روی کل بودن است نه متعدد بودن. می خواهیم حرف آنها که تعبیر به متعدد کردند را صحیح کنیم. متعدد یعنی کلی، و کلی، شامل متعدد است. اما جزئی شامل متعدد نیست. منظورشان از متعدد، همان کلی است که متعدد است. چون کلی، متعدد و قابل صدق بر کثیرین است. تعبیر به متعدد، تقریبا عبارت از کلی است. و الا عبارتهای مصنف به تعدد کاری ندارد اگرچه در یک جا اشاره به تعدد دارد ولی بحثش درباره کلی است.

۲ ـ حرکت توسطیه، «توسط الکون» است که توسط را به کون اضافه می کنیم و حرکت توسطیه را بیان می کنیم. توسط الکون هم یک امر کلی است.

۳ ـ حرکت توسطیه، حرکتی است که «فی آن» باشد نه در زمان. «آن» که شما آن را ظرف حرکت توسطیه قرار می دهید و حرکت توسطیه را به وسیله آن تبیین می کنید یک امر کلی است پس این «آن» هم چون کلی است حرکت توسطیه هم کلی است.

ص: ۱۳۱

در نتیجه، حرکت توسطیه کلی می شود و در خارج موجود نیست بلکه وجودش در ذهن است پس چگونه حکم کرده حرکت توسطیه در خارج موجود است.

عبارت مصنف این است که کلی، بالفعل در خارج موجود نیست ما که حرف می زنیم می گوییم کلی در خارج موجود نیست اما مصنف که دقیق صحبت می کند می گوید کلی، بالفعل در خارج موجود نیست اما بالقوه موجود است. وقتی یک شخص از اشخاص این کل موجود می شود کلی، در ضمن آن یا به عین آن موجود می شود کلی که ما الان در ذهن داریم با وجود فرد موجود می شود الان که در ذهن ما است بالقوه موجود می شود ولی وقتی در ضمن فرد آمد بالفعل می شود. کلی، بالفعل موجود نیست یعنی بالقوه موجود است به تعبیر دیگر (که معنای بالقوه و بالفعل، این نیست) کلّی، مستقلاً موجود نیست، فی ضمن الفرد موجود است. قید «بالفعل» خیلی دقیق است ولی ما نوعاً قید «بالفعل» را نمی آوریم.

سپس می فرماید این مورد توافق اهل صناعت منطق و فلسفه است که معتقدند کلی در خارج موجود نیست فقط نقل می شود که رجل همدانی معتقد بوده که کلی در خارج موجود است که آن را هم بعضی توجیه می کنند و می گوید منظورش این نبوده که کلی در خارج موجود است بلکه منظورش این بوده که رب النوع این موجود ات در خارج موجود است که اشاره به حرف افلاطون می کرده.

پس همه معتقدند که کلی به وصف کلیت در ذهن است و وقتی در ضمن شخص می آید خارجی می شود. لذا اگر مطلبی مورد توافق حکما حتی خود مصنف است چگونه شما (مصنف) حرکت توسطیه را در خارج موجود می دانید.

ص: ۱۳۲

توضیح عبارت

(فان قال ان الکون فی المکان و لم یکن قبله و لا بعده فیه)

نسخه صحیح (فان قال قائل) است. واو در و لم یکن، حالیه است.

ضمیر در «قبله و بعده و فیه» هر سه به کون بر می گردد.

ترجمه: کون در مکان در حالی که متحرک قبلاً و بعداً در آن مکان نبوده.

نکته: به مناسبت تغییر اول، مطلبی را بگوییم و آن اینکه بیان کردیم که کتاب شفا توسط شخصی که بسیار مسلط بر این کتاب بوده تلخیص شده و با عبارت تقریباً روان بیان شده ولی بسیاری از موارد را هم حذف کرده که به نام «عون اخوان الصفا علی فهم کتاب الشفا» است که این کتاب را نگاه کردیم و این عبارت را اینگونه تلخیص کرده بود (ان الکون فی المکان و لم یکن قبلاً و لا بعداً فیه) که بدون ضمیر آورده یعنی قبل و بعد را زمانی گرفته ولی ما ضمیر را به حدّ برگرداندیم. لذا می توان هم قبل و بعد را زمانی گرفت هم غیر زمانی گرفت.

مطلب عمده ای که در آن کتاب است (و به طور ممتاز در این باره کتابی نوشته نشده) این است که روابط جملات مصنف در آن مشخص می شود و اگر روابط کتاب شفا مشخص شود نصف مطلب شفا فهمیده می شود.

(و کذلک الاضافه الیه)

معنای دوم برای حرکت توسطیه است که با اضافه، تفهیم می کند یعنی حرکت توسطیه «توسط الکون فی المکان» است که «توسط الکون فی المکان»، مفادش همان حرکت توسطیه است.

ص: ۱۳۳

ترجمه: توسط را اضافه کن به کون فی المکان.

(و الامر الذی یجعلونه آناً)

سومین تفسیر است یعنی امری که آن را آناً قرار می دهند. (حرکت توسطیه را قبلاً گفتیم که حرکت «آنیّه» است برخلاف حرکت قطعیه که گفتیم حرکت زمانیه است.)

(هو امر کلی معقول)

این سه تفسیر، امر کلی اند

معقول: یعنی وجودش در عقل و ذهن است.

(و لیس بموجود بالفعل)

وجود خارجی ندارد. شما چگونه حکم کردید و وجود خارجی برای حرکت توسطیه قائل شدید.

(بل انما الموجود بالفعل الکون فی هذا المکان لم یکن قبله و لا بعده فیه)

نسخه صحیح «و لم یکن» است که باید واو باشد. ضمیر در «قبله وبعده و فیه» به هذا المکان بر می گردد.

آن که در خارج موجود است کون فی هذا المکان است. آن هم لهذا الشخص الخاص، یعنی هم مکان هم کائن را خاص می کنیم. چون حرکت توسطیه هم بر آن کون فی المکان می گویند هم در هر لحظه می توان اطلاق کون فی هذا المکان کرد اما اگر کلی حساب کردی (یعنی الکون فی المکان) در این صورت کلی می شود.

در عبارت آمده «الکون فی هذا المکان».

«الکون فی هذا المکان» حرکت نیست چون «الکون فی هذا المکان» یعنی در این مکان خاص است اما حرکت در وقتی است که در مکان های دیگر هم باشد حال اگر در یک مکان جزئی کون داشته باشد حرکت نیست بلکه این، با سکون هم سازگار است. پس کون فی هذا المکان با قید (هذا)، حرکت توسطیه نیست اما کون فی المکان، حرکت توسطیه است ولی کلی است. حال شما کدام را می گویید در خارج است. کون فی هذا المکان را قبول داریم در خارج است ولی حرکت نیست. چون در یک مکان خاص بودن، حرکت نیست. حرکت یعنی در مکانهای متعدد باشیم. و اگر الکون فی المکان را مطرح کنی در این صورت، حرکت است ولی در خارج نیست. پس حرکت توسطیه ای که می گویید در خارج است مرادتان چیست؟

ص: ۱۳۴

(و کذلک الاضافه الی هذا الکون)

مراد اضافه به کون نیست بلکه اضافه الی هذا الکون است که جزئی است و در خارج موجود است.

(و الامر الکلی انما یثبت باشخاصه)

مصنف توضیح نمی دهد که امر جزئی حرکت نیست بلکه می فرماید که کلی در خارج موجود نیست اما استاد فرمودند که امر جزئی را لحاظ کنی حرکت نیست و اگر امر کلی را لحاظ کنی در خارج موجود نیست.

ترجمه: کلی در خارج با اشخاصش ثابت می شود.

(و لا یکون شیئا واحداً موجوداً یعینه کما اتفق علیه اهل الصناعه)

نسخه صحیح به جای (یعینه)، کلمه (بعینه) است.

کلی به عنوان کلی، نمی باشد یک شیء موجود معین، بلکه شخص آن، یک شی موجود معین است و او در ضمن شخص موجود است پس کلی را در خارج به عنوان یک شی. نمی توانی بیابی بلکه در ضمن اشخاص می توانی بیابی. مراد از اهل الصناعه، منطق یا فلسفه یا هر دو است.

صفحه ۸۵ سطر ۱۲(قوله فنقول)

[نکته: تشخّص را اکثر مشاء به عوارض می دانند.مرحوم صدرا می فرماید: عوارض، امارات و علامات تشخص اند تشخص به وسیله وجود است و عوارض، حکایت از تشخص در وجود می کند. که این، حرف مرحوم صدرا نیست بلکه فارابی هم گفته.

درباره تشخص ۴ قول است:

۱ ــ تشخص به وجود است «نظریه مرحوم صدرا و فارابی»

۲ ــ تشخص به امارات شخصیه است «نظر مشا»

۳ ــ تشخص به موضوع است.

ص: ۱۳۵

۴ ـ تشخص فاعل است این دو قول را مرحوم صدرا به وجود بر می گرداند.

سوال: ما هر شیء را به طور کلی تعریف می کنیم مثلاً الانسان، حیوان ناطق. پس این اشکال در همه تعاریف وارد است.

جواب: ما به تعریف کار نداریم به مصداق کار داریم. و می گوییم حرکت توسطیه چیست؟ آیا خود همین کلی است یا مصداق کلی است. جواب می دهیم که حرکت توسطیه خود این کلی است مصداق آن، حرکت توسطیه نیست. مصداقش کون فی هذا المکان است. و کون فی هذا المکان حرکت نیست. خود کلّی، حرکت توسطیه است. در انسان، حیوانِ ناطقِ کلی، انسان نیست. حیوان ناطق، انسان است و مصداقش در خارج است. مصداق حیوان ناطق، انسان است که در خارج است ولی مصداق الکون فی المکان (که الکون فی هذا المکان است)، حرکت توسطیه نیست.

اگر مصداق توانست آن معرَّف را داشته باشد می گوییم که در خارج موجود است اما مصداق نتوانست آن معرَّف را داشته باشد معرَّف فقط کلی است و در خارج موجود نیست. حرکت، اینگونه است که مصداقش، عنوان حرکت را ندارد خود کلی، عنوان حرکت را دارد. پس خود کلی در خارج موجود نیست حرکت هم در خارج نیست. اما حیوان ناطق اینگونه نیست که مصداقش، حیوان ناطق نباشد و فقط خودش، حیوان ناطق باشد. چون مصداقش، حیوان ناطق است پس شما می توانید به همین مصداق، حیوان ناطق بگویید و بگویید در خارج موجود است. پس اگر معرِّف، مصداقش، عنوان معرَّف را داشت خارجی است اگر فقط، کلّیِ معرِّف، عنوان معرَّف را داشت در خارج نیست و حرکت از این قبیل است پس این اشکال در همه تعاریف نیست].

ص: ۱۳۶

جواب از اشکال بر وجود حرکت توسطیه در خارج:

مصنف در جواب اشاره می کند که کون فی المکان را دو گونه می توان تصویر کرد که نحوه اول هم به چند صورت تصویر می شود. اصلاً بحث در کون فی هذا المکان نمی کند بلکه بحث در کون فی المکان می کند.

کون فی المکان را به دو گونه تصور می کنیم: ۱ ـ بر متمکنات کثیرین صادق است. ۲ ـ بر متمکن واحد صادق است.

اما گونه اول خودش چند صورت می شود.

صورت اول: زید را ملاحظه کنید که حرکت توسطیه انجام می دهد. بر او صدق می کند که کون فی المکان است عمرو را ملاحظه کنید که حرکت توسطیه انجام می دهد. بر او صدق می کند که کون فی المکان است حال شما یک کون فی المکان در نظر می گیری که هم بر کون فی المکانی که زید دارد صدق می کند هم بر کون فی المکانی که عمرو دارد صدق می کند. پس بر متمکنات کثیره صدق می کند و این، کلی می شود. این، فرض کلی است که ما به آن کاری نداریم و همان گونه که مستشکل می گفت کلی است

صورت دوم: اینکه زید و عمر را ملاحظه نکنی بلکه فقط زید را ملاحظه کنی که الان در این لحظه است و در مکان اول است و در لحظه دوم در مکان دوم است.

زید که بین مبدء و منتهی راه می رود در لحظه اول بر او کون فی المکان صدق می کند اما کون فی هذا المکان صدق نمی کند. در لحظه دوم بر او کون فی المکان صدق می کند اما کون فی هذا المکان صدق نمی کند. در اینجا یک کون فی المکان را در نظر بگیرید که بر تمام کون هایی که زید در لحظه های مختلف داشته صدق می کند.

ص: ۱۳۷

در این صورت هم گفته می شود که حمل علی کثیرین، شد، لذا کلی می شود و اشکال مستشکل وارد است. اما اگر کون فی المکان گفتی و بر متمکن واحد اطلاقش کردی یعنی بر زید به تنهایی اطلاق کردی آن همه در مکانِ تنها، این دیگر حرکت نیست مگر اینکه در دو حالت لحاظش کنی یعنی یکبار کون فی المکان در حالت اول لحاظ کنی و یکبار کون فی المکان در حالت دوم لحاظ کنی و چون دو تا کون فی المکان درست شده حرکت حاصل می شود. ولی این دو را ملاحظه کن اما «لامعاً» یعنی با هم ملاحظه نکن زیرا اگر با هم ملاحظه کنی تعدد می آید. و کون فی المکان بر هر دو صدق می کند و کلی می شود. اما توجه به حالات متعدد نکن با اینکه حالات متعدد دارد. پس کون فی المکان را اطلاق کن بر یک کون، بدون اینکه دیگر را ضمیمه کنی. لذا کون فی هذا المکان نگفتید بلکه کون فی المکان گفتدی که به ظاهر کلی است یعنی حالت جنسی به آن دادید و گفتید الکون فی المکان. و بعداً قید آوردید که «لم یکن قبله و لا بعده فیه» که حالت فصلی است و سکون را خارج کرد. سپس این مطلب مطرح است که آیا این کون، کلی است یا کلی نیست. به تعبیر دیگر، متعدد است یا نیست؟ اگر متعدد شد کلی می شود و الا فلا. به قول مصنف، در اینجا امر مشکل است.

در جایی که کون فی المکان را بر متمکنات کثیرین اطلاق کنید به هر دو فرض، کلیت صادق است اما در اینجا که فرض سوم است تعدد درست نمی شود حال آیا کون فی المکان کلی است یا نه؟ اگر کلی باشد حرف مستشکل وارد است.

ص: ۱۳۸

ابتدا مصنف مقدمه ای می گوید که معنای جنسی به دو نحوه تقسیم می شود سپس که هر دو را می گوید. می پرسد که ما نحن فیه از کدام قبیل است. کون فی المکان از کدام قسم است حال ما کون فی المکان را فراموش می کنیم و وارد مقدمه می شویم.

مقدمه: معنای جنسی دو گونه تقسیم می شود»

در یک تقسیم، با عوض شدن مقسِّم، معنای جنس عوض می شود چون جنس یک امر کلی است. اگر مقسِّم عوض شد. جنس هم عوض می شود (اما در تقیسم دیگر اگر مقسِّم عوض شد جنس عوض نمی شود) در جایی که مقسِّم، فصل باشد مثلاً- حیوان، یا ناطق است یا صاهل است که مقسِم، فصل است. فصل، جنس را متحصص به حصه خاص می کند یعنی ناطق که کنار حیوان آمد عمومیت حیوان از بین می رود و یک حصه خاصی از حیوان که در ضمن ناطق است درست می شود. در چنین حالتی، اگر فصلی عوض شد آن جنس باید عوض شود چون حصه ای که در انسان است آن حصه در فرس نیست. پس اگر با ناطق، حیوان را متحصِّص به حصه ای کردید با صاهل، حصه دیگر درست می شود. اگر ناطق از بین رفت آن حصه ی مخصوصش هم که حیوان جنسی است از بین می رود. حیوانی که جنس بود الان هم جنس است ولی جنسِ متحصِّص شده است. وقتی که صاهل آمد دیگر، آن حیوان که در ضمن ناطق بود در اینجا نمی آید. پس اگر مقسِّمِ معنای جنسی، فصل باشد با زوال فصل، جنس هم زائل و مبتدل می شود اما اگر مقسِّمِ معنای جنسی، عرض بود مثل حرارت که یک جنس است حرارت را به فلان جسم نسبت می دهی که این نسبت، یک نوع عرضی برای حرارت است. الان حرارت را به حرارتِ متعلق به آب و حرارت متعلق به این ظرف تقسیم می کنیم که ظاهراً دو حرارت است چون تقسیم شد ولی به توسط فصل تقسیم نشد.

ص: ۱۳۹

در اینجا اگر عرض عوض شـد (حرارت متعلق به آب، تعلق به ظرف می گیرد) در این حالت، جنس عوض نمی شود. و مقسِّم گرچه تبدیل می شود ولی جنس، عوض نمی شود و حرارت که متعلق به آب بود الان به ظرف تعلق می گیرد. و این حرارت، همان حرارت است. البته در موردی که حرارت را شـخص بدانی و جنسـی نبینی. اگر شخصـی ببینی یعنی آن شـخصِ حرارتی که شـما آن را تعلق به آب دادی، در آب نفوذ کرد و تمـام شـد. امـا شـخص بعـدی که می خواهـد داخـل ظرف بیایـد این را شخصی ملاحظه نکنید بلکه جنسی ملاحظه کنید. یعنی جنس حرارت نه شخص حرارت. چون وقتی که آتش را روشن کردی و زیر آب قراردادی مقداری حرارت در آب نفوذ می کند آن مقدار حرارت، در ظرف نمی آید. در این آب، حرارت را وارد کردی در آن آب، شـخص دیگری از حرارت را وارد کردی. اگر اینگـونه لحـاظ کنی بـاز هم زوال حاصـل می شـود. یعنی با رفتن آن نسـبت، این حرارت هم می رود. اگر حرارت را که اسم است ملاـحظه کنی تعلـق به این و تعلق به آن، تعـدد درسـت می کند اما اگر این تعلقها متبدل شدند آن حرارت که جنس است مبتدل نمی شود.

خلاصه: خاصیت فصل این است که چون مقوم است با تبدیلش، جنس باید تبدیل شود. اما عرض چون مقوّم نیست با تبدیلش جنس عوض نمی شود.

البته توجه شود که ما گفتیم «چون فصل مقوم است» این، توضیح مختصری می خواهد:

فصل را گفتند که عارض بر جنس است نگفتند که مقوم است. ولی استاد می فرمایند که فصل، مقوم است. چون در بیان قبلی این بود که فصـل، این جنس را متحصِّص به حصه ای می کنـد و مقوّم آن حصه می شود. مقوّم جنس نیست عـارض بر جنس عـام است. امـا بر این جنسِ موجودِ در حیوان، عـارض نیست بلکه مقوّم است. یعنی جنس اگر متحصـص به حصه ای شود آن فصـل، مقوّم این جنس می شود ولو این فصـل، عـارض بر اصـل جنس است ولی بر این جنسِ متخّذِ بر تعریف عارض نیسـت بلکه مقوّم است. با عوض شـدن مقوّم، متقوّم هم عوض می شود با عوض شـدن عارض، معروض عوض نمی شود بنابراین اگر مقسِّم، نوع باشـد تبـدیلش باعث تبـدیل جنس است و اگر مقسّم، نوع نباشد تبدیلش باعث تبدیل جنس نیست. این کل مقدمه ای اسـت که مصـنف فرمودنـد حـال حرکت از کـدام است یـا کـون فی المکـان از کـدام است بحث دیگری است که در ذی المقدمه بیان می کنیم.

ص: ۱۴۰

ادامه جواب از اشکال بر وجود خارجی حرکت توسطیه ۹۱/۰۷/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۶ سطر۲ قوله (فاذا کان)

موضوع: ادامه جواب از اشکال بر وجود خارجی حرکت توسطیه

گفتیم که حرکت توسطیه در خارج موجود است مستشکل گفت حرکت توسطیه را به کون فی المکان تعریف کردی و کون فی المکان امری کلی است پس حرکت توسطیه امری کلی می شود و امر کلی در خارج موجود نیست پس حرکت توسطیه در خارج موجود نیست.

مصنف ادعای وجود کرد و مستشکل، وجود حرکت خارجیه را انکار کرد مصنف شروع به جواب دادن کرد. مقدمه ای ذکر کرد، مقدمه را که گفتیم این بود که معنای جنسی یعنی معنای کلی دو قسم است و به دو نحوه تقسیم می شود. یک وقت به واسطه مقومات که داخل اند تقسیم می شود و یکبار هم به توسط اعراض تقسیم می شود. هر گاه به توسط مقومات یعنی فصول تقسیم شد با تبدّل فصل، متبدل می شود و هر گاه با اعراض تقسیم شد با تبدل اعراض متبدل نمی شود. در تبدل به وسیله فصل، مثال زد که در تشریح آن مثال، تأکید بر مساله ای داشتیم که آن مساله روشن نشد لذا دوباره مثال را تکرار می کنیم. مثال این بود که جسمی اسود است و ابیض می شود جسم، موضوع است و سواد و بیاض عرض اند، اگر این عرض، عوض شود موضوع که جسم است عوض نمی شود. یعنی با تبدل عَرَض (سواد و بیاض) موضوع که جدار است عوض نمی شود. این مطلب صحیح است ولی مثال ما این نیست. وقتی مصنف مثال به جسمی می زند که اسود است و ابیض می شود حال جسم را رها می کند و سواد و بیاض را لحاظ می کند و می گوید که سواد، ماهیتی است که دارای جنس و فصل است. جنس آن، لون است و فصل آن، قابض لنور البصر است. بیاض هم جنس و فصل دارد که جنس آن، لون است و فصل آن، مفرق لنور البصر است اگر این فصلها تبدیل شوند و مثلا دیوارِ سیاه، سفید شود یعنی لون (جنس) که با قابض البصر بود الان با مفرق البصر است. قبلا متخصص بود به تخصیصی که عبارت ار قابض البصر بود و الان متخصص می شود به تخصیصی که عبارت از مفرق للبصر است. تبدیل این دو فرد (تبدیل قابض به مفرّق) باعث تبدیل جنس یعنی نوع نمی شود کاری به جسم نداریم. الان ایشان مثال به جسم زد که این جسم، دو عرض را پی در پی بگیرد که ابتداءً اسود و بعداً ابیض می شود. خود جسم را که ملاحظه کنی با تبدیل عرض، متبدل نمی شود. ولی مراد مصنف از مثال، این نبود. خودش تصریح کرد که وقتی جسم، اسود و ابیض شد، بیاض و سواد را به لون و فصل تبدیل کنیم این لون که جنس است با تبدیل فصل، متبدل می شود پس مثال، جسم ابیض و جسم اسود نیست بلکه سواد و بیاض است که تبدیل فصل در آنها باعث تبدیل جنس آنها می شود. گفتیم اگر جنسی را با فصول مختلف آوردیم جنس با هر فصل متبدل می شود یعنی اگر فصل رفت حصه ای از جنس که با این فصل بوده می رود و خاصیت فصل بودن و مقوم بودن این است که اگر مقوم از بین رفت متقوّم هم از بین می رود. چون فصل، مقوّم این حصه از جنس است اما مقسّم اصلِ جنس است.

اما اگر آن حالاتی که برای یک معنای جنسی عارض می شود حالت عَرَضی باشد با تبدّل آن معنای جنسی، حالت عرَض عوض نمی شود. مثلا جسم که گاهی سواد و گاهی بیاض دارد با تبدل سواد و بیاض، جسم عوض نمی شود.

در ما نحن فیه، کون فی المکان که امر کلی است و با تخصیص های مختلف همراه می شود شخصی که از مبدأ خارج می شود تا به منتهی برسد در تمام این حالت، کون فی المکان دارد اما حالات مختلف دارد. گاهی در این حصه از مکان است گاهی در آن حصه از مکان است گاهی در حصه سوم است. لذا کون فی المکان هایی که با خصوصیتهای مختلف همراه است پیدا می شود. (یک کون فی المکان است که خصوصیتهای مختلف دارد) حال این خصوصیتهای مختلف وقتی عوض می شود آیا با عوض شدن این خصوصیتها و حصه ها، کون فی المکان عوض می شود یا نمی شود؟

اگر کون فی المکان عوض شود همانطور که این تخصیصها متعدد می شوند کون فی المکان هم متعدد می شود و قهراً یک کون فی المکانِ کلی درست می شود و آن کون فی المکان کلی که معنای حرکت توسطیه است کلی می شود و اشکال متشکل وارد می شود.

مصنف می خواهد سعی کند کون فی المکان، کلی نشود و واحد نگه دارد تا با واحد بودن کون فی المکان، بحث کلی بودن کون فی المکان در خارج منفی می شود. پس ابتدا مصنف سوال می کند که کون فی المکان از قبیل لون است که با تخصیصهای مختلف همراه شود و متبدل گردد یا بگوییم که کون فی المکان از قبیل جدار است که با تخصیصهای مختلف، همراه شود و مبتدل نمی شود.

ص: ۱۴۲

توضیح عبارت

(فاذا کان الامر علی هذا فلینظر)

اگر وضع اینچنین است که ما دو گونه کلی داریم: ۱_ آن که با مخصصات همراه می شود و با تبدل مخصصات، متبدل نمی شود ۲_ آن که با مخصصات همراه می شود و با تبدل مخصصات، متبدل می شود.

(هل حکم الکون فی المتمکن تاره مقارنا لتخصیص انه فی هذا المکان و تاره مقارنا لتخصیص آخر)

نسخه صحیح این است «الکون فی المکان، الموجود فی المتمکن» (که کلمه الموجود صفت برای کون است)

(حکم الکون) مبتدی است و (حکم اللون) در خط بعدی خبر است.

توضیح: حکم کون فی المکان، آن کونی که موجود در متمکن است منتهی به این نحوه موجود است که گاهی مقارن با تخصیصِ این است که متمکن در این مکان است و گاهی متمکن در مکان دیگر است.

(حکمه حکم اللون)

(حکم اللون) خبر را حکم الکون است.

چون فاصله بین مبتدا و خبر زیاد شده لذا مصنف (حکم اللون فی المتمکن ...) را دوباره تکرار می کند و می گوید حکمه حکم اللون.

(او لیس کذلک)

یا حکم حرکت، حکم لون نیست که با تبدیل مخصصات، تبدیل نشود. (البته ثابت می کنیم که حکمش، حکم لون نیست و با تبدیل مخصصات، متبدل نمی شود و واحد می ماند)

(بل حمکه حکم حراره تاره یفعل فی هذا و تاره فی هذا)

مثال دیگری را مطرح می کند که در این مثال تغییر و تبدیل مخصصات، شی را تغییر نمی دهد حرارتی را بر دو جسم مسلط می کنیم گاهی همراه می شود با تاثیر فی هذا الجسم، گاهی همراه می شود با تاثیر فی ذلک الجسم، تاثیرها مختلف می شوند در نتیجه مخصصِّ‌ها مختلف می شوند. این حرارت، تخصیص خورده به تاثیر فی ذلک الجسم و تاثیر فی هذا الجسم، حال این هذا الجسم و ذلک الجسم متعدد است. هذا الجسم، تبدیل به ذلک الجسم می شود ولی حرارت تبدیل نمی شود. حرارتی که این را گرم می کند همان حرارت، آن جسم دیگر را گرم می کند (دقت شود که شخص حرارت، مراد نیست بلکه خود حرارت مراد است)

والاـ شخص، عوض می شود. شخصی که دارد آن جسم را گرم می کند، همان شخص که باقی نمی ماند چون حرارت به تدریج می آید و به تدریج می رود. حالت سیلان دارد. شخصِ آن باقی نمی ماند اما ما اصل حرارت را می گوییم). اصل حرارتی که در این شخص، همراه باشد با (تاثیر فی کذا) و در شخص دیگر، همراه شده با (تاثیر فی آخر)

اینچنین حرارتی را که کلی است آیا می توان گفت که متبدل شده؟ می فرماید خیر، این مثال برای امر کلی است که تاثیر گذار است.

امر کلی تاثیرپذیر هم همین است، اگر رطوبتی باشد که گاهی از فلان امر منفعل شود گاهی از امر دیگر منفعل شود این منفعل شدنهای خاص، رطوبت را متعدد نمی کند. تبدیل فاعلی به فاعل دیگر، این منفعل را که رطوبت است عوض نمی کند.

در چنین دو مثال، امر کلی با خصوصیات (تاثیرها یا تاثرهای مختلف) همراه شد ولی اختلاف پیدا نکرد. خصوصیاتش متبدل شد ولی آن امر کلی متبدل نشد.

مثال سومی هم می زند و می گوید مانند اعراض دیگر. (حرارت و رطوبت را گفت که حرارت کیفیت فاعله است و رطوبت، کیفیت منفعله است حال، مثال به اعراض دیگر می زند) اعراض دیگر اگر همراه با خصوصیات بشود مثلا فرض کنید که (مثال به حرکت نمی توان زد چون حرکت، مورد بحث ما است) عَرَضی را از جایی منتقل به جایی کنی موضع عَرض عوض می شود و در نتیجه، عَرَضی که بر اثر ارتباط با موضعی، خاص شده بود و خصوصیت پیدا کرده بود بر اثر ارتباط با موجود دیگر، خصوصیات جدید پیدا میکند. خصوصیتها متعدد می شوند ولی عَرَض، متعدد نمی شود. این مثال با ما نحن فیه خیلی نزدیک است چون ما نحن فیه هم همین است که حرکت، یک نوع، عَرَض است که با مکانهای مختلف، مرتبط می شود و ارتباطش با مکان های مختلف، خصوصیات مختلف پیدا می کند. خصوصیتها متعدد و متبدل می شوند، ولی حرکت متبدل نمی شود.

ص: ۱۴۴

ترجمه: بلکه حکم حرکت، حکم حرارت است(اگر حکم لون نباشد، حکم حرارت است)

این جمله اضراب از(و لیس کذلک) است یعنی حکم حرکت، حکم لون نیست بلکه حکم حرارت است

(او رطوبه تاره تنفعل عن هذا و تاره عن ذلک و هی واحده بعینها)

یعنی (حکمه حکم رطوبه) که گـاهی از فلان چیز، منفعل می شود (و این، خصوصـیتی است) و گاهی از چیز دیگر منفعل می شود (و این، خصوصیت دیگر است).

«و هی واحـده بعینها»: این را مصـنف، یکبار فرموده در حالی که بایـد بعـد از حرارت هم در تقـدیر گرفت یعنی «حکمه حکم حراره تاره یفعل فی هذا و تاره فی هذا و هی واحده بعینها او رطوبه تاره... .»

رطـوبت: مراد تری نیست. رطوبت دو معنی دارد: ۱ـ تَر بودن ۲ـ قابلیت انفعال داشـتن. می گویند هوا، رطبِ حارّ است. یعنی رطـوبت دارد. در حـالی کـه هـوا گـاهی بخـار است و گـاهی مِه دارد و تَر است ولی هـوا، نوعـاً تر نیست. علی الخصـوص در تابسـتان، در عین حال می گویند هوا رطوبت دارد. رطوبت یعنی قابلیت انفعال دارد که در مقابل آن، یبوست است که یبوست یعنی قابلیت انفعال ندارد. سنگ که یا بس است یعنی قابل انفعال نیست. (البته یبوست به معنای سفتی و خشکی هم می آید.)

ممکن است یک چیزی، رطوبت به هر دو معنی را داشـته باشد مثل آب که هم قابلیت انفال دارد و هم تَر است. اما یک چیزی ممکن است رطوبت به معنـای قابلیت انفعال دارد مثل هوا اما چیزی که رطوبت به معنی قابلیت انفعال را دارد و تَر نباشـد شاید نداشته باشیم.

ص: ۱۴۵

علی ایّ حال، رطوبت به معنای رایجش یعنی قابلیت انفعال باشد. نه آنچه که در ذهن ما هست.

(او عَرَضٌ من آخر الاعراض)

آخر الاعراض یعنی اعراض آخر. تا اینجا مثال به دو عَرَض که حرارت و رطوبت باشد زد حال می فرماید بقیه اعراض هم همین حکم را دارند.

(یبقی واحد بعینه و یلحقه تخصیص بعد تخصیص)

تخصیص، بعد از تخصیص به آن ملحق می شود. تخصیصها عوض می شوند ولی آن عرض، همچنان واحد بعینه باقی می ماند. ما مثال زدیم به اینکه عَرَضی، موضوعش را عوض کند و گفتیم این مثال، غلط است. حال ممکن است مثال را طور دیگر بگوییم که: فرض کنید سفیدی باشد که در یک درجه خاصی از سفیدی باشد سپس درجه اش را عوض کند و سفیدتر یا کدرتر شود. یک خصوصیت دیگر پیدا می کند. این تبدّلات، تبدلات خصوصیت است که روی سفیدی انجام می شود ولی سفیدی، واحد بعینه است. این مثال را عمداً گفتیم تا وارد جواب سوالی شویم که قبلا شده بود.

سوال این است که در حرکت اشتدادی آیا اگر لونی، حرکت اشتدادی پیدا کرد خصوصیات مختلفی همراه این لون شد آیا خود لون تبدیل می شود یا لون باقی است. (جنس تبدیل می شود یا نه؟) وقتی که سفیدی از آن سفیدیِ بسیار روشن، شروع به کدر شدن کرد و درجات سفیدی را طی کرد و رو به ضعف رفت تا وقتی که وارد رنگ دیگر شد و سفیدی اش تمام شد آیا این سفیدی عوض می شود یا فقط آن خصوصیات، عوض می شود. هکذا اگر سفیدیِ کدر بود و به سمت روشن شدن حرکت کرد آیا خصوصیات مختلف که می آید سفیدی هم مختلف می شود یا نه؟

ص: ۱۴۶

بالاخره در یک امر تشکیکی آیا همه چیز عوض می شود یا یک امر باقی می ماند و خصوصیاتش عوض می شود. این سوالی بود که مطرح شده بود.

جواب این است که در مساله، دو مبنا است: ۱_ مشاء ۲_ اشراق و حکمت متعالیه.

اشراق و حکمت متعالیه می گویند در جایی که تشکیک است آن خصوصیت، عوض می شود، فصل، عوض نمی شود لذا مرحوم صدرا تصریح می کند به اینکه در موارد تشکیکی، امر واحدی داریم که خصوصیات مختلف پذیرفته است.

یعنی حقیقت واحده ای را در تمام این مراحل، قائل است یعنی در وجود، ایشان معتقد است که یک حقیقت وجود داریم که مراتبش مختلف است نه اینکه وجودات مختلف داشته باشیم. مثل بحث ما است که امر واحدی موجود است و خصوصیاتش متبدل می شود و به وحدت آن امر واحد آسیبی وارد نمی شود. این را اشراق و حکمت متعالیه می گوید که در همه جا وحدت است در عین کثرت. یعنی یک واحدی در آن کثرات موجود است. اینطور نیست که فقط کثرت باشد. بلکه یک واحدی در آن کثرات موجود است که حقیقت واحده است.

اما مشاء می گوید آن خصوصیات و مراتب، فصول اند و خصوصیات معمولی نیستند. و با عوض شدنشان، جنس عوض می شود بنابراین ما در مراحل تشکیکی، یک امر نداریم بلکه امور کثیره داریم که پی در پی قرار گرفتند و پله پله از پایین به بالا است و کثیرند اما وحدتی در میان آنها نیست. مشاء، تشکیک را یک نحوه به تباین برمی گرداند ولی مرحوم صدرا و اشراق سعی می کنند امر واحدی را در این مراتب مختلفه حفظ کنند. پس در حرکت اشتدادی اختلاف است.

ص: ۱۴۷

پس اگر کسی آن خصوصیات را عوارض بداند می گوید آن امر واحد متبدل نمی شود مثل مرحوم صدرا و اشراق اما اگر کسی آن خصوصیات را مثل فصول بداند می گوید آن امر واحد با تبدیل خصوصیات متبدل می شود.

صفحه ۸۶ سطر ۷: قوله(فنقول اولا)

[در یکی از نسخ خطی «اولاً» وجود داشت. این «اولاً» در مقابلش، ثانیا نیامده.

اما در بعضی جاها «اولاً» گفته، و بعداً «ثم» می اورد که جانشین ثانیاً است. و اینگونه «اوّلاً» ها را اینگونه معنی می کنیم. که «فنقول ابتداءً» یعنی ابتداءً اینطور می گوییم و مطلبی را بیان می کنیم که تقریبا حالت مقدمی دارد. و آن مطلبی که بیان می کند این است که مسافتی که حرکت توسطیه در آن انجام می شود این مسافت، واحدِ لا جزء له است. سپس نتیجه می گیرد که کون فی المکان هم باید واحد باشد. یعنی ابتدا و اولاً می گوید مسافت واحد است و دیگر (ثانیاً) را نمی گوید و همینطور وارد (ثانیاً) می شود و می گوید که پس، حرکت هم واحد است. کون فی المکان هم واحد است. بعد می گوییم خصوصیات چیست؟ می گوید خصوصیات را ذهن تو ساخت. یعنی تو با ذهن خودت و با تقسیمی که انجام دادی مسافت را تقسیم کردی. آن وقت این کون فی المکان در این حصّه، خصوصیتی پیدا کرد و در حصه دیگر (که در ذهن تو موجود است نه اینکه واقعا موجود باشد) خصوصیت دیگر پیدا کرد. این خصوصیات را ذهن تو متعدد کرده ولی کون فی المکان متعدد نیست آن که در خارج است مسافت واحد است و کون فی المکان واحد است. تلاش مصنف این است که کون فی المکان را واحد کند و متعدد نکند. پس کل حرف مصنف این است که مکان واحد است پس کون فی المکان هم واحد است و این خصوصیات که هست، خصوصیاتِ ساخته ذهن تو است. در ذهن تو، کون فی المکان متعدد است حال اگر متعدد باشد اشکال ندارد یک کلّی هم در ذهن تو است.

البته در جلسه بعد استاد فرمودند که «اولا»در مقابل «ثانیا» است که با «ثم» در صفحه ۸۶ سطر ۱۸ بیان کرده است.

مقدمه ی دومی که مصنف می گوید این است که مکان را ما با تقسیم های خودمان تقسیم می کنیم و الّا مکان، امری متصل است و امر متصل، چنانچه بعداً خواهیم گفت اجزاء متصل ندارد اجزاء بالقوه دارد. سپس می فرماید مکان را می توانیم به تقسیمات گوناگون تقسیم کنیم یکی از تقسیمات، تقسیم فکّی است. شاید این کار از ما برنیاید که مکانی را از مکانی جدا کنیم مگر اینکه بگوییم روی زمین که راه می رود گودالهایی بِکَنیم که مکان ها جدا شوند آن هم در واقع، جدا کردن مکان نیست. بلکه مثل خط کشی کردنِ مکان است که بر سر هر یک متر، یک خط بکشیم تا مکان ها از هم جدا می شوند. اینها جدا نیستند ما آنها را جدا کردیم. این یک نوع تقسیم است که در خارج اتفاق می افتد ولی تقسیم به وسیله اعراض است مثلا اگر یک خط کشیدیم یعنی رنگش را جدا کردیم یا مقداری حفر کردیم.

گاهی تقسیم در ذهن انجام می شود که مکان را یک متر یک متر تقسیم می کنیم. مکان علامتی دارد. در این حالت هم گفته می شود که مکان، تقسیم شد.

تمام این تقسیمها، تقسیماتی است که از ناحیه ما می آید و واقعاً تقسیمی وجود ندارد و مکان از همان ابتدا متصل است.

سپس می فرماید: بعد از اینکه مکان را تقسیم کردیم اقسامی پیدا می شود که این اقسام در خارج نیستند و هر کدام از این اقسام ابتدا و انتها دارد یعنی اگر در یک متری، خط می کشی، این یک متر، در وسط دو خط می افتد که ابتدای این مسافت یک متری، یک خط است و انتهاء این مسافت یک متری، خط دیگر است. پس هر کدام از این اقسام، ابتدا و انتها دارد به قول مصنف، حدود دارند. حدود یعنی ابتدا و انتها.

ص: ۱۴۹

بین این حدود را هم می توانی تقسیم کنی یعنی بین ابتدا و انتها را می توانی تقسیم کنی به عبارت دیگر مسافت یک متری که بین این دو خط «ابتدا و انتها» واقع شده را می توانی دوباره تقسیم کنی اگر دوباره تقسیم کردی از باب اینکه جزء لا یتجزی نداریم باز می توانی آنچه را که تقسیم شده دوباره تقسیم کنی. در هر حال تو اقسامی داری که این اقسام هیچکدام در «آن» واقع نمی شوند. چون «آن» قِسم ندارد. «آن» جزء لا یتجزی است. اگر چه می گوییم جزء لا یتجزی نداریم ولی جزء لا یتجزی را به طور مستقل نداریم. «آن» هم مستقل، وجود ندارد.

«آن»، طرفِ زمان است. زمان اگر قطع شود اول و آخر آن را «آن» می گویند. ما طَرَفِ زمان را (اگر زمان را قطع کنیم) داریم. ولی چون زمان قطع نمی شود و ما با تصویر خودمان قطع می کنیم «آن» در خارج، موجود نمی شود بلکه با تصور ما موجود می شود.

در هر صورت («آن» وجود داشته باشد یا نه؟) این اقسامِ مختلف که بین دو حدّ انجام می گیرد در «آن» نمی تواند وجود بگیرد چون «آن» اقسام مختلف ندارد. «آن» جزء لا یتجزی زمان است و جزء لا یتجزی زمان، نمی تواند اجزائی را در خودش جای دهد. گفتیم حرکت توسطیه هم «آنی» است پس الان اضافه می کنیم که این اجزاء که در «آن» جا نمی گیرند در حرکت توسطیه هم جا نمی گیرند یعنی حرکت توسطیه هم مشتمل بر اجزاء نیست. و این، مسأله دیگری است که اولاً مکان واحد است ثانیاً بعد از اینکه تقسیمش کردی این اقسام را نمی توانی در حرکت توسطیه قرارش بدهی.

ص: ۱۵۰

پس حرکت توسطیه را به هیچ وجه نمی توانی متعدد کنی. به خود مکان که نگاه کنی می بینی واحد است. به اجزاء که نگاه کنی، اجزا متعددند ولو فرضی اند ولی این اجزاءِ متعدد در حرکت توسطیه وارد نمی شوند. حرکت توسطیه، آنی و واحد است پس به هیچ نحوه نمی توانی حرکت توسطیه را متعدد کنی نه با ملاحظه مکان که حرکت توسطیه در آن، انجام می شود چون مکان، واحد متصل است نه با ملاحظه اجزائی که تو در ذهن خودت درست کردی. چون اجزاء در حرکت توسطیه نیست. حرکت توسطیه «آنی» است و اجزاء در آن وارد نمی شود. بله این اجزاء را در حرکت توسطیه می توانی درست کنی، حرکت قطعیه هم در مکانِ متصل انجام می شود و تو در ذهن خودت با هر قدمی یک جزئی از حرکت را درست می کنی و این اجزاء را مجموعاً در حرکت قطعیه می بینی.

حرکت قطعیه بسیط نیست. اگر اجزاء در آن بریزی مشکلی پیش نمی آید ولی حرکت توسطیه بسیط و «آنی» بود و لذا نمی توانی مشتمل بر اجزاء قرارش بدهی پس اولاً ـ اجزائی نیست بلکه با فرض تو درست می شود. ثانیاً همان اجزاء فرضی را هم نمی توانی در حرکت توسطیه بریزی. پس حرکت توسطیه، همچنان که واحد است واحد می ماند و اصلا متعدد نمی شود تا تو از آن کلی بگیری.

سپس بیان می کند که حرکت توسطیه، حکمش، حکم لون نیست. این، احتیاج به توضیح ندارد چون گفتیم که حرکت توسطیه با تبدل خصوصیات، مبتدل نمی شود.

ص: ۱۵۱

ادامه جواب از اشکال بر وجود حرکت توسطیه در خارج ۹۱/۰۷/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۶ سطر ۷: (قوله فنقول اولا)

موضوع: ادامه جواب از اشکال بر وجود حرکت توسطیه در خارج

مصنف بعد از اینکه مقدمه ای را ذکر کرد وارد بحث می شود و دو جواب بیان می کند. در یک جواب بیان می کند که تعددی برای کون فی المکان نیست یعنی کون فی المکان، امر متعدد نیست. در جواب دیگر، تعدد را قبول می کند اما این تعدد را بیرون از ذات کون فی المکان قرار می دهد و توضیح می دهد که این تعدد در خارج کون فی المکان اتفاق می افتد و کون فی المکان را متعدد نمی کند پس در ابتدا اصل تعدد را منکر می شود ولی بعداً تعدد را قبول می کند ولی بیرون از کون فی المکان می داند لذا از آن نمی توان کلی گرفت تا اشکال شود که کلی در خارج موجود نیست بلکه کون فی المکان امر واحد می شود و امر واحد می تواند در خارج موجود شود.

جواب اول: مسافتی را که متحرک به حرکت توسطیه طی می کند را ملاحظه می کنیم می بینیم به اجزای تقطیع نشده و تجزیه نشده پس اجزاء بالفعل ندارد. در این صورت نمی توان گفت کون فی المکان الاول، کون فی هذا المکان الثانی و هکذا. بلکه یک کون فی هذا المکان داریم.

اینطور نیست که چند تا مکان و چند تا مسافت داشته باشیم چون «هذا» نیامده و نگفته «کون فی هذا المکان» مسافت تجزیه به اجزایی نشده که اشاره کنیم متحرک در این جز است یا در جزء بعدی است. بله بعد از اینکه تقسیم کردیم، اجزاء بوجود می آید و چون تقسیم، فرضی است اجزاء هم فرضی می شود لذا تعدد در فرض و ذهن ما حاصل می شود. این متعددی که در ذهن است تحت یک جامع و کلّ می رود که در ذهن است.

ص: ۱۵۲

بیانی که مصنف در ادامه می کند حدود نصف صفحه است و توضیح جواب می دهد.

[کون فی هذا المکان یعنی جزئی از این مسافت که طی می کند مثلا جزء یک متری.

ما کون فی المکان را که ۳۰ متر است تبدیل به ۳۰ تا یک متری می کنیم پس ۳۰ تا هذا المکان پیدا می شود و ۳۰ تا کون فی هذا المکان پیدا می شود این ۳۰ تا کون فی هذا المکان را تحت کون فی المکان که جامع است می بریم و کلی می شود.]

ایشان بعد از اینکه جواب را بیان می کند ابتدا توضیح می دهد که می توانیم مسافت را تقسیم کنیم و این اقسام را نمی توانیم در حرکت توسطیه که «آنی» است واقع سازیم چون «آن» نمی تواند اقسام را در خودش قبول کند «آن» جزء لایتجزی است پس حرکت توسطیه نمی تواند اجزائی را که فرض می کنیم در خودش داشته باشد. سپس توضیح می دهد که معلوم شد که

مسافت متعـدد نیست و وقتی متعـدد نشـد نسـبت متحرک به مسافت هم متعـدد نمی شود اگر نسـبت، متعـدد نشود حرکت هم متعدد نمی شود. اگر بخواهیم تعدد را درست کنیم باید مسافت، متعدد شود تا نسبتِ به مسافت متعدد شود و در نتیجه حرکتی که از این نسـبتها تشـکیل می شود متعـدد شود. در ادامه مقایسه حرکت توسـطیه با لون می کنـد که با یکـدیگر تفاوت دارند. اینچنین نیست که بـا آمـدن حـالتی حرکت توسـطیه عوض شود در حالی که با تبـدل فصول، لون عوض می شود. تبـدّل را در حرکت توسطیه قبول نمی کند وقتی تبدّل قبول نشد، تعدد حاصل نمی شود وقتی تعدد حاصل نشود وحدت برای حرکت باقی می مانـد و تکرار می کنـد که مسافت واحـد است و نسـبت واحـد است در نتیجه حرکت واحـد است. (این خلاصه و فهرسـت مطالب بود).

ص: ۱۵۳

تفصیل مباحث:

اولین بحث این است که مسافت را می توان به انحاء مختلف تقسیم کرد و از این تقسیم اقسامی بدست بیاوریم که نمی توان در «آن» و حرکت توسطیه قرار داد اگرچه در حرکت قطعیه داریم. می توان مسافت را به انحاء مختلف تقسیم کرد که بعضی تقسیم ذهنی و بعضی تقسیم خارجی است مثلاً با این خط که در هر یک متر می کشیم مباحث را تقسیم خارجی می کنیم (مثلا ۱۰ تا خط به فاصله یک متر در این مسافت ۱۰ متری می کشیم).

اما گاهی گودالی را در یک متر حفر می کنیم که مسافت ها متعدد شود پس نسبت ها هم متعدد می شود. این مسافت های یک متری حدود دارند. گاهی با خط کشیدن جدا می کنیم که این را تقسیم به وسیله عَرَض می گویند چون رنگی یا خطی را روی زمین می کشیم و جسم را تقسیم می کنیم. اول که قسمتی از زمین را از قسمت دیگر جدا می کنیم به این، تقسیم فکّی گویند و دوم که تقسیم بالعرض است یعنی به وسیلهٔ عَرَض مثل رنگ یا خط است تقسیم می کنیم. در ذهن هم می توان تقسیم کرد چه به وسیله وهم، چه به وسیله عقل.

این ۴ نحوه تقسیم بود که بیان کردیم. در بعضی جاها تقسیم بالکسر هم داریم که چیزی را می شکنیم و این را داخل در اقسام فکّی می کنیم.

وقتی انواع تقسیم را وارد کردیم اقسامی پیدا می شود مثلا اقسام یک متری که هر قسم، حدود دارد یعنی اوّل و آخر دارد. بین این خطها، هر یک متر را می توان دوباره تقسیم به دو نیم متر کرد و تقسیم متوقف نمی شود و قابلیت تقسیم ادامه دارد.این تقسیمها چه در خارج چه در ذهن باشد مسافتِ پیوسته را متعدد نمی کنند مگر تقسیم فکی باشد که بالفعل وارد کرده باشید، یا تقسیم بالعرض باشد و بالفعل وارد کرده باشید که در این صورت حرکت توسطیه در مسافتِ ۳۰ متری را ۳۰ قسم قرار می دهید که هر متر را یکی قرار می دهید و هر کدام، یک حرکت توسطیه است. اینها را اگر جمع کنی و از آن کلّی بگیری در ذهن است اما از هر کدام که کون فی المکان بگیری کلّی نیست و در خارج است.

ص: ۱۵۴

آیا می توان این اقسام را در حرکت توسطیه قرار داد. اگر اقسام در حرکت توسطیه قرار بگیرد تعدد درست می شود. هر قسم، کون فی المکان می شود و اقسام را جمع می کنیم و کونهای فی المکان می شود و کونهای فی المکان، تحت یک جامع کلّی می روند و حرکتِ حاصله، امر کلی می شود و اشکال مستشکل وارد می شود. مصنف توضیح می دهد که این اقسام در حرکت توسطیه واقع نمی شوند چون حرکت توسطیه همان طور که گفتیم «آنی» است و ما از «آنی» بودنش فراغت پیدا کردیم. مستشکل بر «آنی» بودن حرکت توسطیه اشکال ندارد بلکه بر وجود خارجی اش اشکال دارد. ما در بیان خودمان نمی توانیم از وجود خارجی، بر علیه مستشکل اشکال کنیم زیرا مستشکل می گوید که این، مورد نزاع ما است. ما می توانیم در استدلالمان از «آنی» بودن حرکت توسطیه استفاده کنیم زیرا که «آنی» بودن مورد توافق هر دو گروه است. اینطور نیست که ما نزاع را در دلیل اخذ کنیم، اگر می خواستیم از وجود حرکت توسطیه استفاده کنیم خصم به ما می گفت که وجود ثابت نیست (ما نمی خواهیم از وجود استفاده کنیم بلکه از «آنی» بودن حرکت می خواهیم استفاده کنیم و خصم این را قبول دارد.)

پس می گوییم حرکت توسطیه «آنی» است و در «آن» اقسام واقع نمی شود چون «آن»، جزء لا- یتجزی است و جز لا- یتجزی نمی تواند مشتمل بر اجزاء شود تا هر جزئی را یک حرکت بگیری و مجموع را تحت جامع ببری و بگویی آن جامع که کلی است در ذهن می باشد. بله حرکت اگر قطعی باشد می توان اجزا را در آن قرار داد مثلا- در یک مسافتِ پیوسته ۳۰ قدم را برداریم. هر قدمی، مسافت را تقسیم می کند اما تقسیم فرضی نه واقعی. یعنی با این توجه، که قدمها ۳۰ تا است مسافتها هم ۳۰ تا است در حالی که مسافت، یکی است ولی می گوییم که هر کدام از این ۳۰ تا مسافت را با یک قدم طی کردیم. حال در حرکت قطعیه می توان اینگونه گفت که این اجزاء در زمان واقع شدند چون حرکت قطعیه، زمانی است و زمان می تواند مشتمل بر اجزاء باشد و «آن»، چون جزء لایتجزی است نمی تواند مشتمل بر اجزا باشد.

ص: ۱۵۵

حرکت توسطیه چون آنی است حکم «آن» را دارد نمی توان اجزاء را داخل آن قرار داد اما حرکت قطعیه چون زمانی است حکم زمان را دارد و می توان اجزاء را داخل آن قرار داد. پس در حرکت قطعیه می توان گفت که مشتمل بر اجزاء است ولی در حرکت توسطیه نمی توان گفت که مشتمل بر اجزاء است.

در حرکت قطعیه می توان گفت که مشتمل بر اجزاء است ولی اجزائش، حرکت نیستند بلکه مجموعش حرکت است باز هم در آنجا حرکتِ متعدد نداریم حرکتِ واحد داریم اما در حرکت توسطیه اگر توانستی اجزاء را در آن بریزید هر جزء آن، یک حرکت توسطیه می شود. حرکت توسطیه، بسیط است و وقتی بسیط باشد هر جزئش می تواند حرکت قطعیه باشد. حال اگر اجزائی در حرکت قطعیه بریزی، چندین حرکت قطعیه پیدا می شود و متعدد می شود و می توان از متعدد، کلی گرفت و اشکال مستشکل وارد می شود. ما اصلا اجازه نمی دهیم که اجزاء را در حرکت توسطیه بریزی و الا اگر ریختی تعدد درست می شود. اگر در حد حرکت توسطیه اجزاء درست کردی تعدد درست می شود. اما در حرکت قطعیه اگر اجزاء درست کردی تعدد درست نمی شود. پس فرق حرکت توسطیه و قطعیه این است که در حرکت توسطیه، اجزاء ممکن نیست چون توسطیه «آنی» است و «آن» مشتمل بر اجزاء نیست ولی در قطعیه اجزاء ممکن است که جمع شود ولی در آخر، نتیجه می گیریم که هر دو حرکت واحدند. حرکت قطعیه با این که اجزاء را در آن جمع می کنیم واحد است حرکت توسطیه که اجزاء در آن جمع نمی شود واحد است. هر دو در واحد بودن مشترکند اما در اینکه آن قبول اجزا نمی کند و این قبول اجزا می کند متعددند. سعی مصنف بر این است که در حرکت توسطیه، اجزا را با هم جمع نکند والاـ تعدد درست می شود. پس اجزاء با تقسیم فرضی و خارجی درست می شوند و این اجزاء در «آن» که حرکت توسطیه است وارد نمی شود لذا حرکت توسطیه که واحد است همچنان واحد می ماند و نمی توانیم متعددش کنیم.

ص: ۱۵۶

بله اگر این حرکت توسطیه زید را با حرکت توسطیه عمرو و بکر ملاحظه کنی تعدد درست می شود و کلّی هم انتزاع می شود در ابتـدای «فنقول» گفتیم که اگر اینطوری ملاـحظه شود حق بـا مستشـکل است ولی ما که اینگونه ملاحظه نمی کنیم بلکه هر حرکت توسـطیه را تنها می سنجیم نه اینکه حرکت توسطیه زید و بکر و عمرو را بسنجیم. حرکت توسطیه ی متعدد را کنار هم نمی گـذاریم و الا اگر کنار هم بگذاریم کلی انتزاع می شود. حرکت توسـطیه زید را به تنهایی ملاحظه می کنیم و می گوییم واحـد است و متعدد نیست اگر بخواهیم متعدد کنیم باید تجزیه اش کنیم و بعد از تجزیه باید همه اجزاء را در حرکت توسـطیه بریزیم که نمی توانیم چون اولاًـ تجزیه مـا ذهنی است و اگر هم خـارجی است بـالقوه است. و ثانیـاً: اقسـامی که بعـد از تجزیه کردن بـدست می آیـد آن اقسـام را می تـوانیم حرکت توسـطیه قرار بـدهیم و حرکت توسـطیه را متعـدد کنیم. این، بیـان اولی مصنف بود.

توضیح عبارت

(فنقول اولا)

این اولا در مقابل ثانیا است که در سطر ۱۸ همین صفحه با عبارت «ثم» بیان می کند (ثم بعد ذلک) یعنی ثانیا

ترجمه: اول که تعدد نیست. ثانیا بر فرض که تعدد باشد، ذات را متعدد نمی کند.

(ان هذا التخصیص بهذا او بذاک فی امر المکان)

«بهذا» یعنی این تخصیص که در این مکان وجود دارد.

«بذاک» یعنی تخصیصاتی که در امر مکان به وجود می آید خودش موجود بالفعل نیست با قطع نظر از اسباب.

ص: ۱۵۷

(لیس امراً موجوداً بالفعل نفسه)

خود این تخصیص موجود بالفعل نیست با قطع نظر از اسباب (امّا اگر اسباب را ملاحظه کنی موجود است. کلمه «امر» کنایه از مخصص است یعنی این تخصیصها موجود بالفعل نیستند یعنی با قطع نظر از اسبابی که مخصص اند این تقسیم ها را نداریم بله با توجه به اسباب تقسیم، این تخصیص، موجود بالفعل می شود. پس این تخصیصها خودشان با قطع نظر از اسبابِ تخصیص، موجود بالفعل نیستند با توجه به اسبابی که تقسیم می کند این تخصیصها موجود می شوند. به عبارت دیگر که عبارت عام است می گوییم اگر اسباب بیاید تخصیصها موجود بالفعل اند والا ـ فلا) پس اگر فرض تو (یعنی یکی از اسباب) بیاید این تخصیصها موجود بالفعل می شوند ولی خود تخصیصها بدون این که فرض کنی موجود نیستند.

«لنفسه» تاکید برای امر است یعنی خود این امر، موجود بالفعل نیست. امر هم کنایه از تخصیص است یعنی این تخصیصها موجود بالفعل نیستند. یعنی با قطع نظر از اسبابی که مقسّم اند این تخصیصات را نداریم. بله با توجه به اسبابِ تقسیم، این تخصیص، موجود بالفعل می شوند.

عبارت عام: اگر اسباب بیایند این تخصیصها موجود بالفعل اند.

اگر اسباب نباشند این تخصیصها موجود بالفعل نیستند.

به عبارت خاص: اگر فرض تو که یکی از اسباب تقسیم است (الان یکی از اسباب تقسیم که فرض تو است را تعیین می کنیم) بیاید این تخصیصها موجود بالفعل می شوند ولی اگر خود تخصیصها را ملاحظه کنی با قطع نظر از فرضی که می کنی، این تخصیصها موجود بالفعل نیستند.

ص: ۱۵۸

(کما یظهر لک بعد)

ظاهر می شود که امر متصل، دارای اجزاء بالفعل نیست بلکه می توانی تقسیم کنی.

(اذ المتصل لاجزاء له بالفعل)

نسخه صحیح «لا اجزاء له بالفعل» است یعنی متصل، اجزاء بالفعل ندارد.

(بل یعرض ان یتجزی لاسباب تقسم المسافه فتجلعها بالفعل مسافات)

بیان تقسیم است که میتوانی این مسافت را به اقسامی تقسیم کنی ولی این اقسام را نمی توانی در آن بریزی.

ترجمه: عارض می شود که این مکان تجزی پیدا کند (ذاتاً و فی نفسه تجزیه و تخصیص ندارد اما تجزیه بر آن عارض می شود ولی چگونه عارض می شود؟) به اسبابی که مسافت را تقسیم می کند این اسباب، مسافت واحده را بالفعل، مسافات قرار میدهد.

(علی احد انواع القسمه)

مربوط و متعلق به تقسم است یعنی به یکی از انواع قسمت (بعضی از قسمتها ذهنی و بعضی خارجی است)

(و ما بین حدود تلک القسمه ایضا مسافات)

بعد از اینکه قسمت پیدا می کنیم حدود پیدا می شود که در مثال ما، ۳۰ تا یک متری است. بین این یک متر هم مسافتی درست می شود که می توان تقسیم کرد پس تقسیم، متوقف نمی شود.

(لا یشتمل علیها آن و حرکه علی النحو الذی قلنا انها تکون فی آن)

بر این اجزاء نمی توانید «آن» را مشتمل قرار دهید یعنی اقسام را در «آن» نمی توانید بریزید. در حرکت توسطیه هم که «آنی» است نمی توانید بریزید.

ترجمه: مشتمل نیست بر این اقسام (یا بر این مسافات) «آن»، و حرکت به نحوی که گفتیم «فی آن» است (یعنی مراد، حرکت توسطیه است).

ص: ۱۵۹

(بل الحركه التی علی نحو القطع)

«بل» اضراب از («آن» و حركه علی نحو الـذی قلنا) است يعنی «بل يشـتمل عليها الحركه التی...» يعنی حركت قطعيه مشـتمل بر مسافات می شود و مجموع انتقال در اين مسافات، حركت قطعيه را تشكيل می دهد.

(و يكون الزمان مطابقا لها)

ضمير (لها) به تلك الحركه برمی گردد.

اين جمله عطف بر «علی نحو القطع» است لـذا عبـارت را اينگونه می خوانيم «بل يشـتمل عليها الحركه التی يكون الزمان مطابقا لها» يعنی حركتی كه زمان، مطابق با آن حركت است كه مراد حركت قطعيه است.

امـا چرا تكرار كرد؟ خواست به علت مساله اشاره كنـد. چرا در حركت قطعيه می توان اجزاء را قرار داد چون حركت قطعيه در زمان است و زمان، در «آن» نيست يك امر مستمر است لذا می توان اجزاء را در حركت قطعيه قرار داد.

(و لا احدهما موجِب للآخر و لا موجَبُه)

نـه يكی، علت ديگری است نه معلـول ديگری است. يعنی نه حركت، علت مسـافت است نه مسـافت، علت حركت است. يعنی می خواهـد رابطه بين حركت و مسـافت را كاملا قطع كنـد كه مسافت، يك امر بيرونی باشـد. طوری نشود كه نسـبت در ذات حركت بيايـد يا اختلاف مسافت در ذات حركت، راه پيـدا كنـد. می خواهـد رابطه را بين مسافت و حركت قطع كند به طوری كه مسافت يا نسبت به مسافت، خارج از حركت بماند و الا اگر مسافت و نسبت حركت، داخل حركت رفت، وقتی كه مسافت عوض شد حركت هم عوض می شود، مصـنف می خواهد سعی كند كه مسافت و نسبت به مسافت، بيرون از حركت بماند كه اختلافات نسبت، به حركت سـرايت نكنـد لـذا می گويـد كه نه حركت، عامل شود برای اختلاف مسافت (كه در اين صورت لازم می آيـد حركت، قبلا خودش تقسـيم شود تا بعـداً مسافت را تقسـيم كنـد) و نه هم مسافت بتوانـد در حركت، تاثير علّی و معلولی داشـته باشد (كه در اين صورت، چنان رابطه آنها به هم نزديك می شود كه اگر يكی مختلف شد ديگری مختلف می شود). می فرمايـد كه اين رابطه هـا را قطع كنيـد حـال ملاحظه كنيـد كه حركت می مانـد با نسـبتهای خارجی. و اين نسـبتهای خارجی، تعدد پيدا می كنند ولی حركت، همچنان ثابت می ماند.

ص: ۱۶۰

(کانت الا ثنینیه التی تعرض غیر متکثره بالذات)

این عبارت جواب برای اذا است.

در چنین حالتی که برای مسافت یک تقسیمی عارض شود اثنینیتی که بر حرکت وارد می شود (متکثر بالذات نیست) متکثر بالعرض است یعنی عَرَضِ حرکت، تکثر پیدا می کند نه ذاتِ حرکت. نمی خواهد اثنینیتِ عارضِ بر نسبت را بدهد. چون ذاتی است و نسبت را متعدد می کند. اثینیتِ عارض بر حرکت، متکثر بالذات نیست. اگر بر حرکت، اثنان می گوییم نه به این است که ذات حرکت، اثنان است بلکه بیرون حرکت که آن نسبت است اثنان است یعنی اثنان در واقع، عارض آن نسبت است نه عارض خود حرکت.

ترجمه: اثنینیتی که عارض بر کون فی المکان (یا حرکت یا متحرک) می شود (و به عبارت دیگر، عارض بر منسوب می شود) این اثنینیت، ذاتاً متکثر نیست بلکه به امر خارجی متکثر است.

(بل بالعرض و من طریق نسبه الواحد الی کثیر)

بلکه تکثرش بالعرض است. بالعرض به چه معنی است؟ با عطف تفسیری (بالعرض) را معنی می کند یعنی «و من طریق نسبه الواحد الی کثیر» یعنی از این جهت که واحد به کثیر نسبت دارد تکثر درست شده و الا ذات حرکت، متکثر نشده. حرکت، همان که بوده هست. یعنی متصل و مستمر بوده، و متعدد نشده. پس تعدد برای ذات حرکت نیست. (اثنینیت به معنای تعدد است به معنای دو تا نیست. حال می خواهد ۲ تا یا ۳ تا یا بیشتر باشد).

این اثنینیت و تعدد، بالعرض آمده یعنی از این راه آمده که واحد را به کثیر نسبت می دهد. چون واحد به کثیر نسبت داده می شود منسوب که این واحد است، بالعرض و المجاز متعدد می شود در واقع و حقیقت، آن نسبت، متعدد است و بالعرض «یعنی بالمجاز و واسطه»، منسوب متعدد می شود. پس اسناد تعدد به نسبت، اسناد حقیقی است و اسناد تعدد به حرکت، اسنادی مجازی و غیر ماهوله است.

ص: ۱۶۱

.(و تکون النسبه خارجیةً غیر داخله فی ذات الشیء)

نسبت، یک امر خارجی می شود و داخل در ذات شـی نیست. و وقتی خارجی شـد تبدل در خارج پیدا می شود. (خارج یعنی خارج از ذات حرکت و متحرک، نه اینکه خارج در مقابل ذهن باشد).

داخل در ذات شی نیست یعنی داخل در کون فی المکان نیست تا کون فی المکان را متعدد کند.

ادامه جواب اول از اشکال بر وجود حرکت توسطیه در خارج ۹۱/۰۷/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۶ سطر ۱۰ قوله(و لا یکون)

موضوع: ادامه جواب اول از اشکال بر وجود حرکت توسطیه در خارج

جواب اول این بود که مـا حرکات توسـطیه جزئیه در یک حرکت توسـطیه که انجام می شود نـداریم مگر فرضا، یعنی حرکتی که زید بین المبدا و المنتهی می کند که یک حرکت است تقسیم به حرکات جزئیه متعدده نمی شود مگر در فرض ما والا در واقع، امرِ واحد و غیر منقسم است و گفتیم که این حرکت توسـطیه، حرکتی «آنی» است به معنایی که بیان شد. و این اقسام که بالفرض حاصل می شونـد (در خارج این اقسام را نـداریم) یا بالقوه حاصل اند و ما بر فرض بتوانیم بالفعل کنیم نمی توانیم آن را در «آن» قرار بدهیم پس حرکت توسـطیه منقسم به اقسامی نیست. اینگونه نیست که حرکت توسطیه مثل حرکت قطعیه باشد که مجموعه ای از تغییرات را کنـار هم جمع کنیم و حرکت به حساب آوریم چون بسیط است لـذا اگر تقسیم هم کردیم این اقسام هر کدام در «آن» واقع می شود و هر کدام یک حرکت توسـطیه مستقل می شود، آنها را جمع نمی کنیم تا متعدد شود و کلی از آن انتزاع شود.

ص: ۱۶۲

(اگر بعد از تقسیم، اقسام را با هم جمع کردی تعدد درست می شود و هر کدام جدای از دیگری می شود و مفهوم کلی انتزاع می شود که آن در ذهن است و مورد بحث مـا نیست و قبل از تقسیم، کون فی المکـان و بسیط است و اقسامی نیست و کلی نمی باشد)

اما در یک حالت تعـدد است و آن وقتی است که مسافت را متکثر بالفعل کنی و با تکثر مسافت، تکثر نسبت درست کنی و با تکثر نسبت، تکثر حرکت درست کنی یعنی بیـان کنی که مسـافت متکثر بالفعل است و متحرک با هر قسـمت، نسـبتی دارد. با قسم اول نسـبتی دارد و قطع می شود. با قسم دوم، نسبتی دارد و قطع می شود. با قسم سوم نسبتی دارد و قطع می شود ولی این که تعـدد شـد حرکت توسـطیه نیست بلکه قطعیه است و ما قبول داریم که حرکت قطعیه دارای تعـدد است و در خارج موجود است اما علی نحو استمرار و گذر کردن نه به نحو ثبوت.

سپس مصنف مطلب را دوباره تکرار می کند و می فرماید اگر حرکت، بر موضوع واحد است یعنی مسافت، واحد است و تقسیم نشده یا اگر تقسیم شده هر قسم آن جداگانه لحاظ می شود. حرکت هم روی این موضوع واحد انجام می شود. (پس مسافت، واحد است و تقسیم نشده و حرکت هم با موضوعِ واحد و متحركِ واحد انجام می شود) در این حالت، حرکت باید واحد باشد و نمی تواند متعددباشد و این در حرکت توسطیه اتفاق می افتد. گاهی مسافت را متعدد می کنی و حرکت در این مسافتهای متعدد واقع می شود و متعددها را لحاظ می کنی و امر کلی انتزاع می کنی و کلی در خارج نیست بلکه در ذهن است. اما اگر متحرك واحد است اولا، و مسافت هم تقسیم بالفعل نشده ثانیا، باید بگویی حرکت، واحد است و متعدد نیست. پس مصنف سعی می کند حرکت را واحد کند حال چه قبل از تقسیمِ مسافت چه بعد از تقسیمِ مسافت. قبل از تقسیم مسافت، حرکت واحد است. این قسم را الان بیان می کند. اما بعد تقسیم مسافت، حرکت واحد است. این قسم جلسه قبل بیان شد.

ص: ۱۶۳

وقتی این مطلب تمام می شود حرکت توسطیه را با لون مقایسه می کند چون در مقدمه، مثال به لون زده بود. سپس بیان می کند که اصلا تغییری در حرکت توسطیه اتفاق نمی افتد که توقع تعدد داشته باشیم. قبلا اجازه داد که تغییر حاصل شود ولی گفت این حرکت توسطیه که در «آن» است با حرکت توسطیه که در «آنِ» دیگر است فرق می کند اما الان طوری بیان می کند که اصلا تغییری روی نمی دهد که این تغییرها را باعث مغیِّر حرکت توسطیه ها بگیری. بلکه می گوییم که یک حالت برای حرکت توسطیه است و تغییر و تعدد در آن روی نمی دهد.

توضیح عبارت

(و لا یکون المعنی الذی سمیناه آنا هو متکثر فیها بالفعل)

نسخه صحیح «متکثراً» به نصب است. ضمیر «فیها» به مسافت بر می گردد.

معنایی را که ما آن را «آن» نامیدیم (که همان حرکت توسطیه است) متکثر نیست در آن مسافت بالفعل، اما تکثر بالقوه دارد. حرکت توسطیه را نمی توان متعدد گرفت چون اگر بخواهد متعدد باشد باید نسبت، متعدد باشد.

ترجمه: به آن معنایی که ما آن را «آنی» قرار دادیم (چون گفت حرکت توسطیه «آنی» است) آن معنی، در این مسافت، بالفعل متکثر نیست. تکثر بالفعل ندارد ولی تکثر بالقوه دارد. اگر تکثر بالفعل بدهی باز مستقل هستند و تعدد درست نمی شود چون در «آن» قرار می گیرد.

(لان ذلک لا یتکثر بالفعل الا بتکثر المسافه بالفعل)

آن معنایی که ما «آنی» قرارش دادیم نمی توانید آن معنی را متکثر کنید مگر مسافت را متکثر کنی، بعد از اینکه متکثر شد چون «آنی» است و هر جزئی در «آن» قرار می گیرد و حرکت مستقل است باز می گوییم حرکتها واحد هستند بله اگر این اجزاء را جمع کنی می توان کلی انتزاع کرد.

ص: ۱۶۴

(و اذا لم یکن متکثرا بالفعل و کانت الحرکه علی الموضوع الواحد اعنی المسافه حقا موجوده)

«لم یکن»: ضمیر به «آن» بر می گردد یعنی به «معنی الذی سیمناه آنا» بر می گردد. (حقا) قید مسافت است و «موجوده» خبر کانت است.

«و کانت»: حرکتی که بر موضوع واحد انجام می شود موجود است. مراد از موضوع، مسافت است موضوع یعنی محلی که حرکت در آن واقع می شود یا موضوعِ حرکت یعنی متحرک (که بعدا هم مراد از موضوع را متحرک می گیرد) به انسان حمل می شود. انسان، موضوع و موصوف می شود و حرکت، صفت است. گاهی حرکت روی آن واقع می شود که مسافت است و آن را موضوع می گوییم. مصنف، موضوع گفته ولی گاهی متحرک و گاهی مسافت را اراده کرده و چون رایج است که موضوع را بر متحرک اطلاق می کنند لذا هر جا موضوع گفته، مراد متحرک است و اگر مرادش مسافت باشد بلافاصله بعد از آن کلمه (اعنی) می آورد و اینجا هم گفته «اعنی المسافه»

(و لم تکن کثیره بالعدد)

ضمیر لم تکن به مسافت بر می گردد.

کثیر بالعدد یعنی کثیر به شخص نیست. هنوز تقسیمش نکردیم که اشخاص مختلف پیدا کند. کثیر به نوع است اما کثیر بالعددنیست یعنی اگر شما بخواهی در همین مسافت کوتاه، چندین شخصِ از حرکت توسطیه پیدا کنی، می توانی پیدا کنی، و تمام این حرکتهای کثیره تحت یک نوع مندرجند. پس حرکت بین المبدا و المنتهی، نوعی است مشتمل بر اقسام و اشخاص.

این مسافت یا این حرکت، متکثر بالنوع است یعنی نوع واحدی است که می توانید متکثرش کنید. یعنی تا وقتی که تقسیم را بر آن وارد نکردید شخصِ واحد است. متکثر بالشخص نیست یعنی چند شخص نیست. واحد بالنوع است. اما اگر آن را تقسیم کردید کثیر بالشخص و واحد بالنوع می شود.

ص: ۱۶۵

(کانت بالضروره واحده بالعدد)

«کانت» جواب برای «اذا لم یکن» است و ضمیر آن به حرکت بر می گردد.

این حرکت بالضروره واحد بالعدد است یعنی حرکت، واحد شخصی است و متعدد نیست که از آن کلی بگیری.

۱ـ مقایسه حرکت توسطیه با لون ۲ـ جواب دوم از اشکال بر وجود حرکت توسطیه در خارج ۹۱/۰۷/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۸۶ سطر ۱۳قوله (و لم یکن)

موضوع: ۱ـ مقایسه حرکت توسطیه با لون ۲ـ جواب دوم از اشکال بر وجود حرکت توسطیه در خارج

جواب اول داده شد حال مقایسه بین حرکت توسطیه و لون می کند و ثابت می کند که حرکت توسطیه با لون فرق دارد. اگر لون با تبدل حالات، متبدل می شود حرکت توسطیه با تبدل مسافت ها و نسبت ها متعدد نمی شود.

لون اینگونه است که وقتی در موجودی وجود می گیرد یا در لحاظِ سوادش موجود می شود یا در لحاظ بیاضش موجود می شود. بالاخره حالتی دارد که آن حالت، لون را در موضوع، بالفعل می کند یعنی با قطع نظر از آن حالت، لون در موضوع، بالفعل نیست وقتی که خود لون ملاحظه شود آن حالت، اختصاص به موضوع ندارد مگر بالقوه. ولی وقتی حالتِ خودش می آید اختصاص بالفعل پیدا می کند. یعنی حالت سواد الان است در حالی که قبلا بالقوه بود. با تبدل حالت، متبدل می شود و لون هم متبدل می شود.

وجود لون با سواد، غیر از وجود لون با بیاض است. این حالت در حرکت توسطیه (یا کون فی المکان) وجود ندارد. اینگونه نیست که حرکت توسطیه امری باشد و حالاتِ شخصیِ مختلف داشته باشد و با تبدل این حالات، حرکت توسطیه متبدل شود. بلکه حرکت توسطیه یک امر مستمر است و اصلا تبدل حالت برای او پیدا نمی شود تا بعدا بگوییم آیا این تبدل حالت، مستلزم تبدل حرکت است یا نه؟ چون حالات مختلف از نسبتهای مختلف درست می شود و نسبتهای مختلف در خارج نیست و در ذهن است. آنچه در خارج اتفاق می افتد کون فی المکان است نه کون فی هذا المکان و ذلک المکان.

ص: ۱۶۶

این ها (کون فی هذا المکان و فی ذلک المکان) در ذهن ما هستند که مختلف می شود والا در خارج یک مکان است و یک کون فی المکان است ولی چون ذهن ما به طور واضح درک می کند که تعدد است گمان می کنیم که در خارج هم تعدد و نسبت های مختلف است لذا آن را در خارج پیاده می کند. اما اگر قطع نظر از آنچه در ذهن است بکنیم می بینیم یک مسافت و یک کون فی المکان داریم. پس در خارج یک امر مستمر است که واحد است. اگر امری داشتیم که حالات مختلف داشت می توانستیم سوال کنیم آیا با تبدل حالات، آن امر، مختلف می شود یا نه؟ ولی اصلا تبدل حالات نداریم. ما فقط امر مستمر

داریم. اما اینکه امر ثابتی در این لحظه باشد که شخصِ آن، موجود باشد و در لحظه دوم، امر ثابتی بیاید و شخصِ آن، موجود باشد نداریم.

اما چرا امر ثابت گفته چون حرکت در هر لحظه نیست خود لحظه لحظه را که نگاه کنی می بینی ثابت است و حرکت در آن نیست در حالی که گفتیم حرکت این چنین حاصل می شود که آن قید را رعایت کنیم و بگوییم این متحرک در هیچ لحظه ای در آن مکان، باقی نمی ماند و حاصل به نحو ثبوت نیست.

این امور ثابته را ذهن ما می سازد که فکر می کنیم این، کون فی المکانی است که این نسبت را دارد و آن، کون فی المکانی است که آن نسبت را دارد. این کون فی المکان ها (که شخصی شخصی و لحظه به لحظه است) را ذهن ما می سازد و قرین با امر واحد مستمر در خارج می کند برخلاف لون که امور مبتدله همراه آن می شود و آن لون را متبدل می کند.

ص: ۱۶۷

توضیح عبارت

(و لم یکن علی النمط یکون علی الحال فی اللون)

کون فی المکان نسبت به آن نحوی که بر آن نحو، حالِ در لون موجود است (یعنی مثل لون) نیست که با تبدل مبتدلات، متبدل شود. چون امور شخصیه همراه آن نیست (گرچه ذهنا همراه است ولی فایده ندارد).

(و وجوده فی الموضوع فی حال سواده و فی حال بیاضه و حال النسبه التی تخصص کلا الی الموضوع بالفعل)

ضمیر در «وجوده» به «لون» بر می گردد.

این جمله عطف بر «الحال فی اللون» است. لون در موضوع در حال سواد و در حالت دیگرش که حال بیاض است متبدل می شود و وجود لون در موضوع را متبدل می کنند نه اینکه وجود موضوع را متبدل کنند. موضوع همان جسم است که متبدل نمی شود.

«فی حال سواده و بیاضه» ضمیر سواده را می توان به لون برگرداند چون لون در یک حالت همراه با سواد است یعنی بر آن، اطلاق سواد می شود. در یک حالت هم بر آن، اطلاق بیاض می شود. می توان ضمیر را به موضوع بر گرداند یعنی در حالِ سوادِ موضوع و در حالِ بیاضِ موضوع

هر دو وجه صحیح است.

سپس در عبارت بعدییعنی سواد و بیاض جمع می کند و می فرماید حال نسبتی که هر یک از سواد و بیاض را به موضوع، بالفعل (بالفعل یعنی تخصیصا گفته) تخصیص می دهد.

در جمله قبل، حال سواد و بیاض را ملاحظه کرد چون گفت «فی حال سواده و فی حال بیاضه» که حال خود سواد و بیاض را ملاحظه کرد. اما در جمله دومی که خواسته جمع بین هر دو کند خود سواد و بیاض را ملاحظه نمی کند بلکه حالت نسبت را ملاحظه می کند و می گوید نسبتی که باعث می شود سواد، اختصاص بالفعل به موضوع پیدا کند، قبل از اینکه این نسبت بیاید سواد در این موضوع بالقوه بود. اختصاص به این موضوع داشت ولی بالقوه است. بعد از اینکه این نسبت آمد یعنی لون نسبت پیدا کرد به این موضوع، سواد بالفعل می شود.

ص: ۱۶۸

در فرض قبل هم می گوییم: قبل از اینکه بیاض لون خاص است بیایـد و نسـبت به موضوع پیدا کند، بعد از اینکه بیاض آمد و لونِ بیـاض را گرفت اختصـاص، بالفعـل شـد یـا بیـاض، بالفعل شـد. نسـبت لون به موضوع، همراه با سواد بودن یا بیاض بودن است. اگر لونی را به موضوعی نسـبت بدهیـد و بر موضوعی وارد کنیـد یـا سوادِ آن لون، بالفعل در موضوع است یا بیاض آن لون بالفعل در موضوع است؟ این حالِ نسـبت، عوض می شود چون نسبتها عوض می شوند. و باعث عوض شدن لون می شود اما در حرکت توسـطیه نسـبت عوض نمی شود مگر این که ذهن شما، مسافت را تقطیع به قطعاتی کند سپس نسبت متحرک را به هر قطعه ای جـدا کنـد از نسـبتش به قطعه دیگر. این کار، کار ذهن است که نسـبت ها را متعدد می کند یا حالات را متعدد می کنـد اما در خارج، ما یک نسـبت و یک متحرک بیشتر نداریم و یک مسافت داریم ولی متحرک، امر ثابت نیست بلکه امر مسـتمر است یک امر مسـتمر داریم که به یک مسافت، یک نسـبت دادیم ذهن ما این تعدد را در خارج درست می کند نسبتها را درست می کند. ذهن ما این تعددها را متعدد می کند. تعدد اصلا در خارج نیست که بعدا سوال کنی که این تعدد کون فی المکان را متعدد می کند یا نه؟ برخلاف لون که نسبتهای مختلف در خارج واقعا پیدا می کند. لون در خارج واقعا متعدد است و گاهی سواد و گاهی بیاض است و جای سوال است که اختلافِ حالات لون باعث تعدد لون می شود یا نه؟

اما در ما نحن فیه که اصلا اختلاف حالتی در خارج نیست تا سوال شود.

(لانه الحرکه لا توجب بالفعل انفصالا)

دلیل برای لم یکن است چرا کون فی المکان، این نمطی را که لون دارد ندارد. زیرا حرکت بالفعل باعث انفصال نمی شود. بالقوه انفصال دارد یعنی می تواند منفصل شود بعد از اینکه با ذهن این کار را کردی. اما وقتی ذهن شما مشغول تقسیم نشد نمی توانی قطعات را درست کنی.

(بل یستمر الاتصال استمرارا لا یجب معه تغیر هذه الحال بالقیاس الی الموضوع)

بلکه یک اتصال، مستمر ماند نه اینکه چندین اتصال کنار هم باشند. استمراری که لازم نمی آید با آن استمرار، این حالت، نسبت به موضوع (متحرک) تغییر کند و موضوع(متحرک) دارای حالات مختلف شود تا جای این سوال شود که آیا این حالات مختلفه، باعث تبدل موضوع می شود یا نه؟

استمراری که حال حرکت را نسبت به متحرک عوض نمی کند یعنی برای متحرک، حالات مختلف نمی شود یعنی موضوع (متحرک) تغییر حال نمی دهد. استمرار یعنی یک حال، ولی حالِ مستمر است استمراری که تکه تکه شود تا با قطعاتش، موضوع (متحرک) تغییر حال پیدا کند نیست بلکه یک حالت دارد ولی آن یک حالت، مستمر است.

(حتی یعدم منه امر ثابت بالشخص)

ضمیر در (منه) به موضوع بر می گردد. به کون فی المکان هم شاید بتوان برگرداند که از نظر معنی قابل است ولی به موضوع بهتر است برگردانیم.

ترجمه: تا معدوم شود از این موضوعِ حرکت (یعنی متحرک) امرِ ثابت بالشخص،

ص: ۱۷۰

دوباره وقتی که این متحرک وارد مرحله بعدی شد امر ثابت بالشخصی را مجددا بگیرد و دوباره وقتی از اینجا گذشت امر ثابت بالشخصی که گرفته باطل شود. امر ثابت بالشخص یعنی در قطعات مختلف باشد. وقتی که متحرک حرکت می کند (البته ذهن را هم دخالت بدهید تا امرِ ثابتِ بالشخص معلوم شود اگر ذهن را دخالت بدهید اینگونه می شود که) ذهن دارد این مسافت را به هذا المکان و هذا المکان تقسیم می کند. متحرک وقتی وارد هذا المکان می شود یک امر ثابتی دارد و آن کون فی هذا المکان است. کون فی هذا المکان امر ثابتی است (کون فی المکان، امر مستمر است) ثابت یعنی استمرار ندارد به طوری که اگر از کون فی هذا المکان بیرون آمد کون فی هذا المکان باطل می شود و استمرار ندارد. پس این کون، ثابت است و امرش دائر بین وجود و عدم است. ولی خودِ کون فی المکان استمرار دارد. حال این کون فی المکان (یا متحرک) همراه امور ثابته نیست (یعنی کون فی هذا المکانِ اول، کون فی هذا المکانِ دوم، همراهش نیست) بله ذهنا همراه است پس امر ثابت بالشخص که همان کون فی هذا المکان است با این متحرک، همراهی ندارد. آنچه که همراه متحرک است کون فی المکان است نه کون فی هذا المکان. کون فی هذا المکان را ذهن می سازد. اصلا امور متبدله و متغیره نداریم که بعدا سوال شود که آن امر واحد (یعنی کون فی المکان) با تبدل اینها متبدل می شود یا نمی شود.

(فانه انما تختلف النسبه بالفعل الی مختلف بالفعل)

ص: ۱۷۱

ایشان بیان می کند که چرا تغییر حالت و تعدد و تکثر نداریم. می فرماید که اگر مسافت های مختلف داشتیم نسبتهای مختلف بین متحرک و مسافت های مختلف پیدا می شدند و بر اثر این نسبتهای مختلف، آن حالات مختلف پیدا می شد و شما می توانستی سوال کنی که حالات مختلف، آن منسوب را متعدد می کند یا نه؟ منسوب، حرکت یا کون فی المکان بود. منسوب الیها هم همان قطعات حرکات بودند، شما کون فی المکان را به هذا المکان و هذا المکان و ... تقسیم می کنید و نسبت به مکان های خاص می دهید. نسبت به توسطِ تعددِ منسوب الیه متعدد، متعدد می شود. حال اگر منسوب الیه که هذا المکان و هذا المکان است متعدد شد نسبت هم متعدد می شود وقتی نسبت متعدد شد حالات مختلفی بر کون فی المکان وارد می شود و جای سوال دارد که هذا المکانِ واحد، آیا متعدد شد یا نه؟ ولی الان فرض این است که ما مسافت متعدد نداریم. پس منسوب الیه متعدد نیست. منسوب هم که کون فی المکان است متعدد نیست پس نسبت، متعدد نیست. وقتی نسبت متعدد نشد حالات مختلف پیش نمی آید و سوال نمی شود که حالات مختلف، باعث اختلاف کون فی المکان می شوند یا نه؟

ترجمه: شان این است که نسبت بالفعل مختلف می شود. (البته، بالقوه مختلف است چون وقتی ما ذهنمان را وارد می کنیم اختلاف نسبت درست می کند و نسبت ها را بالفعل می کند و معلوم می شود که اختلاف نسبت، ابتدا بالقوه است و سپس ذهن ما آن را بالفعل می کند. ولی در خارج اختلاف نسبت پیدا نمی شود.

ص: ۱۷۲

پس اگرنسبت، به شیءِ مختلفِ بالفعل بود یعنی منسوب الیه مختلف بود نسبت هم مختلف می شود).

(و انما تکثر الواحد بالفعل تکثرا من قِبَل النسبه)

تکثر واحد به صورتهای مختلف امکان دارد.

۱ــ واحد را قسمت می کنیم و بِبُریم و بشکنیم.

۲ــ واحد را قسمت نکنیم بلکه به منسوب الیه های مختلف نسبتش می دهیم. باز، واحد متکثر می شود اما نه از ناحیه ذاتش، بلکه از ناحیه نسبتش. یعنی همان طور که واحد بوده، واحد حفظش کردیم منتهی به منسوب الیه های متعدد نسبت دادیم. حالتِ تکثر که بر این واحد عارض می شود از ناحیه نسبت است نه از ناحیه ذاتش. چون ذاتش متکثر نیست. ایشان می گوید در صورتی می توانید شی واحد را ناحیه نسبت متعدد کنی که منسوب الیه های متعدد داشته باشیم تا نسبتها متعدد شوند. در این حالت می توان گفت این واحدی که منسوب است به لحاظ نسبتهای متعدد، متعدد شده است ولی اگر نسبتِ متعددِ بالفعل نداری یعنی در خارج فقط یک نسبت است نمی توانی منسوب را متعدد کنی همان طوری که منسوب الیه واحد است.

ترجمه: واحد، کثرت بالفعل پیدا می کند تکثرِ از ناحیه نسبت (تکثر از ناحیه ذات توضیح دیگری دارد که الان به آن کار نداریم) زمانی متکثر می شود که اگر نسبت، متکثر بالفعل بود می توانی بگویی این واحد، متکثر بالفعل شده از طریق نسبت.

(اذا کانت النسبه متکثره بالفعل)

حال چه وقتی نسبت، متکثر بالفعل می شود؟ وقتی که منسوب الیها متکثر بالعفل شوند اگر منسوب الیه ها متکثر بالفعل شدند نسبت، متکثر بالفعل می شود و اگر نسبت، متکثر بالفعل شد منسوب با اینکه واحد است متکثر بالفعل می شود. اما در ما نحن فیه منسوب الیه ها متکثر بالفعل نیستند. بله در ذهن متکثرند ولی در خارج متکثر نیستند.

ص: ۱۷۳

(و اذا كانت المسافه واحده بالاتصال لا اختلاف فيها لم تختلف اليها نسبه)

«لا اختلاف فيها» توضيح «اتصال» است.

اگر مسافت، واحد باشد آن هم واحد بالاتصال، يعنى اتصالى كه لحاظ كنيم واحد بالاتصال و واحد بالاستمرار است. آن حركت را واحد بالاستمرار مى گوييم و مسافت را واحد بالاتصال مى گوييم مفاد هر دو يكى است ولى چون در مكان اين طور نيست كه با قطعه دوم، قطعه اول از بين برود به آن، اتصال مى گوييم ولى در حركت، چون با قطعه دوم، قطعه اول از بين مى رود به آن استمرار مى گوييم. استمرار يعنى به تدريج و به طور دوام مرور مى كند اما اتصال يعنى اجزاء به هم متصل اند. وقتى اجزاء به هم متصل اند ما اجزاء نداريم بلكه يك واحد متصل داريم. وقتى كه قطعات گذرا به هم متصل اند واحد مستمر داريم. در هر صورت، واحد داريم، اما بالفعل، متعدد نداريم.

ترجمه: اگر، مسافت، واحدِ بالاتصال بود اختلاف خارجى در مسافت نيست (ذهن، اختلاف درست مى كند ولى اختلاف خارجى نيست)

«لم تختلف»: نسبت متحرك به اين مسافت، مختلف نمى شود يا نسبت كون فى المكان به اين مسافت، مختلف نمى شود. يعنى اگر منسوب اليه مختلف نبود نسبت، مختلف نمى شود.

(فلم يختلف بسبب ذلك عدد شى واحد)

مراد از «عدد شى واحد»، كون فى المكان است.

به سبب اين نسبت، عددِ شى واحد، مختلف نمى شود. شى واحد يعنى همان منسوب است، اگر منسوب اليه ها مختلف نبودند نسبت، مختلف نمى شود پس آن شى كه اين نسبت را دارد مختلف نمى شود يعنى همچنان واحد مى ماند.

ص: ۱۷۴

{مستشکل ذهن را به لحاظ خلط کرده او دید که در ذهن این مسافت تقسیم به هذا و هذا می شود مسافت را منقسم کرد، نسبت ها را متعدد کرد منسوب هم متعدد شد. مصنف به او تذکر می دهد که این قضیه ای که گفتی در ذهن اتفاق می افتد و د رخارج اتفاق نمی افتد. آنچه که در خارج است منسوبٌ الیه واحد است و نسبتِ واحده و منسوبِ واحد است پس تعددی نداریم تا از این تعدد، کلی بگیریم تا شما بگویید این کل در خارج نیست. غافل از اینکه آنچه که شما عمل کردید در ذهن بود نتیجه اش هم در ذهن است. هیچ عملی در خارج انجام ندادید اگر عملی در خارج انجام می دادید اشکال وارد بود.}

صفحه ۸۶ سطر ۱۸ قوله (ثم بعد ذلک)

بعد از این جواب، جواب دیگر است که اختلاف نسبت را قبول می کند اما در جواب اول، اختلاف نسبت را قبول نکرد. حال مماشاةً قبول می کنیم که متعددند ولی در عین حال باعث تعدد منسوب نمی شوند.

جواب دوم ازاشکال بر وجود حرکت توسطیه در خارج:

مصنف، نسبت را امر خارجی می گیرد و نسبت در ذاتِ منسوب، داخل نیست لذا اگر نسبت متعدد شود امر خارجی متعدد می شود و امر خارجی در ذات منسوب تاثیر نمی کند. ذات با تعدد خارجی متعدد نمی شود مثلا ذات ما انسان است که گاهی در فلان جا هستیم و گاهی در جای دیگر هستیم. گاهی در این حالت هستیم گاهی در حالت دیگر هستیم. امور خارجه و عوارض ما عوض شد ولی ذات ما اصلا عوض نشد و واحد به وحدت خودش باقی است. پس قبول می کنیم که کون فی المکان، نسبت های مختلف دارد و در خارج، بالفعل متعدد است ولی منسوب که دارای این حالات است همچنان واحد می ماند چون تغییرات در ذات نیست تا ذات را متعدد کند پس کون فی المکان امر واحدی است که نسبت ها را عوض می کند و خودش عوض نمی شود.

ص: ۱۷۵

مگر اینکه حرکت، متعدد شود و تعددش، عامل تعدد مسافت شود یعنی تعدد از خود حرکت بیاید تا مسافت را متعدد کند و نسبت ها متعدد شود. تعدد در حرکت است. اما اگر مسافت متعدد شود بدون تعدد حرکت، بلکه از جاهای دیگر متعدد شود نسبت های متعدد می آورد ولی ذات حرکت را متعدد نمی کند. اما اگر حرکت، متعدد شد و مسافت را متعدد کرد یا اینکه مسافت و تعددِ مسافت حالتِ علیت، نسبت به حرکت داشت در این صورت حرکت را متعدد می کند. طوری نشود که بین حرکت و مسافت، رابطه خاص برقرار کنی والا اگر آن رابطه برقرار شود تعدد مسافت یا تعدد نسبت به حرکت سرایت می کند یا از خود حرکت شروع می شود.

شما باید کاری کنی که نسبت، واقعا بیرون از حرکت بماند. در این حالت اگر نسبتها عوض شدند ذات حرکت عوض نمی شود و کون فی المکان، واحد است.

مصنف سعی دارد کون فی المکان را که واحد است واحد، حفظ کند چون اگر متعدد کند مستشکل می گوید متعدد، تحتِ کلی می رود و کون فی المکان کلی می شود و کلی باید در ذهن موجود باشد در حالی که در خارج موجود است.

[مشاء تشخص را به عوارض نمی گیرند می گویند خود عوارض کلی اند دو تا از عوارض را می گویند که شخصی اند و بقیه عوارض هم به توسط آن دو شخصی می شوند و سرایت می کنند و ماهیت را شخصی می کنند یعنی همه عوارض را مشخِّص نمی دانند اگر چه ظاهر کلامشان همین است. ظاهر کلامشان این است که عوارض، مشخص اند سپس مستشکل اشکال می کند خود این عوارض عامند. در کتاب شوارق الهام مطلب را کاملا باز کرده و از شفا نقل کرده که این عوارض خودشان کلی اند و کلی مشخصِ کلی نمی شود. سپس جواب می دهد که دو تا از عوارض یا یکی از آن عوارض در واقع مشخص اند. ابتدا می آید و بقیه عوارض را تشخیص می دهد بعدا مجموعا ماهیت را تشخص می دهند. اینها یک عارض را مشخِّص می دانند که آن یک عارض، نسبت نیست. عارض، اگر شخصهای مختلف باشد معروض را شخصهای مختلف نمی کند. آن که شخصِ مختلف باشد، معروض را شخصِ مختلف می کند آن، عَرَض دیگری است که نسبت نیست. که در جای خودش تعیین شده است.

پس اختلاف نسبت را باعث اختلاف منسوب قرار نمی دهند چون نسبت را مشخّص نمی دانند بله اگر عرضِ مشخّص در اینجا مختلف شود معروض،شخصهای مختلف پیدا می کند ولی نسبت، عرضِ مشخّص نیست بلکه یک امری است که باید خودش تشخص پیدا کند.]

توضیح عبارت

(ثم بعد ذلک)

بعد از این جوابی که دادیم و بعد از حل مشکلی که توضیح دادیم.

(اذا عرض المسافه قسمه مّا و اختلاف)

اگر برای مسافت، قسمتی و اختلافی عارض شد و مسافت، متعدد شد در نتیجه نسبتها متعدد شد. اما تعدد مسافت از ناحیه حرکت نیامد چون اگر تعدد مسافت از ناحیه حرکت بیاید لازم می آید که مسافت ابتدا قسمت شود سپس مسافت را تقسیم کند. در این صورت حرکت، متعدد شده است و ما نمی خواهیم حرکت را متعدد کنیم.

(و لم یکن ذلک مما یتعلق بالحرکه)

«ذلک» یعنی عروض اختلاف بر مسافت

عروض اختلاف بر مسافت از چیزهایی نبود که وابسته به حرکت باشد. یعنی حرکت، این اختلاف را نیاورد.

(و لا الحرکه تتعلق به)

حرکت هم تعلق به این اختلاف نداشت یعنی اختلاف، بیرون از حرکت بود. در ذات حرکت وارد نشده بود که حرکت، وابسته ذاتی به این اختلاف بشود. والا اگر وابسته ذاتی به این اختلاف می شود با این اختلاف، حرکت هم مختلف می شد.

۱ـ خلاصه گیری مطالب گذشته (مقایسه بین لون و حرکت) ۲ـ حرکت متقوم به ۶ چیز است. ۳ـ دلیل اول بر اینکه حرکت نیاز به محرک دارد. ۹۱/۰۷/۳۰

ص: ۱۷۷

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۷ سطر ۱ (قوله بالجمله)

موضوع: ۱ــ خلاصه گیری مطالب گذشته (مقایسه بین لون و حرکت) ۲ــ حرکت متقوم به ۶ چیز است. ۳ــ دلیل اول بر اینکه حرکت نیاز به محرک دارد.

از اینجا خلاصه گیری و جمع بندی مطالب می کند و می فرماید که حالِ در حرکت توسطیه مثل حال لون نیست. لون، خودش با مقارنتِ فصولِ مختلف، مختلف می شود ولی حرکت توسطیه، خودش با مقارنت با نسبت های مختلف، مختلف نمی شود. مصنف قبول کرد که حرکت توسطیه نسبتهای مختلف دارد ولی با این نسبتهای مختلف، ذاتش مختلف نمی شود برخلاف لون که وقتی فصلش مختلف می شود خود لون هم مختلف می شود. سپس می فرماید که چنین هم نیست که ما یک کون فی المکانِ مطلقی داشته باشیم که با هذا المکان و ذلک المکان کثیر شود و بگوییم یک کون فی المکان داریم که با هذا المکان که مربوط شود یک کون می شود و با ذلک المکان که مربوط شود کون بعدی می شود و این کون ها متعدد می شوند حال یا به تعدد شخصی که از آن، کونِ مطلقی که نوع است بدست می آوریم یا به تعدد نوعی که در آن کون مطلقی که جنس است بدست می آوریم.

ایشان می فرماید: ما تعدد و کثرتی نداریم که برای این کثرات، نوعی را لحاظ کنیم یا جنسی را لحاظ کنیم و بگوییم اکثر کثرت، شخصی هستند این کونِ فی المکان، نوع این کثرات است و اگر کثرت، نوعی است این کون فی المکان، جنس این کثرات است پس کون فی المکان، شخص واحد است ولی مستمر است و با اختلاف نسبت مختلف نمی شود اگر چه نسبتها مختلف می شوند ولی چون نسبت ها مربوط به ذات نیستند حرکتها همچنان واحد هستند مصنف با کلمه (بالجمله) فهماند که می خواستم اجمال مطالب گذشته را بگویم.

ص: ۱۷۸

توضیح عبارت

(و بالجمله لا تکون هذه الحال حال اللون الذی هو بالحقیقه لا بالقیاس الی امر خارج یختلف بمقارنه فصلی السواد و البیاض)

حالی که برای حرکت توسطیه است مانند حال لون نیست.

«بالحقیقه لا بالقیاس الی امر خارج» جمله معترضه است.

«الذی» صفت لون است نه صفت حال. یعنی لون امری است که اختلاف و تعدد پیدا می کند با مقارنتِ دو فصل سواد و بیاض. وقتی فصل سواد می دهیم یک لون است وقتی سواد را بر می داریم و بیاض می دهیم، یک لون دیگر است. اما این اختلاف چگونه است؟ بالحقیقه است نه به امر خارج یعنی لون، به عبارت دیگر بالحقیقه اختلاف پیدا می کند نه به قیاس امر خارج، یعنی مثل حرکت توسطیه نیست که به امر خارج از ذاتش که آن نسبت است متعدد شود بلکه نسبت را متعدد می کنیم

و حرکت را به وسیله آن امر خارج از ذات متعدد می کنیم. پس لون، بالحقیقه مختلف است اما در حرکت توسطیه، بالقیاس به امر خارج مختلف است.

(و لا کون المتحرک فی مکان مطلقا یصیر کثیرا بکونه کثیرا فی هذا المکان و ذلک المکان)

«کون» عطف بر اسم «لا تکون» است (در یک نسخه خطی نوشته بود که عطف بر خبر لا تکون است که ظاهرا صحیح نیست) یعنی لا تکون هذه الحال حال اللون و لا تکون کون المتحرک فی مکان مطلقا یصیر کثیرا. (کلمه «یصیر» خبر برای «لا تکونِ» مقدر است)

ترجمه: این گونه نیست که این کون مطلق، کثیر شود به اعتبار اینکه فی هذا المکان است و فی ذلک المکان است (به خاطر اینکه این کون در هذا المکان و ذلک المکان کثیر است. آن کون مطلق، کثیر نمی شود به کثرت اینها)

ص: ۱۷۹

«مطلقـا» مربوط به کون است یعنی به معنـای سواء کان کـذا و سواء کان کـذا نیست بلکه به معنای این است که کون مطلق که برای متحرک است به کثرت هذا المکان و ذلک المکان کثیر نمی شود.

(لاـنه لیس فی مسافه الحرکه انفصال بالفعل و مکان معین دون مکان حتی یجوز ان یکون هناک کون فی المکان مطلقا جنسیا او نوعیا)

ضمیر «لانه» برای شان است. «و مکان معین» عطف بر انفصال است.

این عبـارت علت برای کـثیر نشـدن کـون مطلق است. علتش این است که چون در مسـافتی که این حرکت توسـطیه انجـام می گیرد انفصـال بالفعـل نـداریم تا تعـدد بالفعل حاصل باشـد و در ذات حرکت، تعـدد راه پیـدا کنـد بلکه امر مسـتمری است که نسـبتهای آن متعـدد می شود. (تازه اگر مماشات کنیم نسـبتها متعـدد می شود) نه این که خود حرکت، متعدد شود. وقتی خود حرکت متعـدد می شود که در مسافت، اتصال بالفعل باشد. اگر در مسافت، اتصال بالفعل باشد حرکت، به تعدد مسافت متعدد می شود خود حرکت متعدد می شود اما وقتی که حرکت، واحد است و مسافت واحد است با نسـبتهای بیرون از ذات، حرکت متعدد نمی شود.

«مکـان معین دون مکـان» یعنی یـک مکـان بیشـتر نیست نه مکـان معین دون مکـان که بگویی این مکـان، یکی است و مکـان بعدی، یکی دیگری است.

«هناک»: در حرکت توسـطیه یک کون فی المکان مطلق داشـته باشـیم این چنین نیست که کون فی المکان های متعـدد داشـته باشـیم تـا بگـوییم این متعـدد، تحت یـک کون فی المکـان مطلقی منـدرج است و نـتیجه بگیریم که پس کون فی المکـان هم داریم. حال مطلق، مطلق جنسـی باشد یا مطلق نوعی باشد. کلمه «جنسیا او نوعیا» در عبارت کتاب که آمده، تفسیر مطلقا نیست چون گـاهی مطلقـا را اینگونه معنی می کننـد که سواء کـان کـذا و سواء کـان کـذا. بلکه به معنای کون فی المکانی که مطلق باشد و کون فی المکانِ مطلق، دو نوعِ است:

ص: ۱۸۰

۱ــ نوعی: که شامل اشخاص است.

۲ــ جنسی: که شامل انواع است.

(یتنوع او یتشخص)

«یتنوع» مربوط به «جنسیا» است و «یتشخص» مربوط به «نوعیا» است.

یعنی کون مطلق نداریم که اگر کون مطلق جنسی داشتیم، نوع، نوع می شود و اگر کون مطلق نوعی داشتیم شخص، شخص می شود.

(بسبب نسبته الی امکنه کثیره بالفعل)

چون امکنه کثیره بالفعل نداریم و کثرت ذهنی دارد لذا نمی توان گفت کون فی المکان دارای اشخاص متعدد یا انواع متعدد است.

صفحه ۸۷ سطر ۵ قوله (و اعلم)

از ابتدای فصل که وارد شدیم گفتیم اشیاء به دو قسم تقسیم می شود: ۱ــ ثابت ۲ــ متحرک. گفتیم بحث در حرکت و سکون مطرح می کنیم که بحث از حرکت می کنیم (و بحث از سکون را بعدا می گوییم) سپس وارد تعاریف حرکت شدیم و در ادامه وارد اقسام حرکت به توسطیه و قطعیه شدیم. حال وارد مطلب سوم می شود که حرکت، متقوم به ۶ چیز است یعنی در هر حرکتی این ۶ تا را می یابی ۱ــ متحرک ۲ــ محرک ۳ــ ما فیه الحرکه (مسافت) ۴ــ ما منه الحرکه (مبدا) ۵ــ ما الیه الحرکه (منتهی) ۶ــ زمان.

در کتب دیگر که ملاحظه کنی آمده: «الحرکه لابد لها من سته امور» یعنی تعبیر به (لابد) کرده که واجب است حرکت ۶ امر داشته باشد اما مصنف در شفا، تعبیر به «قد تتعلق» دارد و اگر بدون «قد» می گفت از آن، لابدیت را بدست می آوریم ولی «قد» آورده یعنی گاهی اینگونه است که تعلق به این ۶ تا را دارد و گاهی اینگونه نیست که ۶ تا باشد درباره زمان بحث است که امر خارجی است یا توهمی است. مصنف هنوز بحث زمان را مطرح نکرده و ثابت نکرده که زمان موجود است چون امر ششم که زمان است واضح نشده واثبات نگردیده و قانون مصنف این است که چون این مطلب ثابت نشده آن را با شک مطرح کند لذا جمله «قد تتعلق» را آورد و این جمله به این معنا نیست که گاهی تعلق به این ۶ امر می گیرد و گاهی تعلق به ۶ امر نمی گیرد بلکه حتما و لابد به این ۶ امر تعلق می گیرد و بعدا که زمان را ثابت کرد «قد تتعلق» را تبدیل به «لابد» می کند. پس این «قد» علامت شک نیست و علامت این نیست که بعضی حرکتها، ۶ تا را ندارد و ۵ تا مثلا دارد. پس «قد تتعلق» به اعتبار شنونده است که هنوز زمان را ثابت نکرد ولی به اعتبار گوینده ۶ تا است پس نزد بعضی که زمان را امر موهوم می دانند برای حرکت ۵ تا قائل می شوند نه ۶ تا. ولی نزد بعضی که زمان را امر موهوم نمی دانند برای حرکت ۶ تا قائل می شوند. پس «قد» به معنای گاهی هم می تواند باشد که گاهی تعلق به ۶ تا می گیرد و گاهی نمی گیرد. مصنف ادعا می کند

که حرکت، همراه ۶ تا است بایـد این را اثبات کند که چرا در هر حرکتی متحرک و محرک لازم است؟ چرا زمان لازم است (اینکه چرا زمان لازم است این را در جای خودش بحث می کند و اینجا اگر بحث کند بحث اجمالی می کند).

ص: ۱۸۱

اما چرا حرکت، ۵ تا امر دیگر را دارد. درباره امر اولی که متحرک است بحث نمی کنـد و می گوید حرکت، متحرک را لازم دارد و این روشن است اگر متحرکی نباشد حرکت تحقق پیدا نمی کند. درباره محرک بحث می کند و چند دلیل می آورد تا اثبات کنـد که اولا محرک می خواهـد ثانیا خود متحرک، محرک خودش نیست بایـد امری بیرونی باشـد. محرک باید غیر از متحرک باشد و درونی بودن و بیرونی بوده مهم نیست.

حال وارد این بحث می شود که حرکت محرک می خواهد و با دلایل متعددی آن را ثابت می کند.

دلیل اول: بر اینکه حرکت نیاز به محرک دارد.

دلیل اول می آورد که سه فرض دارد و از این سه فرض، دو تا را باطل می کند و فرض سوم، خود به خود ثابت می شود.

فرض اول: متحرک بدون سبب حرکت کند و عاملی برای حرکت آن نباشد.

فرض دوم: خود متحرک، سبب حرکت خودش باشد.

فرض سوم: متحرک با سـبب حرکت کند و سـبب، غیر خودش باشد و آن غیر، غیری باشد که داخل در خودش است یا بیرون از خودش است پس یا سبب دارد یا ندارد. (به صورت متناقضین می گوید که راه فراری از این جواب نباشد)

اگر سـبب دارد یـا درون خودش است یا بیرون خودش است. پس این سه قسم که از دو قضـیه منفصـله حقیقه بـدست آوردیم قسم چهـارم نـدارد لـذا اگر دو قسم را باطـل کنیم قسم سوم خود به خود ثابت می شود. حال مصـنف دو قسم اول را باطل می کند.

ص: ۱۸۲

اما بطلان فرض اول: اینکه حرکت بدون سبب باشد یعنی ذات متحرک، حرکت کند یعنی حرکت، یک امری باشد ذاتی این متحرک. و ذاتی، سبب نمی خواهد (ذاتی شی لم یکن معللا) اگر ثابت کنیم حرکت، ذاتی متحرک است، دیگر سبب نمی خواهد.

هیچ ماهیتی، سبب جنس یا سبب فصل خودش نیست چون جنس و فصل، ذاتی ماهیاتند. نه خود نوع، علت آن است نه اجزا آن، علت است. پس اگر گفتیم حرکت، بی سبب است یعنی ذاتی متحرک است. و خود متحرک ذاتا این حرکت را دارد نه اینکه عامل حرکت می شود.

اگر این فرض، مراد باشد محذور دارد و محذورش این است که همه متحرکها باید حرکتشان دائمی باشند چون حرکت، ذاتی آنها است و ذاتی را رها نمی کنند. هر جسمی که متحرک است باید دائم الحرکه باشد چون حرکت، ذاتی است (و هر جسمی که متحرک نیست محذور ندارد) زیرا تا وقتی این ذات را دارد ذاتی (حرکت) را هم دارد در حالی که بسیاری از جسمها را می بینیم که حرکت می کنند و بعدا حرکت نمی کنند.

مصنف در عبارت گفته: حرکت، بدون سبب و لذاته است یعنی ذاتی است و ذاتی اگر بشود تناقض بین لا ـ سبب و لذاته نیست.

توضیح عبارت

(و اعلم ان الحرکه قد تتعلق بامور سته هی المتحرک و المحرک و ما فیه و ما منه و ما الیه و الزمان اما تعلقها بالمتحرک فامر لا شبهه فیه)

بدان که حرکت به ۶ امر تعلق می گیرد. اما تعلق حرکت به متحرک امر روشنی است.

ص: ۱۸۳

(و اما تعلقها بالمحرک)

ضمیر به حرکت برمی گردد.

(فلان الحرکه اما ان تکون للمتحرک عن ذاته من حیث هو جسم طبیعی)

یـا حرکـت برای متحرک، عـن ذاته است (یعنی بـدون سـبب است) منتهی از این جهت که متحرک، جسم طـبیعی است دارای حرکت است چون هر جسم طبیعی، طبیعتش مقتضـی حرکت و سـکون است حال نمی گوییم مقتضـی حرکت و سـکون است چون فرض دوم است بلکه می گوییم طبیعت، مقتضی حرکت خودش می شود.

«من حیث هو جسم طبیعی» از این جهت که این ذات را دارد باعث شده که حرکت کند یعنی حرکت، ذاتی است.

(او تکون صادره عن سبب)

یا حرکت، صادر از سبب است که سبب، یا خود متحرک است یا مغایر متحرک است.

(و لو کانت الحرکه له لذاته لا لسبب اصلا)

ضمیر در «لذاته» به متحرک بر می گردد.

این جمله، مقدم برای قضیه شرطیه است.

از اینجا وارد ابطال شق اول می شود که حرکت، بـدون سـبب باشد یا به عبارت دیگر، لذات المتحرک باشد یه به عبارت سوم ذاتی متحرک باشد.

«اصـلا» یعنی چه سـببی که خود متحرک باشـد چه سـببی که مغایر متحرک است هیچکـدام را نداشـته باشد و کاملا بی سـبب باشد.

(لکانت الحرکه لا تعدم البته ما دام ذات الجسم الطبیعی المتحرک بها موجوده)

باء در« بها» برای سببیت است و به حرکت بر می گردد.

این جمله، تالی برای قضیه شرطیه است.

«مـادام» یعنی مادامی که ذات جسم طبیعی که متحرك به سـبب حرکت موجود باشـد، این حرکت بایـد معـدوم نشود و دائمی باشد.

(لکن الحرکه تعدم عن کثیر من الاجسام و ذاته موجوده)

از اینجـا می گویـد: لکن التـالی باطـل. یعنی حرکت از بسـیاری از اجسام معـدوم می شود در حالی که ذات بسـیاری از اجسام موجود است.

چرا قیـد «کثیراً» آمـده. نمی گویـد از همه اجسام معـدوم شود زیرا بعضـی متحرکها دائم الحرکتند و تا وقتی موجودند حرکت دارنـد و آن فلك است. زیرا فلك مادامی که ذاتش موجود است حرکت می کنـد. اما بسـیاری از اجسام که حرکت می کنند حرکت از آنهـا معـدوم می شود پس قیـد کثیر برای اخراج فلك است وقتی در بعضـی اجسام، تالی باشـد نمی توان تالی را به کلیت خود قبول کرد ولی ثابت شد در بعض اجسام حرکت ذاتی نیست، کافی است. چون خصم می گوید حرکت برای جسم ذاتی است خوب اگر حرکت برای هر جسم ذاتی باشدنبایـد در هیـچ جسـمی معدوم شود ولی در بعضـی جسم ها معدوم نمی شود.

ادامه دلیل اول بر اینکه حرکت نیاز به محرک دارد. ۹۱/۰۸/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۷ سطر ۹ قوله (و کانت ذات المتحرك)

موضوع: ادامه دلیل اول بر اینکه حرکت نیاز به محرك دارد.

دلیلی که اقامه شد این بود که حرکت یا بی سـبب انجام می شود یا سبب است. اگر با سبب انجام شود یا سببش خود متحرك است یا غیر متحرك است. سه فرض داریم. حال وارد فرض دوم می شود که حرکت، دارای سببی باشد که آن سبب، متحرك است.

ص: ۱۸۵

بطلان فرض دوم: اگر متحرك، سـبب حرکت خودش باشـد لازمه اش این است که حرکت از ذات متحرك حاصل شود و در نتیجه مـادامی که این ذات باقی است حرکت باقی باشـد چون ذات، علت حرکت است و اگر علت موجود باشـد معلول تخلف نمی کند لذا اگر متحرك خودش محرّك باشد باید ذاتش حرکت را تولید کند و علت برای حرکت باشد و چون ذات همیشه موجود است حرکت هم بایـد موجود باشـد در حالی که ما ذات جسم را ملاحظه می کنیم که گاهی حرکت می کند و گاهی سـاکن است وجـود سـکون نشـان می دهـد که علت حرکت موجود نیست در حـالی که ذات، موجود است پس می فهمیم که ذات، علت حرکت نیست. پس فرض سوم صحیح است یعنی علت حرکت باید سبب خارجی باشد. (یعنی حرکت، بدون سبب نیست و سـببی هم که متحرك باشـد نـدارد پس بایـد سـبب خارجی داشـته باشـد و آن سـبب خارجی، محرّك است) پس هر

حرکتی علاوه بر متحرک، دارای محرّک هم هست.

این بخش اخیر که گفتند اگر حرکت مستند به متحرک باشد لازم می آید که جسم، دائم الحرکه باشد زیرا دائم الذات است پس بایـد دائم الحرکه می شود. (مراد از دائم الـذات یعنی در همـان مـدتی که هست و تـا مـدتی که هست، ذاتش باقی است. پس حرکتش هـم بایـد بـاقی باشـد. نه اینکه دائم الـذات که بر خـدا تبـارک اطلاـق می کنیم بر این موجـود هم اطلاـق کنیم. متحرک را که دائم الـذات می گوییم یعنی تـا وقـتی که ذاتش برقرار است بایـد حرکتش هم برقرار باشـد در حـالی که گفتیم نیست.)

ص: ۱۸۶

حال دلیل را به شکل منطقی می گوییم. اگر عاملِ حرکت، خود متحرک باشد یعنی ذات متحرک، علت برای حرکت بشود لازم می آید که تا وقتی ذات، موجود است حرکت موجود باشد (و جسم، ساکن نباشد) لکن التالی باطل چون اجسامی را می بینیم که حرکت می کند ولی گاهی ساکن می شود پس مقدم هم باطل است. اینکه می گوییم تالی، باطل است یعنی اجسامی را می بینیم که حرکت می کند ولی گاهی ساکن می شود. بطلان تالی را به دو گونه می توان خدشه وارد کرد.

۱ــ ممکن است که مانعی نگذارد این علت، اثر کند یعنی علت، علت تام نباشد، چون علت در صورتی تام می شود که مقتضی و شرط، موجود باشد و مانع مفقود باشد اگر علت، تام نشود معلولی که حرکت است موجود نمی شود لذا ذات متحرک، موجود است ولی مانع است و نمی تواند متحرک حرکت کند. پس نمی توان گفت ذات متحرک، علت نیست بلکه مانع است.

بسیاری از اجسام را می بینیم که مانعی از حرکت ندارند و در عین حال ساکن اند، مثل سنگ که در مکان طبیعی قرار گرفته و مانعی از حرکت ندارد ولی می بینیم ساکن است. بله وقتی که سنگ از بالا می آید و من دست خودم را زیر آن می گیرم مانع می شود. مگر اینکه بگویی زمین، مانع است که اگر زمین را برداری پایین می رود؟

اوّلاً: این، گفتنی نیست چون باید ِعالم را بهم بزنی.

ثانیاً: دود بالاـ می رود و به مکان طبیعی خود می رسد و متوقف می شود و دیگر بالاـ نمی رود یا در هوا متوقف می شود یا بنابر نظر قدما، وارد کره آتش می شود و در لبهٔ کره آتش می سوزد و تبدیل به آتش می گردد و دیگر بالا نمی رود با اینکه جا دارد که برود ولی نمی رود و می سوزد و دیگر دیده نمی شود. شهاب را می گویند که چون از اول به بالا می رود و به کره آتش می رسد و چون ناخالصی دارد آتش گرفتن آن دیده می شود و بعداً تبدیل به کره آتش می شود و این دود دیگر حرکت نمی کند و مانعی هم ندارد چون خودش محرک خودش نیست.

ص: ۱۸۷

خروج از طبیعت، باعث می شود که او را حرکت دهد. حال که در مکان طبیعی قرار گرفته دیگر حرکت نمی کند.

بالاخره اشیایی را بالوجدان می بینیم که مانعی بر سر راه آنها نیست ولی ساکن اند. الان بدن ما که اینجا ساکن شده است نفس، محرّکش است و نفس غیر از بدن است. حال که خود بدن محرّک خودش است چرا اینجا ساکن است؟ تنها جوابی که می توان داد این است که ما اراده کردیم بنشینیم، اراده برای نفس است پس محرّک دست از تحریک برداشته. بدن اگر ذاتش حرکت می کند نباید بنشیند و بایستد بلکه باید همیشه حرکت کند. اما اگر نفس، آن را حرکت دهد بستگی به عامل حرکت دارد که اراده می کند حرکت دهد، حرکت می کند. اراده می کند سکون باشد، بعداً ساکن می شود.

در هر امری که ملاحظه می کنید می بینید گاهی ممکن است مانع وجود داشته باشد ولی مانع همیشگی نیست. علی الخصوص در جای خودش ثابت شده که قسر دائم نداریم یعنی اگر سکون یک امر قسری است نمی تواند دائمی باشد بالاخره در یک جا باید این محرّک تاثیر خود را بگذارد والا اگر قسر دائم داشته باشد آن نیرویی که خدا تبارک در این محرّک آفریده لغو می شود. هم قسر دائم نداریم هم بالوجدان می یابیم که حرکتها به خاطر مانعی تبدیل به سکون نمی شوند. گاهی هم مقتضی وجود ندارد.

۲_ اشکالی که خود مصنف می کند که شما گفتید اگر حرکت از ذات جسم باشد باید جسم، مادامی که ذاتش موجود است حرکت می کند و تالی را باطل کردید و گفتید جسم گاهی ساکن است و گاهی متحرک است. این تالی در فلک جاری نیست چون فلک، دائم الحرکه است و می توانیم لااقل در فلک این ادعا را کنیم که ذات فلک متحرک است، محرّک هم هست و شما نمی توانید بگویید تالی در اینجا باطل است.

ص: ۱۸۸

مصنف جواب می دهد آنجا که حرکت، دائمی است نه به اقتضای خود جسم است بلکه به خاطر امری است که در این جسم مخصوص است و آن امر را نمی خواهیم تعیین کنیم آن عامل که در فلک موجود است و برای فلک، حرکت دائمی درست می شود، ذات فلک و ذات جسم نیست زیرا اگر ذات فلک و ذات جسم می خواست مقتضی حرکت باشد در همه جا مقتضی حرکت بود و تخلف نداشت در حالی که در عناصر، ذات جسم را داریم ولی حرکت دائم را نداریم می فهمیم که دوام حرکت فلک برای جسمیت آن نیست. چون جسمیت در بقیه اجسام هم بود. بلکه برای چیز دیگری است که آن، اراده نفس فلک است. نفس فلک، اراده دارد حرکت را دائماً. چون در جای خودش گفتیم که دائماً می خواهد خودش را به عقول عالیه در افاضه فیض شبیه کند و آن افاضه بالقوه اش را دائماً می خواهد بالفعل کند لذا دائماً حرکت می کند که لحظه به لحظه، قوه تبدیل به فعلیت بشود و این فعلیتِ مستمر را به جای فعلیت ثابت و دائم عقل قرار دهد یعنی در این فعلیتِ مستمر، خودش را شبیه کند به فعلیت ثابت و دائم عقل.

دائماً خودش را حرکت می دهد تا از قوه به فعلیت بیاورد تا در افاضه بالقوه ای که دارد، بالفعل شود منتهی بالفعلِ مستمر است شبیهاً به بالفعل ثابت. لحظه ای قطع نمی کند تا قوه باقی نماند بلکه دائماً فعلیت بدنبال فعلیت می آید. فلک می خواهد خودش را در افاضه بالفعل شبیه به عقول کند و چون بالقوه است و نمی تواند بالفعل باشد ناچار است که قوه ها را پشت سر هم تبدیل به فعلیت کند تا این فعلیتهایی که از قوه تبدیل شدند، ردیف قرار گیرند و بمنزلۀ یک فعلیت مستمر بشوند و شبیه به فعلیت دائمی که عقل است بشوند. استمرار را شبیه به دوام می کند.

چون نفس اینگونه عمل کرده حرکت، دائمی است اگر این اراده را بردارید فلک هم مثل بقیه اجسام گاهی ساکن است و گاهی متحرک است. پس در جایی که حرکت، دائمی است نه به خاطر ذات این جسم است بلکه به خاطر جهت دیگر است لذا نمی توان گفت که در آنجا، ذات جسم اقتضای حرکت دائم را کرده است.

[بحث ما در محرّک نیست بحث ما در متحرک است که آیا متحرک می تواند محرّک باشد پس ذات متحرک را باید لحاظ کنیم که میتواند محرّک باشد یا نه؟ و ذات متحرک، جسم است. آنچه که متحرک است جسمیت فلک است بتوسط حرکتی که نفسش می کند اگر شما حرکت نفس را محرّک بگیرید، محرّک را جدای از متحرک گرفتید و این، مطلوب ما است. اما اگر محرک را نفس نگیری بلکه محرّک، خود جسم فلک باشد چون متحرک هم خودش است لازم می آید که جسم بما هو جسم بخواهد حرکت دهنده باشد. بقیه جسم ها هم جسم هستند و باید حرکت کنند ولی نمی کنند.

توضیح عبارت

(و لو كانت ذات المتحرك سببا للحركه حتى يكون محركا و متحركا لكانت الحركه تجب عن ذاته)

این جمله، عطف بر «لو کانت الحرکه» که در صفحه ۸۷ سطر ۷ آمده.

(و لو کانت ... متحرکا) مقدم است و(لکانت ... ذاته) تالی است.

ضمیر یکون به ذات برمی گردد.

اگر ذات متحرک سبب برای حرکت باشد به طوری که آن ذات، هم محرّک هم متحرک باشد حرکت از ذات متحرک واجب می شود. ضمیر در «ذاته» به حرکت برنمی گردد چون اولاً۔ مونث است ثانیاً اینگونه معنی می شود که حرکت، واجب می شود عن ذاته، و بدون سبب می شود. این معنی، داخل در فرض قبلی می شود که بیان شد، لذا ضمیر را باید به متحرک برگردانیم یعنی: ذات متحرک عامل حرکت است پس تا وقتی ذات است باید حرکت باشد.

ص: ۱۹۰

(لكن لا تجب عن ذاته اذ توجد ذات الجسم الطبيعى و هو غير متحرك)

این عبارت می گوید لکن التالی باطل یعنی لکن، حرکت از ذات متحرک واجب نمی شود زیرا اگر بخواهد از ذات متحرک، حاصل شود باید مادامی که ذات متحرک حاصل است حرکت، حاصل باشد در حالی که ذات جسم طبیعی پیدا می شود و متحرک نیست و حرکت ندارد.

(فان وجد جسم طبیعی یتحرک دائما)

اشکال: جسم طبیعی داریم که مادامی که ذاتش موجود است حرکت دارد.

معنی: اگر یافت شود جسم طبیعی که دائماً حرکت می کند مثل فلک.

(فهو لصفه له زائده علی جسمیته الطبیعیه)

این حرکت دائمی باید برای این متحرک به خاطر صفتی باشد که این صفت برای متحرک، حاصل است که غیر از جسمیت این متحرک است (غیر از صورت جسمیه است).

(اما فیه ان کانت الحرکه لیست من خارج)

این جمله، مربوط به صفت است یعنی صفت زائدی که این صفت یا در متحرک است اگر حرکت از خارج بر این جسم وارد نشود مثلاً حرکت طبیعی یا نفسانی باشد که از عاملی از درون جسم حاصل می شود.

(و اما خارجا عنه ان کانت عن خارج)

ضمیر «کانت» به حرکت برمی گردد.

یا آن صفت که باعث دوام حرکت شده خارج از متحرک است، اگر حرکت، از خارج بر این جسم تحمیل می شود یعنی حرکت قسریه که قاسر دائماً حرکت می دهد و این جسم هم دائماً حرکت می کند یعنی آن عاملی که باعث حرکت شده و دو امر را بوجود آورده خود جسم نیست بلکه صفتی است پس جسم، عامل حرکت نبوده.

ص: ۱۹۱

(و بالجمله لا یجوز ان تکون ذات الشی سببا لحرکته فانه لا یکون شی واحد محرکا و متحرکا)

حال می خواهد خلاصه گیری و نتیجه گیری کند. می فرماید که ذاتِ شی متحرک نمی تواند محرّک باشد. بله ممکن است صورت شی، محرّک باشد و موضوع شیء، متحرک باشد و اگر صورت هم محرک و هم متحرک باشد جایز است که صورت، با شرطی محرّک باشد و با شرط دیگر متحرک باشد. یک چیز را نمی توان هم محرک و هم متحرک قرار داد باید دو چیز را محرک و متحرک قرار داد و اگر یک چیز را بخواهیم هم محرک و هم متحرک قرار بدهیم باید یکبار با این شرط قرار داد تا محرک شود و یکبار با آن شرط قرار داد تا متحرک شود. پس در دو حالت اجازه می دهد که محرک و متحرک یک سنی باشد که در واقع یک شیء نیستند.

۱ـ حالتی که شی واحد، محرک و متحرک باشد ولی صورتش محرّک و بدنش متحرک باشد.

۲ـ محرک و متحرک هر دو، صورت است اما صورت با شرطی، محرک باشد و با شروطی متحرک باشد. نمی گوید محرک و متحرک هر دو ماده باشند چون ماده قدرت تحریک ندارد حال اگر کسی دو ماده را محرک و متحرک فرض کرد که یک جسم است باید به دو شرط لحاظ شود جاییکه صورتی محرک و موضوع یا متحرک است مثل سنگ که صورتش محرّک است و ماده اش به سمت پایین حرکت می کند به وسیله طبیعت خودش که صورت نوعیه اش است و ماده خودش را حرکت می دهد این یک مثال است و مثال واضحتر این است که طبیبی بدنش مریض شده اما نفس او مریض نشده

حال می خواهد خودش را از مریضی به سلامت حرکت دهد و بدنش که مریض است سالم بالقوه است می خواهد آن را سالم بالفعل کند لذا به وسیله نفس خودش، آن را مداوا می کند. البته نفس، محرّک بالواسطه است چون محرکِ مباشر، دارویی است که استفاده می کند ولی نفس، محرّک با واسطه است. بحث ما در حرکت مع الواسطه است که صورت است و صورت، محرک بدن است. حال طبیبی که نفس او مریض شد نفس او معالج است و متحرک، بدن او است.

ولی همان نفس، متعالج و متحرک می شود چون همین نفس به سمت سلامت حرکت می کند اینجا، شرط همراه آن است نَفس به شرط طبیب بودن محرّک است و نَفس به شرط مریض بودن متحرک است پس جایی نیست که محرک و متحرک یکی شود. این قاعده که محرک و متحرک، یکی نمی شود مندرج در یک قاعده کلی است که علت و معلول یکی نمی شود. هیچ جا علت و معلول را نمی توان یکی گرفت یعنی یک شیء در خودش اثر کند. این شدنی نیست صیغه فاعل و مفعول می تواند یکی باشد ولی علت و مفعول نمی تواند.

در بعضی موارد، ماده طوری است که اجازه می دهد فاعل و مفعول یکی باشد مثل جایی که ما علم به ذات داشته باشیم. فاعل (یعنی عالِم) خودمان هستیم و مفعول (یعنی معلوم) هم خودمان هستیم. البته بعضی خواستند در این جا فرق اعتباری درست کنند. حال اگر فرق اعتباری را ندیده بگیریم عالم و معلوم یکی هستند. اما در بعضی موارد فاعل و مفعول فرق می کند مثل ضارب و مضروب که ضارب، دست شخص است و مضروب شخص دیگر است یا ضارب، دست شخص است و مضروب پای شخص دیگر است. بالاخره تفاوت است ولو در یک بدن باشد. ضارب و مضروب در یک جا جمع نمی شود. پس در فاعل و مفعول نمی توانیم بگوییم که ممکن است یکی باشد و نمیتوانیم بگوییم که باید دو تا باشد. هم ممکن است یکی باشد هم اینکه در بعضی جاها باید دو تا باشد. اما علت و معلول یقینی است که باید دو تا باشد.

ص: ۱۹۳

در فاعل و مفعول دو احتمال است: ۱ــ یکی باشند.۲ــ دو تا باشند. که این دو احتمال بستگی به ماده دارد. اگر ماده علم باشد یکی است اما اگر ماده ضرب و امثال آن باشد دو تا است. ولی در علت و معلول، علت و معلول واقعاً نمی توانند یکی باشند. در ما نحن فیه محرک و متحرک از مصادیق علت و معلول اند و نمی توانند یکی باشند باید دوئیت را برساند. حال دوئیت را به این صورت درست می کنیم که صورت، محرّک است و ماده اش متحرک است یا به این نحو درست می کنیم که صورت با شرطی محرک است و همان صورت، با شرط دیگر متحرک است.

ولی اگر تفاوت بین محرک و متحرک نگذاریم لازمه اش این است که محرک و متحرک یکی باشد.

ترجمه: و بالجمله، خودش نمی تواند سبب حرکت خودش باشد که هم محرک هم متحرک باشد والا لازم می آید علت و معلول یکی باشد.

(الا ان یکون محرکا بصورته و متحرکا بموضوعه)

الا اینکه آن شی واحد، محرک به صورتش است و متحرک به موضوعش است که باز شی واحد محرک و متحرک نشد مثل سنگ و طبیب که مثال زدیم.

(او محرکا و هو ماخوذ مع شیء و متحرکا و هو ماخوذ مع شی آخر)

یا اگرشی واحد، مثلاًـ صورت، هم محرک و هم متحرک باشد. می گوییم محرک (نفسِ طبیب) است در حالی که ماخوذ است با چیزی (طبیب بودن) و با شرط دیگر همراه شده مثلاً نفس، متعالج است چون با شیء دیگر (یعنی مرض) همراه است لذا متحرک است.

ص: ۱۹۴

اثبات نیاز حرکت به محرّک ۹۱/۰۸/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اثبات نیاز حرکت به محرّک

قوله (ره): « و مما يبين لک أن الشـی ء لايحرك ذاته أن المحرك إذا حَرَّك لم يخل إما أن يكون يحرك لا بأن يتحرك و إما أن يكون يحرك بـأن يتحرك. فـإن كـان المحرك يحرك لاـ بـأن يتحرك فمحال أن يكون المحرك هو المتحرك بل يكون غيره...» (طبیعیّات الشفاء، ج۱ ص ۸۷)

توضیح دلیل دوّم:

بحث در امور شـش گانه ای بود که حرکت بـدانها نیاز دارد، دومین آنها محرّک بود، بر این مطلب یک دلیل اقامه شد که در جلسه گذشته به توضیح آن پرداختیم.

ابن سینا (ره) در این فقره به دلیل دوّم اشاره می نماید، در جلسه گذشته گفته شد که این فقره میتواند دلیل دوّم بر نیاز حرکت بـه محرّک قرار گیرد و میتوانـد دلیـل دوّم بر همین فرض اخیر (ذات متحرّک محرک نیست) قرار گیرد؛ اگر دلیـل دوّم بر نیـاز حرکت به محرّک قرار گیرد لازم است احتمال بـدون علّت بودن حرکت را با اسـتفاده از دلیل قبلی ابطال نمائیم؛ بنابر این بهتر است دلیل دوّم بر همین فرض اخیر (ذات متحرّک محرک نیست) قرار گیرد تا نیازی به استفاده از فرض قبلی نداشته باشیم.

در هر صورت، توضیح این دلیل این است که اگر متحرّک بخواهد محرّک نیز باشد، از دو حال خارج نیست:

فرض اوّل:

الـف: متحرّک حرکت می دهـد ولی خـودش بـا این حرکت، حرکت نمی کنـد. ماننـد معشوقی که در خـانه خودش نشسـته و عـاشق را به طرف خـودش حرکت می دهـد، وصول به معشوق غـایت حرکت است، و تصور غـایت، علت غـائی است و علت غائی از نگاهی دیگر، علت فاعلی است. و همانند عقل که فلک را به حرکت در می آورد ولی خودش حرکت نمی کند.

ص: ۱۹۵

در ایـن فرض، محرّک متحرک نیسـت، زیرا مفروض ایـن اسـت کـه محرّک، خـودش بـا ایـن حرکت، حرکت نمی کنـد پس متحرّک نیست.

فرض دوّم:

ب: متحرّک حرکت می دهـد و خودش نیز بـا همان حرکت، حرکت می کنـد. مثلاً بـدن حرکت می کنـد و با همین حرکتش سنگ را حرکت می دهد.

سؤال این است که آیا ممکن است یک چیز به خودش حرکت بدهد و با اینکه محرّک است، متحرّک نیز باشد با همان حرکتی که خودش به خودش داده است؟!

پاسخ این سؤال منفی است، توضیح این مطلب با توجه به دو نکته روشن می شود:

نکته اوّل: معنای اینکه متحرّک، حرکت می کند این است که بالفعل حرکت برایش حاصل می گردد، بنابر این، حرکت در متحرّک، بالقوه بوده و بالفعل می گردد، پس محّرک، متحرّک بالقوه را بالفعل می نماید، و وقتی بالفعل شد متحرّک بالفعل بر آن اطلاق می گردد.

نکته دوّم: معنای اینکه محرّک، حرکت می دهد این است که حرکت را در موجودی که بالقوه حرکت دارد ایجاد می نماید و آنرا بالفعل می نماید.

با توجه به این دو نکته، مدعا این است که ممکن نیست یک چیز به خودش حرکت بدهد و با اینکه محرّک است، متحرّک نیز باشد با همان حرکتی که خودش به خودش داده است. دلیل این مدعا این است که آن چیز واحد از این لحاظ که محرّک است بالفعل دارای حرکت است و از این لحاظ که متحّرک است نسبت به حرکت، حالت بالقوه دارد. پس از لحاظ محرّکیت، واجد حرکت است و از لحاظ متحرّکیت، فاقد حرکت است و اجتماع وجدان و فقدان در شیئ واحد محال است. بنابر این محال است که یک چیز در خودش حرکتی ایجاد کند و با آن حرکت، خودش نیز متحرک گردد.

قوله (ره): « أن المحرک إذا حرک...» فاعل فعل «یبین» است.

قوله (ره): «بل یکون غیره» یعنی بلکه محرّک، غیر از متحرک است.

قوله (ره): «و بالحرکه التی فیه بالفعل یحرک» این عبارت تفسیر عبارت قبلی «و إن کان یحرک بأن یتحرک» است، و معنایش چنین است: به حرکت در می آورد با همان حرکتی که در او بالفعل حاصل شده است، پس هم متحرّک است و هم با همان حرکت، محرّک است.

قوله (ره): «و معنی یحرک أنه یوجد فی شی ء متحرک بالقوه حرکه بالفعل» لفظ «حرکه بالفعل» مفعولٌ به فعل «یوجد» است.

قوله (ره): «فیکون حینئذ إنما یخرج شیئا من القوه إلی الفعل بشی ء فیه بالفعل و هو الحرکه» معنای عبارت با توجه به ضمائر چنین است: فیکون المحرّک حین یوجد الحرکهٔ فی المتحرّک إنما یخرج شیئا من القوه إلی الفعل بشی ء فیه بالفعل و هو الحرکه. پس با حرکتی که در خودش بالفعل است، متحرّک را از قوه به فعلیّت می رساند.

قوله (ره): «محال أن یکون ذلک الشی ء» مقصود از شیئ در اینجا همان حرکت است.

قوله (ره): «فیحتاجَ أن یکتسبه» تفریع بر بالقوه بودن است.

قوله (ره): «مثلا- إن کان حارا فکیف یسخن نفسه بحرارته، أی إن کان حارا بالفعل فکیف یکون حارا بالقوه حتی یکتسب من ذی قبل حراره عن نفسه فیکون بالفعل و بالقوه معا» هر گاه آبی گرم باشد، میتواند آب دیگری را گرم کند، پس حرکتی را در او ایجاد می نماید، لکن چون در اینجا، محرّک آب اولی است و متحرّک، آب دومی است، مشکلی وجود ندارد. اما اگر آبی گرم باشد و بخواهد خودش را گرم کند، از این لحاظ که ایجاد کننده گرمی است، بالفعل گرم است و از این لحاظ که میخواهد گرم شود، بالقوه گرم است، پس اگر بخواهد خودش را گرم کند، لازم می آید که شیئ واحد هم واجد گرمی باشد و هم فاقد آن، و اجتماع وجدان و فقدان محال است.

ص: ۱۹۷

«إن کان حارا» یعنی اگر محرّک، حار باشد. «بحرارته» یعنی با حرارت خودش، خودش را گرم کند.

قوله (ره): «حتی یکتسب من ذی قبل حرارةً عن نفسه» قبل ذو بعد است، زیرا هر قبلی، بعدی دارد، و نیز بعد، ذو قبل است، زیرا هر بعدی نیز قبلی دارد. مقصود از تعبیر «من ذی قبل» بعداً است یعنی بعداً حرارتی را از خودش کسب نماید. در بخری نسخ بجای قبل، لفظ فعل است، ذو فعل همان فاعل است.

تا اینجا تقریر این دلیل به پایان می رسد.

دلیل دوّم و سوّم بر اثبات نیاز حرکت به محرّک ۹۱/۰۸/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل دوّم و سوّم بر اثبات نیاز حرکت به محرّک

توضیح دلیل دوّم:

قوله (ره): «و بالجمله طبیعه الجسمیه طبیعه جوهر له طول و عرض و عمق، و هذا القدر مشترک فیه لا ـ یوجب حرکه و إلا لاشترک فیها بعینها، فإن زید علی هذا القدر معنی آخر حتی یلزم الجسم حرکه....» (طبیعیّات الشفاء، ج۱ ص ۸۷-۸۸)

بحث در امور شش گانه ای بود که حرکت بدانها نیاز دارد، دومین آنها محرّک بود یک دلیل بر این مطلب اقامه شد و به توضیحش پرداخته شد.

در جلسه قبل گفتیم که فقره «و مما یبین لک أن الشیء لایحرک ذاته أن المحرک إذا حرک لم یخل إما أن یکون یحرک لا بأن یتحرک...» (طبیعیّات الشفاء، ج۱ ص ۸۷) میتواند دلیل دوّم بر نیاز حرکت به محرّک قرار گیرد و میتواند دلیل دوّم بر همین فرض اخیر (ذات متحرّک محرک نیست) قرار گیرد؛ اگر دلیل دوّم بر نیاز حرکت به محرّک قرار گیرد لازم است احتمال بدون علّت بودن حرکت را با استفاده از دلیل قبلی ابطال نمائیم؛ بنابر این بهتر است دلیل دوّم بر همین فرض اخیر (ذات متحرّک محرک نیست) قرار گیرد تا نیازی به استفاده از فرض قبلی نداشته باشیم.

ص: ۱۹۸

بنابر اینکه آنرا دلیل دوّم بر همین فرض اخیر (ذات متحرّک محرک نیست) قرار دهیم، فقره «و بالجمله طبیعه الجسمیه طبیعه...» دلیل دوّم بر اصل نیازمندی حرکت به محرک قرار می گیرد.

توضیح این دلیل از این قرار است که صورت جسمیه بین همه اجسام مشترک است، و اگر صورت جسمیه علت حرکت باشد لازم می آید که همه اجسام در حرکت، اشتراک داشته باشند، لکن تالی باطل است پس مقدم نیز باطل است. بنابر این چیزی دیگری در حرکت دخالت دارد که زائد بر صورت جسمیه و مغایر با آن است؛ حالا این امر زائد یا داخل ذات متحرک است و یا خارج ذات متحرک است، اگر خارج ذات متحرک باشد مغایرت متحرّک و محرّک روشن تر است.

قوله (ره): «و بالجمله طبیعه الجسمیه...» منظور از جسمیت در اینجا میتواند صورت جسمیه باشد و میتواند معنای لغوی آن باشد یعنی جسم بودن.

قوله (ره): «و هذا القدر مشترک فیه لا یوجب حرکه» این مقدار، مشترکٌ فیه بین همه اجسام است. «مشترک فیه» خبر اول است و «لا یوجب حرکه» خبر دوّم آن است.

قوله (ره): «و إلا ـ لاـشترک فیها بعینها» دلیل بر «لاـ یوجب حرکه» است، یعنی اگر موجب حرکت شود چون همه اجسام در صورت جسمیه اشتراک دارند، باید همه نیز در حرکت اشتراک داشته باشند، ضمیر در «لاشترک» به قدر مشترک بر می گردد که منظور از آن در حقیقت همان «کل جسم» است. قید «بعنیها» اشاره دارد به اینکه نه تنها لازم است در اصل حرکت با هم اشتراک داشته باشند بلکه لازم است در نوع حرکت نیز با هم مشترک باشند.

ص: ۱۹۹

قوله (ره): «فإن زيد على هذا القدر...» جواب شرط يا عبارت «يتحرك بسبب ذلك» است و يا عبارت «فيكون فيه مبدأ...»؛ در صورت دوم، عبارت «يتحرك بسبب ذلك» صفت «خاصه» قرار می گيرد.

قوله (ره): «حتى يلزم الجسمَ حركةً» يعنی تا اينكه جسم را حركت، لازم باشد.

قوله (ره): «زائد على الشرط الذی إذا وجد كان به جسما» شرطی كه در جسميت مطرح است جوهريّت و قابليت ابعاد ثلاثه است.

قوله (ره): «و إن كان من خارج فذلك فيه أظهر» اگر آن امر زائد داخل ذات متحرك باشد اين احتمال وجود دارد كه خود متحرّك، علت حركت است.

توضيح دليل سوّم:

قوله (ره): «و قد قيل فی إثبات أن لكل متحرك محركا قول جدلی، و أحسن العباره عنه ما نقوله إن كل متحرك كما يتبين من بعد منقسم ...» (طبيعيّات الشفاء، ج۱ ص ۸۸)

دليل سوّمی كه بر اثبات مدعی اقامه شده يك دليل جدلی است كه از مقدماتی استفاده شده كه مورد قبول خصم می باشد.

ابن سينا (ره) معتقد است بهترين تقريری كه برای اين دليل مطرح شده همين تقريری است كه ما ذكر می كنيم، وجه بهتر بودنش اين است كه در مقابل اشكالات، كقاوم بوده و قابل نفوذ نيست.

ايشان پيش از تقرير دليل، سه مطلب مقدماتی ذكر می نمايند. توضيح اين سه مطلب مقدماتی از اين قرار است:

مطلب اوّل:

هر جسمی را ميتوان به اجزائی تقسيم نمود، و اين تقسيم تا بی نهايت ادامه دارد، زيرا جزء لايتجزی باطل است. حالا سؤال اين است كه آيا صورت جسميه مانع سكون اين اجزاء می شود يا خير؟ پاسخ اين است كه صورت جسميه مانع سكون اين اجزاء نيست.

ص: ۲۰۰

مطلب دوّم:

هر توهّمی که از متوهِّمی (اسم فاعل) صادر شود و متوهَّم (اسم مفعول) مانع آن توهم نشود، توهم مذکور ممکن است. این مطلب در حقیقت یک کبرای کلی است که در ما نحن فیه نیز جاری می گردد، تطبیق آن بر ما نحن فیه به این صورت است که توهّم سکون اجزای جسم ممکن است زیرا سکون آنها با طبیعت جسم متوهَّم (اسم مفعول) منافاتی ندارد، و متوهَّم (اسم مفعول) مانع آن توهم نیست.

مطلب سوّم:

توضیح این مطلب در جلسه بعد خواهد آمد.

قوله (ره): «و قد قیل...» قولٌ جدلیٌّ نائب فاعل است.

قوله (ره): « إن کل متحرک کما یتبین من بعد منقسمٌ» هر جسمی منقسم است و جسم متحرّک نیز چون جسم است قابل انقسام است. البته جسم، بالفعل جزء ندارد و بعد از انقسام، دارای اجزاء بالفعل می باشد.

قوله (ره): « لا یمنع من توهمها ساکنه طبیعه الجسمیه التی لها...» «طبیعه الجسمیه» فاعل «لایمنع» می باشد، ضمیر ها و ساکنه در عبارت «توهمها ساکنه» دو مفعول توهم اند. و ضمیر لها به اجزاء بر می گردد.

قوله (ره): «و کل توهم بشیء لا تمنعه طبیعته، فهو من التوهم الممکن...» لفظ «بشیئ» خوب نیست، اگر لیشیئ باشد یا شیئ بدون حرف جر باشد بهتر است. لفظ «طبیعته» فاعل «لاتمنعه» است.

قوله (ره): «فتوهم جزء المتحرک ساکنا من حیث هو جسم توهم لا یستحیل إلا بشرط» دو اسم «جزء المتحرک» و «ساکنا» دو مفعول توهم اند.

تقریر دلیل سوّم بر اثبات نیاز حرکت به محرّک ۹۱/۰۸/۰۷

ص: ۲۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقریر دلیل سوّم بر اثبات نیاز حرکت به محرّک

قوله (ره): «و ذلـك الجزء لیس هو ذلـك الکل، و کل ما هو متحرك لـذاته ففرض ما لیس هو، بل هو غیره ساکنا، و خصوصـا إذا کـان غیر محـال فی نفسه لاـ یوجب فی الوهم سـکونه و کل جسم فإن فرض سـکون الجزء منه یوجب سـکون الکل إیجاب العله للمعلول، لأن السکون الذی للکل هو کما تبین لك مجموع سکونات الأجزاء إذا حصلت أجزاء بفرض أو غیر ذلك، فإذن لیس و لا شی ء من الأجسام متحرکا لذاته.....» (طبیعیّات الشفاء، ج۱ ص ۸۸)

توضیح دلیل سوّم:

دلیل سوّمی که بر اثبات مـدعی اقامه شـد یك دلیل جـدلی است. ابن سـینا (ره) معتقـد است بهترین تقریری که برای این دلیل مطرح شـده همین تقریری است که مـا ذکر می کنیم، وجه بهتر بودنش این است که در مقابـل اشـکالات، کقـاوم بوده و قـابل نفوذ نیست.

ایشـان پیش از تقریر دلیـل، سه مطلب مقـدماتی ذکر می نماینـد. توضـیح دو مطلب در جلسه قبل گـذشت، برای انسـجام بیشتر توضیح آنها را نیز تکرار می کنیم و به توضیح ادامه مطلب می پردازیم:

مطلب اوّل:

هر جسـمی را میتوان به اجزائی تقسیم نمود، و این تقسیم تا بی نهایت ادامه دارد، زیرا جزء لایتجزی باطل است. حالا سؤال این است که آیا صورت جسـمیه مانع سـکون این اجزاء می شود یا خیر؟ پاسخ این است که صورت جسـمیه مانع سکون این اجزاء نیست.

مطلب دوّم:

هر توهّمی که از متوهِّمی (اسم فاعـل) صـادر شود و متوهَّم (اسم مفعول) مـانع آن توهم نشود، توهم مـذکور ممکن است. این مطلب در حقیقت یـك کبرای کلی است که در مـا نحن فیه نیز جاری می گردد، تطبیق آن بر ما نحن فیه به این صورت اسـت که توهّم سـکون اجزای جسم ممکن است زیرا سـکون آنها با طبیعت جسم متوهَّم (اسم مفعول) منافاتی ندارد، و متوهَّم (اسـم مفعول) مانع آن توهم نیست.

ص: ۲۰۲

مطلب سوّم:

در اینکه آیـا کـل مغـایر بـا اجزایش است یـا خیر؟ اختلافی است، لکن همه اتفاق نظر دارنـد در اینکه کل مغایر با جزئش می

باشد، از این جهت است که حمل کل بر جزئش صحیح نیست.

تقریر دلیل:

با توجه به سه مطلب فوق به تقریر دلیل می پردازیم:

صغری:

صغری این دلیل مرکب از یک قیاس می باشد بدین تقریر: جزء مغایر کل است و سکون مغایر یا فرض سکون آن با حرکت مغایرش منافاتی ندارد، نتیجه اینکه حرکت کل با سکون جزئش یا فرض سکون آن منافاتی ندارد.

صغری این قیاس روشن است. کبرای قیاس این است که هر گاه یک مغایر، متحرک باشد لزومی ندارد که مغایرش نیز متحرک باشد بلکه مغایرش میتواند ساکن باشد، مثلاً هر گاه زید متحرک باشد لزومی ندارد که دیواری که مغایر زید است نیز متحرک باشد بلکه میتواند ساکن باشد. و چون در صغری استدلال گفتیم که جزء مغایر کل است نتیجه می گیریم که سکون جزء با حرکت کل منافاتی ندارد، بنابر این کل میتوان متحرک باشد در حالی که جزئش ساکن است.

کبری:

سکون همه اجزاء مساوی با سکون خود جسم است، به این معنا که سکون جسم چیزی جز سکونات اجزائش نیست حتی اگر اجزاء را مغایر کل بدانیم سکون اجزاء مغایر سکون کل نیست.

نتیجه:

حالا با توجه به این صغری و کبری تقریر استدلال چنین است: اگر جسمی متحرک بالذات باشد نباید با فرضی که آن فرض، ممکن و جائز است، محالی لازم آید، در حالی که محال لازم می آید، پس هیچ جسمی متحرک بالذات نیست. توضیح صغری این است که اگر جسمی متحرک بالذات باشد طبق مقدمه دوم (کبری) لازم است با سکون همه اجزائش ساکن گردد، زیرا گفته شد که سکون همه اجزاء مساوی با سکون خود جسم است، بنابر این فرض سکون همه اجزاء جسم، فرض ممکنی است، لکن این فرض ممکن، مستلزم محال است زیرا مستلزم این است که متحرک بالذات هم متحرک باشد و هم ساکن، اما اینکه متحرک باشد چون مفروض همین است و اما اینکه ساکن باشد چون طبق مقدمه دوم (کبری) لازم است با سکون همه اجزائش ساکن گردد.

حاصل اینکه اگر جسمی متحرک بالذات باشد لازم می آید که با فرض سکون اجزائش ساکن گردد لکن تالی باطل است چون لازم می آید که جسم واحد هم متحرک بالذات باشد و هم ساکن. پس مقدم نیز باطل است و هیچ جسمی متحرک بالذات نیست، بنابر این محرّکی غیر از ذات متحرک وجود دارد که به آن حرکت می دهد پس متحر بالغیر است نه متحرک بالذات.

قوله (ره): «و کل ما هو متحرک لذاته ففرض ما لیس هو، بل هو غیره ساکنا، و خصوصا إذا کان غیر محال فی نفسه لا یوجب فی الوهم سکونه» این فقره، صغری دلیل است. «کل ما هو متحرک لذاته» مبتداست و خبرش جمله اسمیه ای است مرکب از مبتدا که «ففرض ما...» است و خبرش که « لایوجب فی الوهم سکونه» می باشد. لفظ «ساکناً» مفعول دوم فرض است. ضمیر در لیس و هو در «هو غیره» به مای موصوله بر می گردد. مفهوم جمله چنین است: هر چیزی که متحرک بالذات باشد، فرض سکون غیرش، موجب سکون آن جسم نیست، یعنی فرض سکون مغایر منافاتی با حرکت مغایرش ندارد. عبارت «و خصوصا إذا کان غیر محال فی نفسه» یعنی خصوصا وقتی این فرض سکون محال نباشد، که ما نحن فیه از همین قبیل است، زیرا فرض سکون جزء محال نیست.

قوله (ره): «و کل جسم فإن فرض سکون الجزء منه یوجب سکون الکل إیجاب العله للمعلول» این فقره، کبرای دلیل است. سکون اجزاء علت سکون کل اند.

قوله (ره): «فإذن لیس و لا شی ء من الأجسام متحرکا لذاته» این فقره، نتیجه دلیل است. و عبارت «و لا شی ء» تأکید نفی در لیس می باشد.

تقریر دلیل سوّم بر اثبات نیاز حرکت به محرّک ۹۱/۰۸/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقریر دلیل سوّم بر اثبات نیاز حرکت به محرّک

قوله (ره): « فإن قال قائل: إن قولکم إن المتحرک لـذاته لا یسـکن إذا فرض غیره ساکنا إنما یصح إذا کان فرض.....» (طبیعیّات الشفاء، ج۱ ص ۸۸)

در جلسه گذشته به تقریر دلیل سوم پرداخته شد، خلاصه دلیل سوم این شد که اگر جسمی متحرک بالذات باشد لازم می آید که با فرض سـکون اجزائش، ساکن گردد لکن تالی باطل است چون لازم می آیـد که جسم واحد هم متحرک بالذات باشد و هم ساکن. پس مقـدم نیز باطل است و هیـچ جسـمی متحرک بالذات نیست، بنابر این محرّکی غیر از ذات متحرک وجود دارد که به آن حرکت می دهد پس متحرک بالغیر است نه متحرک بالذات.

به تعبیر دیگر: کـل بـا جزئش مغـایرت دارد و هر گـاه چیزی متحرک باشـد لزومی نـدارد که مغـایرش نیز متحرک باشـد بلکه میتواند ساکن باشد، پس اگر کل متحرک بالذات باشد لزومی ندارد که جزئش متحرک باشد. لکن اگر اجزائش ساکن باشند لازم می آید که کل نیز ساکن باشد، زیرا سکون همه اجزاء مساوی با سکون خود جسم است. لکن اگر کل، ساکن باشد لازم می آید که جسم واحد هم متحرک بالذات باشد و هم ساکن؛ و این محال است.

نـتیجه اینکـه فرض سـکون همه اجزاء جسم، فرض ممکنی است، لکن این فرض ممکن، مسـتلزم محـال است، زیرا مسـتلزم این است که متحرک بالذات هم متحرک باشد و هم ساکن؛ برای دفع این استحاله دو راه وجود دارد:

ص: ۲۰۵

الف: یا باید سکون اجزاء را مستلزم سکون کل ندانیم. این راه قابل قبول نیست.

ب: یا بایـد حرکت بالـذات جسم را انکار کنیم تا مسـتلزم اجتماع حرکت و سـکون نگردد. چون راه اول قابل قبول نیست پس باید همین راه دوم را بپذیریم.

مقرر گویـد: راه سـومی وجـود دارد و آن راه اینکـه فرض سـکون همه اجزاء را نـا ممکن بـدانیم، زیرا وقـتی جسم مـورد نظر، متحرک بالذات باشد اجزائش نمیتوانند ساکن باشـند. به تعبیر دیگر: اگر مقصود از جزء در اینجا تک تک اجزاء به نحو بشرط عدم اجتماع است، ملازمه مورد قبول نیست، زیرا سـکون تک تک اجزاء مسـتلزم سـکون کل نیست، و اگر مقصود از جزء در اینجا اجزاء به نحو بشرط اجتماع اند، گر چه ملازمه مورد قبول است لکن فرض سکون همه اجزاء با فرض تحرّک بالذات کل قابل قبول نیست، بلکه لازم است همه اجزاء ساکن نباشند.

اشکال:

پیرامون دلیل سوّم اشکالی مطرح شده است که تقریرش از این قرار است:

اگر سکون جزء ممکن باشد و سکون کل محال باشد لازم می آید که لازم محال باشد ولی ملزومش ممکن باشد، لکن هیچگاه لازم ممکن محال نیست، زیرا لازم از ملزومش جدا نمی گردد، و اگر ملزوم ممکن است لازمش نیز باید ممکن باشد؛ راه حل این است که سکون جزء را محال بدانیم تا ملزوم نیز مانند لازمش محال باشد. وجه اینکه سکون جزء محال است این است که جزء دو لحاظ دارد:

الف: جزء به این لحاظ که جسمی از اجسام است و طبیعت خاصی دارد، جزء با این لحاظ میتواند ساکن باشد و میتواند متحرک باشد.

ص: ۲۰۶

ب: جزء به این لحاظ که جزئی از یک امر متحرک است یعنی همان طبیعت عام آن متحرک را دارد. جزء با این لحاظ نمیتواند ساکن باشد بلکه باید مانند آن امر متحرک بالذات، متحرک باشد.

حاصل اینکه سکون جزء محال است، بنابر این دلیل سوم تمام نیست؟!

اشکال بر دلیل سوم بر اثبات نیاز حرکت به محرک ۹۱/۰۸/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۸ سطر ۱۲ قوله (فان قال قائل)

موضوع: اشکال بر دلیل سوم بر اثبات نیاز حرکت به محرک

بعضی برای اثبات اینکه هیچ شیء، نمی تواند متحرک بذاته (لذاته) باشد دلیلی آورده بودند که ذکر شد مصنف بر این دلیل چندین اشکال دارد. بعضی را جواب می دهد و بعضی را می گوید که من نمی توانم جواب دهم شاید شخص دیگری بتواند جواب دهد. اشکال اول با تعبیر (فان قال قائل) بیان می شود.

در دلیل گفته شد که کل و جزء مغایرند و هر گاه مغایر شَِیء را که متحرک است ساکن ببینیم لازم نمی آید خودِ شیءِ متحرک هم ساکن شود پس اگر جزء را که مغایر کل است ساکن دیدیم لازم نمی آید کل هم که متحرک است ساکن باشد در حالی که در ما نحن فیه اینگونه نیست که هر جزء را که مغایر کل است ساکن دیدیم کل هم ساکن شود زیرا سکون کل، مرکب از سکونات اجزاء است وقتی اجزاء را ساکن دیدیم همه آنها که کل است ساکن می شود و اگر یک جزء را ساکن دیدیم نمی توان گفت که کل ساکن است. حال می گوییم سکونِ کل با توجه به این که متحرک لذاته است محال است پس امر ممکنی که سکون اجزاء است مستلزم امر محالی می شود که سکون کل است. (تمام اشکال با این بیان روشن می شود) در حالیکه در اجسام می توان یک جزء را ساکن فرض کرد ولی لازم نمی آید که کل ساکن باشد. و می توان همه اجزاء را ساکن فرض کرد لازم می آید که کل، ساکن شود چون سکونِ کل، مجموع سکنات اجزاء است و اگر همه اجزاء را ساکن فرض کردی کل را هم باید ساکن فرض کرد. در حالی که کل، متحرک بالذات است پس از یک فرضِ ممکن، امرِ محال لازم آمد در حالیکه باید از فرضِ ممکن، امر ممکن لازم آید چون اگر ممکن است باید لازمِ آن هم ممکن باشد چون لازم، چیزی است که از ملزوم جدا نمی شود. در اینجا ملزوم (سکون اجزاء) ممکن است و لازم (سکون کل) محال است چون کل، متحرک بالذات است و سکونش محال است.

ص: ۲۰۷

حال باید یکی از این دو کار را انجام دهیم.

راه اول: باید سکون کل را لازم سکون جزء نگیریم که بگوییم سکون کل محال است و لازمِ این امر جایز نیست. یعنی این دو مطلب از یکدیگر جدا هستند و یکی لازم دیگری نیست تا گفته شود اگر ملزوم ممکن است لازم هم ممکن است اما این کار

و راه اول را نمی توان انجام داد چون سکون کل، لازم سکون اجزاء است.

راه دوم: حرکت بالذات جسم را منکر شویم لذا اگر اجزائش را ساکن فرض کنی خودش را هم می توان ساکن فرض کرد چون متحرکِ بالذات فرض نکردی. و همین راه دوم صحیح است که متحرک بالذات نداریم پس حرکتش، بالعرض است.

[جزء مغایر با کل است لذا کل می تواند حکمی داشته باشد که جزء نداشته باشد مثلا دست شما (جزء) حرکت نمی کند و به بدن شما چسبیده است ولی بدن شما (کل) حرکت میکند. اما بحث ما در جایی است که تمام اجزاء را ساکن فرض کنی و خواستی کل را متحرک ببینی، این نمی شود که کل هم متحرک باشد.]

[نگویید مجموع اجزاء ساکن است پس کل هم ساکن شود تا اشکال شود که مجموع اجزاء با کل، یکی هستند و مغایر نیستند لذا گفتیم از ابتدا تک تک اجزاء را ساکن قرار می دهیم یعنی این جزء مغایر کل است می تواند ساکن باشد. آن جزء مغایر کل است می تواند ساکن باشد و هکذا همه اجزاء ساکن باشد پس کل هم باید ساکن باشد در حلی که متحرکِ بالذات فرض شده است اینکه از ابتدا فرض کنی همه اجزاء ساکن باشد، گفته نمی شود این فرض مغایر با سکون کل است بلکه تک تک اجزاء را حساب کن که در پایان همه اجزاء ساکن می شود].

ص: ۲۰۸

در چنین حالتی، لازمه یک امر جایز، امر محال می شود. یعنی امری ممکن (سکون تک تک اجزاء) است. لازمه این امر ممکن این است که کلّ، که متحرک بالذات است ساکن شود و این (ساکن شدن متحرک بالذات) محال است. اگر امری ممکن است لازمِ آن هم باید ممکن باشد پس باید برای کل، حرکت بالذات قائل نشویم.

تا اینجا مقدمه بود حال وارد بحث امروز می شویم که اشکال بر استدلال است.

دلیل این بود: نمی شود ملزوم، امر جایز باشد و لازم، محال باشد. و در صورتی که جسم، حرکت بالذات کند این «که ملزوم، امر جایز باشد و لازم ، محال باشد» اتفاق نمی افتد

بیان اشکال: قائل و متشکل می گوید اگر سکون جزء ممکن بود و سکون کل محال بود این امر پیش می آید که لازم، محال باشد و ملزوم، ممکن باشد ولی ما سکون جزء را محال می دانیم آن وقت سکون کل، محال می شود که لازمه یک امر محال، امر محال دیگر می شود و این، اشکال ندارد.

پس در اینجا سه حالت است:

۱ــ ممکن، لازمِ امرِ ممکنِ دیگر شود، این حالت اشکال ندارد.

۲ــ محال، لازم امر محال دیگر شود، این حالت اشکال ندارد.

۳ــ محال، لازم امر ممکن شود، این حالت اشکال دارد چون لازمه اش، این است که ملزوم (ممکن) می آید و لازم که محال است نمی آید لذا نمی توان گفت ملزوم ممکن باشد و لازم محال باشد. اما می توان گفت لازم، محال و ملزوم هم محال است.

ص: ۲۰۹

سکون کل، محال است. سکون جز هم محال است شمای مستدل، سکون جزء را جایز گرفتید ولی ما سکون جزء را محال می گیریم. بله اگر سکون جزء ممکن بود، سکون کل هم لازم می آمد که امر محالی بود ولی اگر سکون جزء محال بود، سکون کل هم محال است و این اشکال ندارد. مثل آیه قرآن که از وجود آلهه متعدده، افساد ارض و سماء بوجود می آید یعنی از امر محال، امر محال دیگر لازم می آید.

دراینجا قائل و مستشکل باید اثبات کند که چگونه سکون جزء محال است.

مستشکل تمام حرفش این است که سکون جزء محال است و با این بیانش ثابت می شود که جسم، متحرک بالذات است.

توضیح اشکال: جزء را دو گونه می توان لحاظ کرد.

۱ـ جزء بما اینکه جسمی از اجسام است.

این جزء را ساکن و متحرک می توان فرض کرد. چون جسم می تواند ساکن و متحرک باشد.

۲ـ جزء به عنوان اینکه طبیعت آن جزء، همان طبیعت کل است لحاظ شود. این جزء، مثل خود کل است و نمی تواند ساکن باشد چون جزءِ متحرکِ بالذات قرار گرفته، جزءِ جسم است ولی جزءِ متحرک بالذات هم هست. اگر جزء جسم است یعنی طبیعتِ عام که جسم است بر آن بار می شود و این اشکال ندارد که ساکن قرار داده شود اما جزء را اگر به لحاظ اینکه جزءِ یک جسمِ متحرک بالذات است نمی توان ساکن فرض کرد پس اگر طبیعتِ خاصه به این جزء دادی «یعنی جسمِ مقید به حرکت بالذات»، نمی توانی نه جزء را و نه کل را ساکن فرض کنی.

پس سکون جزء محال است، سکون کل هم محال بود و امر محالی، لازمه یک امر محال شد.

توضیح عبارت:

(فان قال قائل)

از اینجا تا قوله «فنقول» در صفحه ۸۹ سطر ۸ بیانِ اشکال است و از صفحه ۸۹ سطر ۸ شروع به جواب است.

(ان قولکم ان المتحرک لذاته لا یسکن اذا فرض غیره ساکناً انما یصح اذا کان فرض سکون ذلک الغیر ممکنا غیر مستحیل)

(ان المتحرک.... ساکنا) مقول قول است. «انما یصح» خبر انّ است. مراد از «ذلک الغیر» جزء است.

شما گفتید متحرک لذاته ساکن نمی شود وقتی که غیرش (یعنی جزئش) را ساکن فرض کنی در حالی که ساکن می شود و گفتید محال لازم می آید. ما می گوییم اینکه فرض کنید غیر ساکن است و نتیجه می گیرید که کل، ساکن شده، در صورتی است که بتوان غیر را ساکن فرض کرد ولی ما می گوییم نمی توان ساکن فرض کرد چون جزءِ خودِ متحرک است و این جزء را به عنوان اینکه جزء متحرک است نمی توانی ساکن فرض کنی.

(فیدل ذلک علی ان سکون ما یلزم ان یسکن معه جائز غیر مستحیل)

مراد از «ما» در ما یلزم کنایه از کل است که متحرک بالذات فرض شده است.

ترجمه: اگر سکونِ ذلک الغیر، ممکن باشد، سکون این کلّ که با ذلک الغیر باید ساکن شود ممکن خواهد بود. اگر سکون جزء که ملزوم است جایز باشد، سکون لازمش (یعنی کل) هم جایز خواهد بود و شما از سکون جزء به سکون کل منتقل می شوی و می گویی پس سکون کل جایز است در حالی که سکون کل جایز نیست و از امرِ ممکن، محال لازم آمده است. معلوم می شود که آن امر ممکن، ممکن نبوده و محال است. یا آن امر محال، محال نبوده و ممکن است.

ص: ۲۱۱

(و اما اذا كان سكونه مستحيلا فيجوز ان يكون فرضه ساكنا يلزم عنه سكون المتحرك لذاته مع انه محال)

جایز است که از فرض سکونِ غیر، لازم آید سکونِ متحرکِ لذاته که امر محال است ولی این اشکال ندارد چون امر محال، لازمه امر محال است.

(كما ان كثيرا من المحالات يلزمها محالات)

بسیاری از اوقات می گوین این امر محال است چون مستلزم تناقض است که محال است. می گوییم چون لازم، محال است ملزوم هم محال است. دقت شود که یستلزم (لازم دارد) صفتِ ملزوم است و یلزم (لازم می باشد) صفتِ لازم است لذا معنای این دو فعل فرق می کند.

صفحه ۸۸ سطر ۱۵، قوله (فحق ان سکون)

مستشکل بیان خود را عوض می کند ولی دنباله حرف قبل است اما در یک وادی دیگر وارد می شود.

ما دو قضیه داریم که آیا با هم سازگارند یا خیر؟

قضیه اول: سکونِ جسمی که متحرک بالذات است محال است.

جسمی که متحرک بالذات است محال است که ساکن بشود یا ساکن باشد، این، یک قضیه حملیه است و قضیه صیحی است.

قضیه دوم: اگر فرض کردید که جزءِ متحرک بالذات ساکن است این متحرک بالذات، ساکن خواهد شد.

قضیه اول می گوید: محال است ساکن باشد، قضیه دوم می گوید که ساکن می شود.

مصنف می فرماید که بین این دو تناقض نیست. قضیه اول، حملیه است و قضیه دوم شرطیه است. یعنی در اولی (قضیه حملیه)، بدون شرط گفتیم که سکون شیئی که متحرک بالذات است محال است و در دومی (قضیه شرطیه)، گفتیم اگر جزئش ساکن باشد خودش هم ساکن می شود یعنی در این فرض، متحرک بالذات، ساکن است. متحرک بالذات اگر اجزائش ساکن باشد خودش هم ساکن است ولی محال است اجزائش ساکن باشد پس سکون خودش هم محال است. این دو قضیه تناقض ندارند زیرا یکی حکم نفس الامری می گوید و دیگری می گوید اگر این محال را جایز بدانی آن محال دیگر را هم باید جایز بدانی.

توضیح نبودن تناقض به بیان دیگر:

اگر دو جمله مناقض داشته باشیم باید یکی را باطل کنیم اگر یکی حق باشد دیگری را باطل خواهد کرد اما اگر دو قضیه تناقض نداشتند یکی، دیگری را باطل نمی کند چنانکه در ما نحن فیه است زیرا قضیه اولی (متحرک بالذات، محال است که ساکن بشود) به نظر ما حق است چون مطابق نفس الامر است. اگر قضیه دوم، نقیض قضیه اول باشد و حق هم باشد باید آن را باطل کنیم و ما ثابت می کنیم قضیه دوم (اگر جزء را فرض کردی ساکن است کل هم ساکن می شود) مناقض نیست و حق است.

حال مثال می زند که قضیه حملی و شرطی تناقض ندارند.

قضیه حملی: عدد ۱۰ کوچکتر از عدد ۱۰۰ است. (تعبیر مصنف این است که عدد ۱۰ بزرگتر از عدد ۱۰۰ نیست).

قضیه شرطی: اگر ۱۰۰ را جزء ۱۰ فرض کنی باید عدد ۱۰ بزرگتر از ۱۰۰ باشد. این قضیه هم صحیح است. پس در قضیه شرطیه، شرط آورد که (مائه را جزء عشره فرض کنی) این شرط، محال است و از این محال، لازم می آید محال دیگر (که عشره بزرگتر از مائه باشد). در قضیه شرطیه (مقدم و تالی) هر دو محال اند. اگر مائه جزء عشره باشد عشره بزرگتر از مائه است اما در صدق قضیه شرطیه، صدق مقدم و تالی لازم نیست بلکه صدق ملازمه لازم است و در این قضیه، صدق ملازمه وجود دارد. در ما نحن فیه هم اینگونه است که دو قضیه درست می کنیم که یکی مطلق و یکی مشروط است و هر دو صادق اند (تناقض بین این دو نیست) در ما نحن فیه می گوییم:

ص: ۲۱۳

قضیه اول ــ کل که متحرک بالذات است ساکن نمی شود (یعنی متحرکِ بالذات، ساکن نمی شود و چون بحث در کل است لذا می گوییم کلّ که متحرک بالذات است ساکن نمی شود).

قضیه دوم ــ اگر جزئش را ساکن فرض کنی خودش ساکن می شود. این قیه هم صحیح است ولی مشروط است. اما ما نمی توانیم جزئش را ساکن فرض کنیم. زیرا محال است که جزء ساکن فرض شود پس محال است که کل هم ساکن باشد.

شرط قضیه شرطیه، محال است تالی و جزایش هم محال است یعنی اگر جزء متحرک بالذات را ساکن ببینی محال است پس ساکن شدن جزء متحرک بالذات محال است و ساکن شدن کل هم محال است ولی این محال، مستلزم آن محال است. اما چرا سکونِ جزء محال است؟ زیرا جزء را دو گونه می توان ملاحظه کرد.

۱ــ جزء بمااینکه جزء جسم است یعنی طبیعت عامه جسم دارد، این محال نیست که ساکن باشد بلکه می تواند متحرک هم باشد.

۲ــ جزء را به عنوان اینکه جزء یک شی متحرک بالذات است ملاحظه می کنیم. در این حالت نمی تواند ساکن فرض شود پس اینکه سکون جزء محال است چون جزء را بما هو جزء لحاظ نمی کنیم بلکه بما هو جزءِ متحرکِ بالذات لحاظ می کنیم و جزء متحرک بالذات، با قید اینکه تحرک بالذات دارد محال است که متحرک نباشد.

توضیح عبارت

(فحق ان سکون المتحرک لذاته محال)

(لذاته) مربوط به متحرک است نه محال. یعنی نگو لذاته محال است بلکه بگو متحرکِ لذاته محال است.

ص: ۲۱۴

ترجمه: حق است این مطلب که سکونِ جسمی که متحرک لذاته است محال باشد.

(لکنه اذا فرض محال آخر جاز ان یلزمه سکون المحال)

سکونه: فاعل است و ضمیر آن به متحرک لذاته برمی گردد.

یلزمه: ضمیر آن به محال آخر برمی گردد.

المحال: صحت سکون است.

لکن شان این است که اذا فرض محال آخر (که سکون جزء است) (محال اول، سکون کل بود محال آخر، سکون جز است) جایز است که لازم باشد این محال دیگر را (لازمه سکون جز باشد) سکون کلّ که آن سکون کل، محال است. که در این صورت از فرض محالی، محال دیگر لازم آمد.

(فانه انما یستحیل سکونه فی الوجود)

سکونه: ضمیر به متحرک بالذات بر می گردد.

فاء: تعلیل برای فحق ان سکون المتحرک .... است.

مراد از وجود یعنی خارج و نفس الامر. (یعنی در خارج و نفس الامر، سکونِ متحرکِ لذاته محال است).

(و اما لزوم القول بسکونه عند فرض محال لا یمکن)

لزوم القول: مبتدی.

بسکونه: ضمیر آن به متحرک بالذات (که کلّ است) برمی گردد.

جواب «اما»، قوله «فامر غیر مناقض» است.

مراد از لزوم القول، قضیه شرطیه است که امری است مناقض با قضیه حملیه (حق ان سکون المتحرک) نیست. قوله (عند فرض محال) شرط است یعنی عند فرض سکون جزء که امری محال و لایمکن است.

این عبارتِ (اما لزوم القول) تکرار عبارت (لکنه اذا فرض محال آخر) است.

ص: ۲۱۵

(لا یمکن) جواب برای (اما لزوم) نیست بلکه تفسیر و تاکیدِ محال است.

(بل عند فرض ما یسقط عنه کونه متحرکا لذاته)

ضمیر در «عنه» و «کونه» به متحرک لذاته بر می گردد.

بل، برای ترقی است یعنی نه فرضِ محالِ لایمکن، بلکه فرضِ محالی که قضیه (حق ان سکون...)را می خواهد اسقاط کند یا به عبارت دیگر، متحرکِ بالذات بودن کل را می خواهد ثابت کند.

«عند فرض»: آن فرض، باعث می شود سلب الشیء عن نفسه شود یعنی متحرک بالذات، متحرک بالذات نشود.

این جمله، توضیح (محال) است اما با بیان شدیدتری.

ترجمه: عند فرض سکون جزئی که اسقاط کند از متحرک لذاته، کونه متحرکا لذاته را، یعنی از متحرک بالذات، متحرک بالذات بودن را می گیرد چون سکون جزء باعث سکون کل می شود و کل نمی تواند متحرک بالذات شود و این، مسقطِ متحرکِ بالذات بودنِ متحرکِ بالذات است. و اگر متحرک بالذات، متحرک بالذات نباشد سلب الشی عن نفسه است که محال می باشد.

(فامر غیر متناقض لذلک الحق)

جواب برای اما لزوم القول است.

عبارت(حق ان سکون) می گفت که متحرک بالذات نمی تواند ساکن باشد اما این قائل می گفت که متحرک بالذات عند فرض محال می تواند ساکن باشد. مصنف می فرماید این دو با هم مناقض نیستند چون آن، به طور مطلق می گوید متحرک بالذات نمی تواند ساکن باشد. اما این قضیه می گوید اگر ساکن فرض کنی متحرک بالذات، ساکن میشود.

(لان ذلک حملی و ذلک شرطی)

ص: ۲۱۶

مراد از ذلک، قوله (فحق ان سکون المتحرک ....) است.

مراد از ذلک: یعنی قولِ «بسکونه عند فرض محال» شرطی است. (یعنی ان فرض جزء المتحرک بالذات ساکناً فالمتحرک بالذات نفسه ساکنا).

در بعضی سنخ آمده: لان ذلک حملی و هذا شرطی.

ذلک اشاره به دور است که مراد، عبارتِ (حق ان سکون...) است و (و اما لزوم القول) که به ما نزدیکتر است با هذا به آن اشاره می کند و این نسخه، بهتر است.

(و هذا کما لو فرصت المائه جزء للعشره أليست العشره تکون حینذ مائه و شیئا)

هذا: یعنی این که متحرک بالذات و متحرک بالکون گفتیم.

أليست: همزه برای استفهام انکاری است که نفی را افاده می کند و با لیس، اثبات را افاده کند.

یعنی وقتی تو مائه را جزء عشره حساب کردی عشره، عبارت می شود از مائه + چیز اضافه،

(و ذلک ما لا یکون)

این فرض، امر محال نیست.

تا اینجا، قضیه شرطیه را بیان کرد. حال از عبارت لیس یلزم لذلک که در ادله می آید قضیه حملیه را می گوید.

(و لیس یلزم لذلک ان یکون قولنا ان العشره لیست اکثر من مائه باطلاً)

ان العشره لیست اکثر من مائه: مقول قول است.

باطلاً: خبر برای یکون است.

به خاطر این فرض که کردی، لازم نمی آید که قولِ ما که قضیه حملیه است (عشره اکثر از مائه نیست) باطل باشد چون یکی شرطی و یکی حملی بود و در وقتی که در فرض خودت قبول کردی (که ۱۰۰ جزء عشره است) باید قبول کنی (۱۰ بزرگتر از ۱۰۰ است) اما با توجه به نفس الامر می گوییم عشره بزرگتر از مائه نیست.

ص: ۲۱۷

بیان دو مطلب پیرامون استدلال سوم بر اثبات نیاز حرکت به محرک ۱_مراد از جزء، جزءِ مقداری است. ۲_مراد از حرکتِ کل و حرکتِ جزء، یک نوع حرکت است. ۹۱/۰۸/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۹ سطر ۲

موضوع:بیان دو مطلب پیرامون استدلال سوم بر اثبات نیاز حرکت به محرک ۱_مراد از جزء، جزءِ مقداری است. ۲_مراد از حرکتِ کل و حرکتِ جزء، یک نوع حرکت است.

توضیح عبارت مربوط به جلسه قبل

(و کذلک فعسی ان المتحرک بذاته و ان امکن توهم سکون جزئه من حیث هو جسم)

مثال دوم است که چه بسا متحرکِ بذاته ولو توهم سکون جزئش ممکن است (جزئش را می توان توهم رد که ساکن است اما به چه حیث؟) از این جهت که آن، جزء جسم است. یعنی از این جهت که متحرک بالذات، جسم است لحاظ کنیم. (یعنی متحرک بالذات بودنش را لحاظ نمی کنیم).

«من حیث هو جسم» ضمیر به جزء و می توان به متحرک بالذات هم برگرداند.

(فلیس یمکن من حیث هو جزء المتحرک لذاته و علی طبیعته)

ضمیر «هو» به جزء برمی گردد و ضمیر در «طبیعته» به متحرک بالذات برمی گردد.

فاء بعد از ان وصلیه آمده، که به معنای لکن است. یعنی اگر چه ممکن است این توهم شود اما توهم سکون جزء از حیث اینکه جزء متحرک لذاته است و بر طبیعت متحرک بالذات قرار گرفته (یعنی همان حرکتی که برای کل است برای جزء که لحاظ کنی نمی توانی جزء را ساکن فرض کنی).

ص: ۲۱۸

(و ان کان یمکن ذلک له من حیث هو طبیعه جنسه)

«ذلک» یعنی توهم السکون. ضمیر «له» به جز برمی گردد.

مطلب را به عبارت دیگر بیان می کند. می توان جزء را به لحاظ اینکه طبیعت عامه (طبیعت جسمیه) دارد ساکن فرض کنی اما به لحاظ اینکه طبیعت خاصه دارد نمی توانی ساکن فرض کنی.

مراد از «طبیعه جنسه» یعنی طبیعت عامه که طبیعت جسمی است لذا می توان ساکن فرض کرد.

(فلیس یمکن ذلک له من حیث طبیعه الخاصه بل یستحیل فرضه)

فا در فلیس به معنانی لکن است. «ذلک» یعنی توهم سکون.

«من حیث» یعنی از جهت طبیعت خاصه اش که متحرک بالذات بودن است نمی توان، ساکن فرض کرد. ضمیر «له» به جز برمی گردد وضمیر «فرضه» به سکون جزء برمی گردد.

(کما ان الانسان من حیث هو حیوان لا یمتنع ان یکون طائر و یمتنع من حیث هو انسان)

تشبیه می کند که انسان را می دانیم حیوان است و طائر هم نیست. اگر گفتیم الانسان لیس بطائر که قضیه صحیح است. اما اگر انسان، حیوان مطلق باشد نه حیوان خاص، جایز است که طائر باشد.

(فاذا کان ممتنعا فقد لزم فرض المحال من فرض المحال)

این عبارت مربوط به هر سه مثال است:

۱_ ممتنع، طائر بودن انسان است که از فرض محال یعنی حیوان مطلق بودن انسان لازم می آید.

۲_ اگر حرکت جزء ممتنع باشد لزم فرض المحال (حرکت کل) از فرض محال، (حرکت جزء).

۳ـ اگر کثری بودن عشره از ۱۰ ممتنع باشد لازم می آید فرض محال (اکثر بودن عشره).

بیان دو مطلب پیرامون استدلال:

در انتهای استدلال، دو مطلب را باید تذکر می دادیم و آن دو مطلب این است.

مطلب اول: مراد از جزء در این استدلال، جزء مقداری است نه بقیه اجزاء.

مثلاً جسم، تجزیه به ماده و صورت می شود و ماده و صورت هم جزءند و تجزیه به اجزاء مقداری می شود مثلاً یک جسم را به ۱۰ قسمتِ ۱ سانتیمتر می کنیم. چه تقسیم مقداری چه تقسیم معنوی برای جسم، جزء درست می کند ولی مراد ما از جزء در اینجا، جزء مقداری است. نمی گوییم اگر ماده و صورت را ساکن فرض کردی باید جسم ساکن باشد بلکه می گوییم اگر اجزاء مقداری جسم را ساکن فرض کنی، کلِ آن هم ساکن می شود.

جزء مقداری، ماهیتش با کل یکی است ولی اجزاء دیگر، ماهیتش با کل یکی نیست اگر دست خودمان را تقسیم کنیم، تقسیم مقداری است اما اگر پوست و گوشت و استخوان را جدا کردیم این، مراد نیست چون اجزاءِ مقداری نیست.

مطلب دوم: منظور ما از حرکتِ جزء و حرکتِ کل، یک نوع حرکت است یعنی اگر گفتیم که جزء، حرکت دورانی می کند باید ببینیم کل، حرکت دورانی می کند یا نه؟ یا اگر حرکتِ جزء حرکت إینی است حرکت کل را هم باید ملاحظه کرد که إینی است یا نه؟

بنابر قانونی که می گوید: مغایر اگر حرکت کند، مغایرِ دیگری می تواند ساکن باشد. اگر جزء، حرکتی داشت لازم نیست کل، آن حرکت را داشته باشد و بنابر این که درباره جسم می گوییم: اگر جزئش ساکن شد کلِ آن باید ساکن شود باید گفت که اگر حرکتی برای جزء بود کل هم همان حرکت را دارد و اگر سکون برای جزء بود کل هم همان سکون را دارد. مثلاًـ اگر در فلک می بینیم جزء، حرکت دورانی به تبع کل می کند و حرکت إینی ندارد، این، مورد بحث ما نیست. ما می گوییم اگر جزء ساکن شد (یعنی حرکت دورانی نکرد) کل هم باید ساکن باشد یعنی حرکت دورانی را ندارد حال حرکتهای دیگر را داشته باشد یا نداشته باشد کاری نداریم. بلکه باید حرکتها را یکنواخت در نظر گرفت. مثلاً اگر حرکت کل، وضعی است باید کل را ملاحظه کرد که حرکت وضعی دارد یا نه؟ و سکون به معنای ترکِ حرکت وضعی است.

اشکال بر محرک بودن جسم لذاته ۹۱/۰۸/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۹ سطر ۶ قوله(و نحن انما نسلم)

موضوع: اشکال بر محرک بودن جسم لذاته

خلاصه استدلال این بود: اگر متحرکِ لذاته داشته باشیم در فرضی که توضیح داده شد لازم می آید این متحرکِ لذاته، ساکن باشد یعنی حکم حرکتِ لذاته از آن گرفته شود و گرفتن حکم حرکت از چنین موجودی، محال است پس اگر متحرک لذاته داشته باشیم لازم می آید تغییر حکم این متحرک لذاته، و این تغییر، باطل است.

اشکال: مستشکل می گوید حکم از متحرک لذاته گرفته نمی شود چون سکونِ جزء ممکن نیست، شما سکونِ جزء را فرض می کنید و این، فرض محالی است و از سکون جز، سکون کل لازم می آید که این هم محال است یعنی از محالی، محال لازم می آید. سکون کل که محال است اتفاق نمی افتد. آن که حاصل است حرکت کل است. حرکت کل، حکم کل است پس حکم کل را از آن نگرفتیم، و گرفتن حکم کل از خود کل لازم نمی آید.

مستشکل در اشکال اینطور می گوید که ما سه وجه در اینجا داریم.

وجه اول: سکونِ جزءِ متحرکِ بالذات در خارج اتفاق بیفتد یعنی واقعاً جزءِ جسمِ متحرکِ بالذات، در خارج ساکن شود (کاری به توهم ما ندارد).

وجه دوم: سکونِ جزءِ متحرکِ بالذات در خارج اتفاق نیفتد ولی ما تصور کنیم اما تصورِ ممکن کنیم (تصور ممکن یعنی تصوری که مستلزم محال نشود که در ما نحن فیه ما چنین تصوری نداریم چون تصورِ سکونِ جزء، مستلزم تصور سکون کل است و تصور سکون کل، تصور محال است پس تصور سکون جزء محال است.

ص: ۲۲۱

وجه سوم: جزء نه در خارج ساکن شود و نه در تصور بتواند ساکن شود یعنی همین جزء مورد بحث ما است که جزء شی متحرک بالذات است و این جزء نمی تواند ساکن باشد. مثلا جسمی که متحرک لذاته نیست را تصور کنیم جزئش یا کلش ساکن است.

در دو وجه از این سه وجه، شما می توانی جزء را ساکن داشته باشی و فرض کنی و از سکون جزء یا فرض سکون جزء، سکون کل یا فرض سکون کل لازم می آید.

اما وجه سوم این است که جزءِ جسمی داشته باشیم که آن جسم، متحرک بالذات است اگر بخواهی جزءِ این جسمِ متحرک بالذات را ساکن فرض کنی محال است و از این محال، لازم می آید که سکون کل هم محال باشد و واقع نشود. آنچه که

واقع می شود حرکت کل است پس کل، حرکتِ بالـذاتِ خودش را دارد و از آن نمی توان گرفت. شـمای مسـتدل گفتید اگر جزء را ساکن فرض کنی بایـد حرکت را از کل بگیریم و اگر حرکت برای کل بذاته است گرفتن حرکت از او محال است. ما جواب می دهیم جزء را سـاکن فرض می کنیم و حرکت را از کل نمی گیریم چون فرضِ جزءِ ساکن، فرضِ محال است و این فرض محـال، مسـتلزم فرض محال دیگر است یعنی مسـتلزم این است که سـکون کل فرض شود و این محال است و وقتی واقع نشد حرکت بالذاتی که برای کل است باقی می ماند و استدلال شما تمام نمی شود.

توضیح عبارت

(نحن انما نسلّم انّ ما هو متحرک لذاته فلا یسکن بسکون غیره)

ص: ۲۲۲

ما قبول داریم که متحرک لذاته با فرض سکون غیر یا با خود سکون غیر، ساکن نمی شود چون متحرک لذاته است و با هیچ چیز نمی توان آن را ساکن کرد مگر اینکه ذاتش را از بین ببری تا ساکن شود.

ترجمه: ما قبول داریم آنچه متحرک لذاته است ساکن نمی شود به سکون غیرش یا به فرض سکون غیرش، اما چه وقت ساکن نمی شود؟ در دو وجه اول و دوم که بیان کردیم ساکن نمی شود.

نکته: در متن کتاب آمده: «ان ما هو متحرک لذاته» که جسم را متحرک لذاته فرض کرده نه اینکه جسم مطلق فرض کرده باشد و غیر را یکبار جزء فرض کرد (وجه سوم) و یکبار جزء فرض نکرد (وجه اول و دوم) ولی استاد در توضیحاتی که فرمودند جسم را مطلق لحاظ کردند.

(اذا حصل سکون غیره فی الوجود)

این عبارت وجه اول را می گوید.

اگر سکون غیر در وجود (خارج) حاصل شود یعنی اگر در خارج جزء (غیر) ساکن شود. (مراد از جزء می تواند غیر باشد. می توان جزء نگرفت بلکه عبارت از جسم دیگر گرفت. ما یک متحرک لذاته داریم و یک غیر داریم که جدای از متحرک بالذات است. می فرماید اگر آن غیر که یک جسم دیگر است ساکن شود متحرک بالذات را ساکن نمی کند. یا آن غیر اگر فرض شود ساکن است متحرک بالذات، ساکن نمی شود.

ترجمه: زمانی که سکون غیرِ متحرک بالذات حاصل شود یعنی غیر، جزء نباشد تا بتواند ساکن باشد.

ص: ۲۲۳

(او توهم المتوهم ای الممکن)

این جمله عطف بر وجود است یعنی غیر، ساکن شود در فرض توهم.

در بعضی نسخ، «بتوهم المتوهم» است که عطف بر (فی الوجود) می شود نه بر (الوجود)

«ای الممکن» تفسیر توهم است چون توهم، دو گونه است.

۱ـ فرض محال: اگر غیر را جسم دیگر گرفتی، فرض سکون و توهم سکونش، توهم ممکن است.

۲ـ فرض ممکن: اگر غیر را جزء گرفتی، فرض سکونش و توهم سکونش، توهم ممکن نیست.

حال مصنف می فرماید از فرض توهم، توهمی که ممکن است را می گوییم.

(و اما علی وجه آخر)

«علی الوجه آلاخر» یعنی وجه سوم است که در مقابل دو وجه قبلی است.

وجه آخر یعنی وجهی که غیر، ساکنِ فی الوجود نباشد و ساکنِ فی التوهم نباشد، آن غیری که اینگونه نیست، غیری است که جزء باشد.

(فانا تقول انه قد یلزم ان یسکن المتحرک بذاته اذا فرض سکون محال فی غیره)

در چنین حالتی لازم می آید که متحرکِ بذاته که جسمِ کل است ساکن شود اما چه وقت ساکن شود؟ (اذا فرض) بیان می کند. یعنی اگر سکون محال را در غیر متحرک بالذات فرض کنی. متحرک بالذات ساکن می شود تا اینجا که توضیح دادیم کلمه (فی غیره) را متعلق به فرض گرفتم.

می توان (فی غیره) را متعلق به محال گرفت. یعنی وقتی سکونی که در غیر (جزء) محال است فرض شود لازم می آید که متحرکِ بالذات، ساکن شود. و یلزم من امر المحال (سکون جزء) محال آخر (سکون کل) اما چرا «قد یلزم» گفت؟ چون این لزوم گاهی است و گاهی نیست. اما گاهی که است یعنی (اذا فرض سکون محال فی غیره) باشد یعنی در این حالت که با (اذا فرض سکون محال فی غیره) باشد لزوم است.

ص: ۲۲۴

صفحه ۸۹ سطر ۸ قوله (فنقول)

جواب از اشکال: اگر شما جسم را متحرک بالذات فرض نکنی بلکه جسم بما هو جسم فرض شود آیا فرض سکون جزئش که مستلزم فرض سکون کلش است محال است؟

جواب می دهیم که محال نیست یعنی اگر جسم، مطلق فرض شود و متحرک بالذات فرض نشود سکون این جسم اشکال ندارد. جسم بما هو جسم می تواند ساکن باشد و سکونش ممتنع نیست. اما چه وقت، سکونش ممتنع می شود؟ وقتی که جسم بما هو جسم نباشد بلکه چیزی اضافه داشته باشد (نمی گوییم آن چیز، حرکت بالذات داشته باشد) یعنی وقتی به حرکت می افتد و نمی توان سکون برای آن قائل شد. ما دنبال همین هستیم که جسم بما هو جسم می تواند ساکن باشد و اگر چیزی اضافه بر جسمیت داشت سکون را از آن می گیرد و حرکت می دهد که همان را محرِّک می گوییم. پس سکون برای جسمِ متحرک بالذات، محال است ولی سکون برای جسم بما هو جسم محال نیست یعنی جسم بما هو جسم می تواند ساکن باشد اگر جسمی بخواهد از سکون درآید باید اضافه بر جسمیت، چیزی داشته باشد که آن چیز، همان محرک است وقتی محرک داشت نمی تواند ساکن باشد و این، همان حرف ما است و ما گفتیم جسم بما هو جسم حرکت نمی کند. می تواند ساکن باشد پس جسم بما هو جسم نمی تواند متحرک لذاته باشد وقتی سکون برایش ممتنع می شود که علاوه بر جسمیت، چیز دیگه داشته باشد که آن چیز، محرک است.

توضیح عبارت

ص: ۲۲۵

(فنقول فی جواب ذلک ان جز الجسم من حیث هو جسم لا یمتنع علیه السکون)

ضمیر «علیه» به جسم بر می گردد.

ضمیر (هو) می تواند به جسم برگردد می تواند به جزء برگردد.

اگر به جسم برگردد معنای عبارت این است: جزء جسم از اینکه جسم، جسم است سکون بر آن ممتنع نیست.

و اگر به جزء جسم برگردد معنای عبارت این است. جزء جسم از اینکه خود جزء جسم است.

(فان امتنع السکون یکون بمعنی عارض علیه غیر الجسمیه)

اگر سکون بر جسمی ممتنع شد آن امتناع از ناحیه معنایی (امری) آمده که عارض بر جسم شده و غیر از صورت جسمیه است.

«بمعنی عارض» یعنی به سبب معنی عارضٍ

(فاذا کان کذلک)

اگر چنین است یعنی جسم بما هو جسم می تواند ساکن باشد و وقتی معنایی اضافه شد به حرکت می افتد

(فتکون عله الحرکه فی کل جسم امرا زائدا علی الجسمیه)

در هر جسمی، علتِ حرکت، غیر از خود جسم است. غیر از صورت جسمیه است. پس خود جسم حرکت نمی کند.

(و هذا نسلمه)

مطلوب و مدعای ما همین است که جسم، خود به خود متحرک نمی شود باید معنایی زائد بر جسمیت داشته باشد تا به حرکت بیفتد و آن معنای زائد، محرک است.

جواب از اشکال بر محرک بودن جسم لذاته، و اشکال بر جواب ۹۱/۰۸/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۹ سطر ۱۰ قوله (لکن بالحری)

موضوع: جواب از اشکال بر محرک بودن جسم لذاته، و اشکال بر جواب

ص: ۲۲۶

دلیلی را بر اینکه متحرک لذاته نداریم اقامه کردیم آن دلیل بیان می کرد که ما حق نداریم جزءِ متحرک بالذات را ساکن فرض کنیم زیرا فرض سکون این جزء مستلزم این است که کل هم ساکن شود در حالی که کل، متحرک بذاته دیده می شود و سکونش ممکن نیست. بنابراین از فرض سکون جزء که امری ممکن است سکون کل که امر غیر ممکن است لازم می آید. امر ممکن، مستلزم محال می شود کشف می گردد که آن ممکن، جایز نیست و اگر این ممکن جایز نیست کشف می کنیم حرکت بالذات جایز نیست.

معترضی بر این استدلال اعتراض کرد و گفت که جزء نمی تواند ساکن باشد چون جزءِ متحرک بالذات است ما جواب می دهیم که می تواند ساکن باشد. جزء را اگر بما هو جسم لحاظ کنی سکونش ایراد ندارد. یعنی جسم متحرک لذاته نیست چون ذاتش با سکون جمع می شود اگر حرکت برای آن لازم شده به خاطر عامل بیرونی یعنی محرک است که جدای از جسم است.

با این جواب، اشکال مستشکل باطل شد زیرا اشکال متشکل مبتنی بر این بود که حرکت جزء، واجب است چون جزءِ متحرک بالذات قرار داده شده و سکونش ممتنع است و این ممتنع، مستلزم ممتنع دیگر است یعنی قبول کرد حرکت جزء واجب است ما به او گفتیم اگر جزء را همان طور که جزء جسم است لحاظ کنی سکونش محال نیست اما اگر جزءِ متحرک بالذات لحاظش کنی سکونش محال است پس استحاله سکون و وجوب حرکت، برای جسمیت نیست برای حرکت بالذاتی است که برای آن است پس جواب مستشکل را با توجه به فرضی که کرده بود (که این جزء، جزء متحرک بالذات باشد) دادیم.

ص: ۲۲۷

اما بحث امروز این است که ما فکر می کنیم این جوابی که از مستشکل دادیم را مستدل گفته. سپس به او (مستدل) می گوییم که اگر تو این جواب را قبول داری چرا استدلالت را به آن صورتی که خواندیم مطرح کردی، می توانستی از ابتدا اینطور بگویی و کاری به جزء نداشته باشی و نگویی که جزء را ساکن فرض می کنیم و لازمه چه چیزی است. بلکه از ابتدا اینگونه بگو که کل را ملاحظه می کنیم، یکبار بما هو جسم ملاحظه می کنیم و یکبار بما هو متحرک لذاته لحاظ می کنیم نگاه می کنیم و می بینیم که این کل بما هو جسم می تواند ساکن باشد حال می گوییم که اگر حرکت می کند به لحاظ جسمیتش نیست بلکه به خاطر امر دیگری است که محرکیت است همین جوابی که الان تو از مستشکل دادی، همین جواب را که درباره جزء پیاده شده بود درباره کل پیاده می کنیم و دلیل مستقل قرار می دهیم. و این طور می گوییم که کل، جسمی بود و فرض کردیم که متحرک لذاته باشد. ما می گوییم این جسم را بما هو جسم ملاحظه کن نه بما هو متحرک لذاته. حال که بما هو جسم ملاحظه کنی می بینی که قابل سکون است. پس ذاتش که جسمیت است اقتضای حرکت نمی کند والا نمی توانستی آن را ساکن فرض کنی. نمی توانستی با لحاظ جسمیتش، ساکن فرضش کنی. اگر جسمیتش و ذاتش اقتضای حرکت می کرد نمی توانستی ساکن فرضش کنی در حالی که ساکن فرضش می کنی پس معلوم می شود که جسمیت، اقتضای حرکت نمی کند یعنی متحرک لذاته نداریم بلکه یک عامل بیرونی باید اقتضای حرکت کند و آن عامل، جلوی سکون را بگیرد. یعنی همین حرفی که شما در جواب از این اشکال دادید و درباره جزء پیاده کردید ما درباره کل پیاده می کنیم و اصل استدلال قرار می دهیم. شما اگر این جواب را می دانستید چرا این جواب را درباره کل، اجرا نکردید.

پس اشکال دوم بر مستدل می شود که چرا استدلالی کردی که مبتلی به این اشکال باشد استدلال را عوض می کرد. (یا بگو اشکال می شود بر جوابی که از مستشکل دادیم).

توضیح عبارت

(لکن بالحری ان یقول لنا قائل)

سزاواز است قائلی به ما (که دفاع از استدلال می کنیم تا مثل مستدل شویم) اینگونه بگوید

(فما اضطرکم الی ان اشتغلتم بالجزء و ان کان ما خذ الاحتجاج هو هذا)

واو در (و ان کان) زیادی است و باید حذف شود.

چه چیزی شمای مستدل را مضطر کرد که مشغول به جزء شوید و در استدلال از جزء وارد شوید. اگر ماخذ استدلال شما این است که در جواب گفتید چرا در استدلال از این ماخذ استفاده نکردید.

(و لم تنصّوا فی اول الامر علی الکل)

چرا در ابتدا (وقتی که استدلال می کردید) تصریح بر کل نکردید.

(انه اذا توهم ساکنا من حیث هو جسم لم یستحل)

ضمیر در «انه» به «کل» بر می گردد.

به این صورت که این را دلیل قرار دهید که این کل را اگر به لحاظ جسمیت، ساکن فرض کنی محال نیست پس جسمیت، اقتضا حرکت ندارد والا نمی توانستی جسم بما هو جسم را ساکن فرض کنی.

(فقد عرض له معنی ازید من الجسمیه)

پس نتیجه بگیری که برای جسم، معنایی اضافه بر جسمیت عارض شده که به خاطر آن معنای عارض، جسم، تحرکِ بالذات نداشت پس معنایی عارض شده که جسم را متحرک قرار داده لذا متحرک، از بیرون عارض می شود نه اینکه خود جسم حرکت کند.

ص: ۲۲۹

(به صارمتحرک الذات واجب الحرکه مستحیل فرض السکون)

«به» یعنی به خاطر آن معنی، متحرک بالذات و واجب الحرکه و مستحیل فرض السکون می گردد.

(و ان کان ذلک الاحتجاج یکفیکم فهذا الکفی)

اگر آن احتجاجی که از طریق جزء پیش آمد کافی است پس این استدلالی که ما ارائه می دهیم ناظر به خود کل می باشد اکفی است.

صفحه ۸۹ سطر ۱۳ قوله (وان کان الغرض)

کسی به مصنف اشکال می کند که این کلام تو اشکال نیست که بگویی چرا آن دلیل را نیاورده و این دلیل را آوردا. زیرا آن به ذهنش نرسیده و نیاورده ولی این به ذهنش رسیده و این را آورده چند دلیل در هر مساله وجود داد یک دلیل به ذهن او می رسد و آن را اقامه می کند دلیل دیگر به ذهنش نمی رسد. نمی توان اشکال کنی که چرا این دلیل را نیاوردی؟ چون جواب می دهد که به ذهن من نرسید اگر به ذهن من می رسید آن را می آوردم.

مصنف متوجه مساله است لذا جواب می دهد که اگر آن دلیلی که او گفت را مطرح کنید اشکالی که مستشکل کرد وارد است اما اگر قطع نظر از این بیان کنید (با این بیان که کردیم جواب اشکال داده شد) که جسم را بما هو جسم ملاحظه کن. جزء را بما هو جزء لحاظ کن که جواب داده شد. اما اگر مستدل نظرش به این بیان (اشکال) نبوده اشکال مستشکل، جواب داده نمی شود چون اشکال مستشکل از همین طریق جواب داده شد لذا مستدل باید یکی از دو امر را بپذیرد یا اینکه: این اشکال را بپذیرد که چرا بیانت را عوض نکردی و این بیانی را که گفتیم به جای بیان خودت نگذاشتی. یا باید بپذیرد که به فکرم نرسید تا آن را بگویم. می گوییم اگر به فکرت نرسید پس جواب از اشکال مستشکل را هم نمی توانی بدهی چون جواب از اشکال مستشکل همین بود که بیان کردیم.

خلاصه این شد که ابتدا استدلال مصنف بیان شد. سپس اشکال مستشکل وارد شد و بعدا جواب داده شد. در ادامه گفت که اگر این جواب را بلد هستی چرا این جواب را دلیل مستقل قرار ندادی. مستدل گفت زیرا به ذهنم نرسید. ما می گوییم اگر به ذهنت نمی رسید پس جواب از اشکال مستشکل هم نباید به ذهنت برسد. لذا اشکال مستشکل بر تو وارد است. پس یا باید دلیل را عوض کنی به صورتی که ما آوردیم بیاوری یا اگر عوض نمی کنی باید اشکال مستشکل را بپذیری. پس در هر صورت مبتلا به اشکال هستی.

در پایان مصنف گوید من جوابی بر این اشکال نیافتم و استدلال مستدل باطل است.

توضیح عبارت

(و ان کان الغرض فی هذا الاحتجاج غیر هذا الغرض)

اگر غرض مستدل در آن استدلالی کـه گفت (استدلالی که از طریق جزء پیش رفت نه استدلالی که ما گفتیم) غیر از این غرض باشد که ما گفتیم یعنی به استدلالی که ما در جواب گفتیم نباشد و استدلال دیگری مرادش باشد.

(و کان لم یذهب الیه القائل الاول و لا اراده بوجه)

ضمیر «الیه» به هذا الغرض بر می گردد.

مراد از («القائل الاول») مستدل است چون وقتی استدلال را شروع کرد و گفت «و قد قیل فی اثبات ان لکل متحرک محرکا قول جدلی» (صفحه ۸۸ سطر ۳). سپس که اشکال کرد گفت «ان قال قائل» صفحه ۸۸ سطر ۱۲ که هر دو را با لفظ (قول) شروع کرد. مستدل، همان قائل اول است ومستشکل، قائل دوم است. لذا مراد از قائل اول، مستدل است.

ص: ۲۳۱

ترجمه: به این غرضی که گفتیم، قائل اول (مستدل) اصلا توجه نکرده و این وجهی که گفتیم را به هیچ وجه لحاظ نکرده است.

(و انما هو تحسین منکم لکلامه)

این وجهی که شما الان گفتید و یک وجه مستقل قرارش دادید و در جواب مستشکل آوردید به خاطر این بود که شما خواستید کلام مستدل را درست کنید والا خود مستدل توجه به این نداشته است.

(و هو نفسه لم یذهب الی امکان هذا الغرض فیه من حیث هو جسم)

ضمیر «هو» قائل اول بر می گردد.

نسخه صحیح: «هذا الفرض» است نه «هذا الغرض». ضمیر در «فیه» به متحرک بالذات بر می گردد.

خود قائل اول به سمت این فرض جسم بما هو جسم (نه فرض جسم بما هو متحرک لذاته که مستدل مطرح کرد) نرفته است.

(و لا اعتبر الامکان)

نظر به امکان این فرض نداشت.

(بل قال ان کل ما توهم غیره ساکنا یوجب کونه ساکنا فلیس متحرکا لذاته)

«توهم غیره ساکنا یوجب کونه ساکنا» این جمله، صله برای «ما» است.

«توهم غیره ساکنا» مبتدی است و «یوجب کونه ساکنا» خبر است. «غیره» مفعول اول برای «توهم» است و «ساکنا» مفعول دوم است. «فلیس متحرکا لذاته» خبر برای «انّ» است.

ترجمه: هر چیزی که توهم ساکن فرض کردن غیرش، موجب سکون خودش شود یعنی جسمی که ساکن فرض کردی جزءش، موجب سکون خود این جسم شود متحرک لذاته نیست.

(فلیس هذا مسلما)

ص: ۲۳۲

این عبارت جواب برای «ان کان الغرض» در صفحه ۸۹ سطر ۱۳ است.

مستدل آن را نگفته بلکه «ان کل ما توهم غیره...» را گفته پس این حرف خودش، مسلم نیست چون اشکال مستشکل بر او وارد می شود.

ترجمه این (اینکه مستدل می گوید که کل ما توهم غیره ساکنا ... لذاته است) مسلم نیست.

(بل الامر علی ما اوضحناه فی التقریر الاول للشک)

بلکه آن امر طوری است که در تقریر اول که برای شک گفتیم می باشد یعنی «ان قائل قائل» است (پس لکن بالحری صفحه ۸۹ سطر ۱۰، تقریر دوم و اشکال دوم بر مستدل است و تقریر اول همان «ان قال قائل» صفحه ۸۸ سطر ۱۲ است حال اگر مستدل همان حرفی را بزند که ظاهر کلامش اقتضا دارد در این صورت اشکالی که در تقریر اول بوده وارد می شود)

ترجمه: بلکه وضع همان است که ما در تبیین اول که برای اشکال داشتیم بیان کردیم.

(فانه یجوز ان یکون الشی کل متحرکا لذاته)

ضمیر «فانه» به اشکال مستشکل بر می گردد. «یجوز» به معنای یمکن است و مراد از «الشی» کل است.

این عبارت، تکرار «ان قال قائل» است. در عبارتِ «بل قال ان کل ما توهم غیره» استدلال مستدل را تکرار کرد حال در اینجا، اشکال مستشکل را تکرار می کند. اشکال این بود که جایز است جسم را متحرک لذاته قرار بدهی و سپس ادعا کنی که محال است جزئش ساکن شود و نتیجه بگیری که محال است خودش ساکن شود. محال، لازمه محال دیگر قرار گیرد یا محال، مستلزم محال دیگر شود. سکون الکل، محال است لازم هم سکون الجزء است. سکون الجزء مستلزم سکون الکل است اما اینکه سکون جزء محال است و مستلزم محال است حکم کل را از بین نمی برد که حرکت بالذات است. پس گرچه محالی، مستلزم محال دیگر شده (سکون جزء مستلزم سکون کل شده) ولی حکم کل (حرکت بالذات) با این استلزام از بین نمی رود. بله اگر امر ممکنی مستلزم محال می شد حرکت کل را از بین می برد ولی چون محال، مستلزم محال شده سکون کل به حالتِ محالِ خودش باقی است.

ص: ۲۳۳

(ثم یتوهم محال فیعرض من توهمه ان یصیر هو غیر متحرک لذاته)

مراد از «محال» سکون جزء است.

ترجمه: پس عارض شود از توهم این محال (سکون جزء) آن شی که متحرک بالذات فرض شده غیر متحرک لذاته شود یعنی ساکن شود.

(و لا یلزم ذلک المحال ان یتغیر حکمه بمحال یلزمه ذلک المحال)

لازم نمی باشد آن محال را (سکون کل یا به عبارت رساتر، سکونِ متحرک لذاته) که حکمش تغییر کند. یعنی لازم نمی باشد این محال را (سکون کل) که حکمش (که حرکت بالذات است) تغییر کند به خاطر محال (سکون جزء)

(بل یجوز ان لا یکون المتحرک لذاته بحیث اذا توهم جزءه ساکنا سکن)

«ساکن» مربوط به لا یکون است.

«یجوز» یعنی «یمکن» (به معنای امکان عام است که با «یجب» هم جمع می شود چون امتناع را نفی می کند زیرا در عبارت قبل «یمتنع» بود.

ترجمه: بلکه جایز است که متحرک بالذات طوری باشد که اگر جزئش را ساکن فرض کردی، آن متحرک بذاته ساکن نشود چون سکون جزئش محال است پس سکون کل، محال می شود پس متحرک بذاته ساکن نمی شود.

(لکنه یجب حینئذ عدمه)

در این هنگام که جزء ساکن فرض نشود و حرکت بالذات از کل گرفته نشود واجب است عدم آن.

در ضمیر «عدمه» دو احتمال است:

۱ـ عدم سکون جزء: یعنی در این هنگام که کل، ساکن نشد واجب است عدم سکون جزء یعنی وقتی کل، ساکن نشد باید جزء هم ساکن نشود.

۲ــ عـدم متحرک لـذاته: یعنی اگر جزء را ساکن فرض کردی، کل بایـد ساکن شود و اگر ساکن شود باید ذاتش را از دست بدهـد چون وقتی این ذات است حرکت را اقتضـا می کنـد. اگر توانستی از طریق جزء، کـل را سـاکن کنی و حرکت را از آن بگیری معلوم می شود که ذاتش را از او گرفتی چون این ذات اقتضـا حرکت می کنـد اگر سـکون را عـارض بر آن کنی یعنی ذاتش را گرفتی پس واجب است عدم آن متحرک لذاته. کلمه «حیئنذ» را هم دو گونه معنی کردیم.

(فان قیل: ان هذا محال)

«هذا» یعنی سکون جزء معدوم شود یا متحرک بالذات معدوم شود.

(قیل نعم و قد لزم محال محالا فرض قبله)

گفته شـده که همین طور است ولی محالی که سـکون الکل است لازم می باشـد محال دیگر را که سـکون الجزء است که آن محال دیگر، قبل از محال اول فرض شـده یعنی سـکون جزء قبل از سـکون کل فرض شد و آن سـکون جزء که قبل فرض شـد محال بود حال، محال دیگری لازم آمد که سکون کل است. (یا سکون الکل یا عدم الکل است که محال است).

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – چهارشنبه ۱۷ آبان ماه ۹۱/۰۸/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

سومّین دلیلی که برای مدعای « هرمتحرکی محرک می خواهد» اقامه شد جدلی است، که برآن اشـکال شد. وابن سـینا اشکال را وارد می دانست و برای رفع اشـکال دلیل را بنحوی دیگری ارائه نمود که از اشـکال مصون است وبه گفت اگرمستدل دلیل را به این نحو که ما بیان نمودیم بیان می کرد اشکال وارد نبود ولی اگر مستدل این بیان ما را نپذیرد بیان ما دلیل مستقلی است وبردلیل مستدل اشکال وارد است.

ص: ۲۳۵

مسـتدل به این صورت اسـتدلال کر که اگر ما متحرک بالـذات داشـته باشـیم با فرض سـکون غیرنباید ساکن شود، لکن التالی باطل یعنی با فرض سکون غیر متحرک بالذات ساکن می شود. پس مقدم هم باطل است یعنی متحرک بالذات نداریم.

تالی این دلیل دوشق دارد که مسـتدل متـذکر آن نشده، یکی اینکه غیر جزء متحرک بالذات باشد ودیگر آنکه غیر شـی بیرون از ذات متحرک بالذات باشد، درصورت دوّم با فرض سـکون غیر متحرک بالذات ساکن نمی شود. پس نمی توانیم دلیل تالی باطل است، امّا درشق اوّل که غیر جزء متحرک بالذات باشد فرض سکون آن مستلزم سکون متحرک بالذات است وتالی باطل است.

درفرض اوّل سـکون غیر جایز است ولی سکون آن مستلزم سکون متحرک بالذات نیست ولذا تالی باطل نیست وما نمی توانیم دلیـل را ادامه دهیم، امّا درفرض دوم سـکون غیرکه جزء متحرک بالـذات باشـد محال است ومسـتلزم سـکون متحرک بالـذات

است که آن هم محال است وتالی باطل است.

مستدل هر چند توضیح نداده که مرادش از غیر چیست، ولی از آنجای که استدلال را ادامه داده معلوم می شود که مرادش از غیر شق دوّم است. ومستشکل هم همین فرض مطرح واشکال می کند ومی گوید که فرض سکون جزء محال است و از آن محال دیگر که سکون متحرک بالذات است لازم می آید، واین اشکال ندارد؛ چرا که معنای سکون جزء محال است واز محال دیگر لازم می آید این است که جزء ساکن نمی شود ولذ کل هم ساکن نمی شود یعنی ما متحرک بالذات داریم. پس این استدلال نتیجه دارد درست مخالف آنچه مستدل بیان نمود.

ص: ۲۳۶

مستدل می گوید از ممکن که سکون غیر باشد سکون متحرک بالذات لازم آید که محال است و اینکه ممکنی مستلزم محالی باشد درست نیست یعنی محال است واین محال از این جا پیش آمده که ما متحرک را بالذات فرض کردیم پس متحرک بالذات نداریم.

اشکال بیان مستدل آن است که غیر را مبهم گذاشته بیان نکرده که مرادش از غیر چیست، اگر مرادش از غیر جزء متحرک بالذات است دراین صورت سکون آن جایز نیست واگر مرادش از غیر شی بیرون از متحرک بالذات است سکون مستلزم سکون متحرک بالذات نیست. لذا اشکال مستشکل وارد است وشیخ می فرماید که ما جواب قانع کننده از این اشکال نداریم شاید دیگران داشته باشد، کنایه از اینکه این اشکال جواب ندارد.

ابن سینا می فرماید لازم نیست که ما تمام مبادی این استدلال را اثبات کنیم، یک مقدمه است که اگر آنرا بتوانیم اثبات کنیم استدلال تمام است، وآن مقدمه این است که « هر چیزی که با فرض سکون غیر حرکتش متوقف شود آن چیزمتحرک بالذات نخواهد بود ». این مقدمه را سه جور می شود بیان کنیم:

الف) هرچیزی که ممتنع الحرکت شود بافرض سکون غیرش آن چیزمتحرک بالذات نخواهد بود. دراین بیان غیر مطلق است.

ب) هرشی که ممتنع الحرکه شود بافرض سکون غیرش ـ چه آن غیرممتنع الحرکه باشد چه غیر ممتنع الحرکه باشد ـ آن شی متحرک بالذات نیست. این بیان تعمیم همان بیان اوّل است لذا شیخ درعبارت اولی را عین دوّمی می داند.

ج) هرچیزی که ممتنع الحرکت شود بافرض سکون غیر(جز) که آن غیرممتنع الحرکت است آن چیز متحرک لذاته نخواهد بود.

ص: ۲۳۷

توجه داریم که بیـان اوّل عین بیان دوم است، اوّلی مطلق است به عمومیت تصـریح نشـده در دومی به عمومیت تصـریح شـده، بنابراین اگر مقدمه بصورت اوّل صـحیح باشد مقدمه بصورت دوّم هم صحیح خواهد بود واگرچیزی بصورت عام صحیح باشد بصورت خاص یعنی بصورت سوم هم صـحیح خواهـد بود. پس بایـد مقـدمه بصورت خاص که به بیان سوّم اثبات شود؛ یعنی باید اثبات نماییم که « هرچیزی که ممتنع الحرکت شود بافرض سـکون جزئش که ممتنع الحرکت است آن چیز متحرک لذاته نخواهد بود » ولی اثبات این مطلب ممکن نیست؛ چرا که بین مقدم وتالی ملازمه نیست؛ بعبارت دیگر اینکه « آن چیز متحرک لذاته نباشد» صحیح نیست. لذا شیخ می فرماید « لوسلم ذلک» اگر پذیرفته شود که نمی شود.

متن : فهذا القول (قول قائل یعنی اشکال) لیس مما یحضرنی له جواب أقنع به، و لا یبعد أن یکون عند غیری له جواب. و أظن أن مأخـذ الاحتجـاج لاـ یلجئ إلی هـذا کـل الإلجـاء،(یعنی ما مجبور نیستیم که کل مبادی را اثبات کنیم، بلکه کافی است که یـک مقـدمه را اثبـات کنیم) و ذلک (اینکه ما مجبور نیستیم که کل مبادی را اثبات کنیم) إن کانت هـذه المقـدمه مسـلمه (یعنی درهر دوحال صـحیح باشد) کان (ای سواء کان) التسـکین (یعنی سکون الغیر) محالا أو غیر محال، ثم (۱) الاحتجاج، (خبر ان) أعنی بالمقدمه (بیان مقدمه ای که درعبارت بالا آمد) قولنا کل ما تمتنع حرکته لفرض سکون فی غیره فلیس متحرکا لـذاته، (مقدمه بصورت مطلق که همان بیان اوّل باشد) و هذا (یعنی این مقدمه که خالی از تعمیم است) غیر (۲) قولنا کل ما (یعنی متحرک لذاته) تمتنع حرکته لفرض سـکون فی غیره محال أو غیر محال،(شیخ فقط خواسته تعمیم را بیان کند خبر که« لم یکن متحرکا لـذاته » باشـد را نیاورده) حتی لو قلنا کل ما (یعنی متحرک لـذاته) یمتنع أن یتحرک لفرض محال فی غیره (یعنی جزئش) لم یکن متحرکـا لـذاته، فسـلم ذلک، (جواب لو یعنی این مقـدمه را هم قبول کنیم، که قابل قبول نیست چرا که لم یکن متحرکا لـذاته یعنی خبرقابل پـذیرش نیست.) فصح لنا القول و القیاس. (عطف تفسـیر) و لکن الشأن (یعنی بحث) فی صحه هذه المقدمه فلیجتهد غیرنا من المتعصبین لهذا الاحتجاج فی تصـحیح هذه المقدمه فربما تیسرت له (ضمیر به غیرنا برمی گردد) هذه (صحت این مقدمه) المتعسره علینا.

ص: ۲۳۸

۱- (۱) . تم صحیح است.

۲- (۲) . عین صحیح است.

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – شنبه ۲۰ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث دراین داشتیم که متحرک بالـذات نداریم، وهرمتحرکی باید محرکی داشـته باشد، براین مدعا سه دلیل اقامه شد که دلیل سوم مبتلی به اشـکال است، یـک یا دوتا (درصورت که لکن ... ص۸۹، س را اشـکال مستقل بگیریم نه دنباله اشکال اوّل) از این اشکالات بیان شد، دراین جا شیخ به بیان اشکال دیگری می پردازد.

قبل از بیان اشکال جا دارد یک بار دیگر دلیل را بیان نماییم، به این نحو که اگرمتحرک بالذات داشته باشیم وبر فرض جزئش ساکن باشد متحرک بالذات (کل) ساکن نمی شود، درحالیکه کل ساکن می شود پس متحرک بالذات نداریم.

اشـکال سوّم (وعلی هذا الاحتجاج ...) : این دلیل مبتنی برتوهم سکون جزء است که دراشکال قبل مستشکل گفت جزء ساکن نمی شود؛ چرا که جزء جزء متحرک بالـذات است، در این جا می گوییم که ما اصـلاً جزء نـداریم، بله می توانیم جزء را توهم نماییم وبا فرض جزء متوهم سـکون آنرا هم توهم نماییم. دراین صورت می توانیم دوحال داشته باشیم یکی اینکه توهم نماییم که که جزء داریم ولی سـکون جزء را تـوهم ننمـاییم دراین شق اصـلاً دلیـل اجرا نمی شود؛ چرا که اجرای دلیـل مبتنی برتوهم سکون جزء است. امّا اگر جزء را توهم نمودیم وسکون آنرا هم توهم نماییم دلیل اجرا می شود ولی تالی باطل نیست.

به بیـان دیگرمـا دوتـا فرض داریم، یکی اینکه برای کـل جزء فرض می کنیم وفرض دوم آنکه جزء را سـاکن فرض می کنیم، حال یا جزئیت جزء را درنظر نمی گیریم بلکه مستقل لحاظ می کنیم ویا جزئیت جزء را درنظر می گیریم، اگر جزئیت جزء را کنار بگـذاریم و از کل جـدا نماییم وقت هم که ساکن فرض می کنیم بازهم از کل جـدا است. پس هم ذاتاً جدا از کل است وهم حکماً وچنین جزئی درواقع جزء نیست ودرنتیجه سـکون آن مسـتلزم سـکون کل نیست. امّا اگر هنوز جزئیت را برای جزء باقی گذاشـته باشـیم، سـکون این جزء سکون متداول نیست ومبنای استدلال سکون متداول جزء است؛ به بیان سوّم اگر جزء را جزنگیریم سـکونش سـکون متـداول است ولی تالی باطل نیست، امّا اگر جزء را جزء بگیریم سـکون آن دیگر سـکون متداول نخواهد بود وسکون جزء مستلزم سکون کل است.

ص: ۲۳۹

خلاصه ما سه فرض داریم، اول اینکه جزء را فرض کنیم ولی سکونش را فرض نکنیم این با دلیل نمی ساز؛ چرا که مقوم دلیل سکون جزء بود، دوّم اینکه جزء را ساکن فرض کنیم، به این صورت که قسـمتی ازجسم را جـدا کنیم واسم آنرا بگذاریم جزء واین جزء را ساکن فرض کنیم وسـکون هم سـکون متـداول باشـد دراین صورت سـکون جزء مسـتلزم سـکون کل نیست ولذا اینکه می گوییم باید کل ساکن باشد درست نیست؛ بعبارت دیگر تالی باطل نیست؛ نمی توانیم بگوییم « درحالیکه کل ساکن می شود»؛ چرا که جزء ذاتاً وحکماً جدا از کل است وسـکون آن مسـتلزم سـکون کل نمی شود. سوّم اینکه جزء را فرض کنیم وساکن هم درنظر بگیریم ولی مراد از سکون سکون رایج ومتداول نباشد در این صورت هم سکون رایج کل لازم نمی آید.

بیان شـیخ به این صورت است که چون جسم یک پارچه است ما جزء نـداریم مگر اینکه جزء را فرض کنیم، حال آیا این جزء

فرضی صاحب أین است یا أین فقط مال کل است؟ مسلماً کل أین یعنی نسبت به مکان را دارد ولی جزء به تبع وبالعرضِ (۱) کل أین دارد. باتوجه این مطلب کل حرکت أینی دارد؛ بعبارت دیگر کل چون أین دارد می تواند حرکت أینی داشته باشد ودرفرض ما دارد، وجزء چون أین را ندارد مگر بالعرض حرکت أینی هم ندارد مگر بالعرض وتبع کل ودرنتیجه سکون آینی هم ندارد.

ص: ۲۴۰

۱- (۱) . بالعرض به دومعنا می آید، گاهی بمعنای باالمجاز وگاهی بمعنای بالتبع، دراین جا معنای دوّم مراد است.

باتوجه به مطلب مذکور جزء متحرک بالذات توهم سکون برایش ممکن نیست، مگر اینکه جزئیت آنرا درنظر نگیریم، بلکه مستقل درنظر بگیریم دراین صورت استلزام بین سکون جزء وکل نخواهیم داشت چون دوجسم جدا از هم اند. اگر جزئیت جزء را درنظر بگیریم دراین صورت سکون را که برای جزء درنظر می گیریم سکون رایج ومتداول نخواهد بود؛ چرا که جزء جزء متحرک بالذات است وتابع آن واگر آنرا ساکن فرض کنیم سکون آن سکون رایج نخواهد بود. درهرصورت بین استدلال مذکور مخدوش است؛ چون قوام استدلال به سکون جزء است که یا امکان ندارد، مگر اینکه جزئیت را از آن بگیریم، ویا بمعنای سکون رایج که دراستدلال مدنظر است نمی باشد.

متن : وعلی هذا الاحتجاج شک آخر، و هو أن المتصل و إن کان یمکن أن تفرض له أجزاء فلا یمکن (یعنی ولکن لایمکن، چرا که فای بعد از ان وصلیه بمعنای لکن می آید) أن تتوهم تلک الأجزاء ساکنه أو متحرکه إلا (استدراک از غیرذات أین) بالفرض (۱) (یعنی فرض دیگر بکینیم که سکون جزء باشد) لأنها غیر ذات أین ما دامت أجزاء المتصل إلا- بالفرض (/ بالعرض) و لا ذات وضع، و هذا (انکه اگر جزء سکون دارد به تبع کل است) شیء سیبین بعد. فإذا کان توهم السکون فی الجزء مما لا یتحقق توهما إلا و ینفصل بالفعل (یعنی جزئیت را درنظر نگیریم، جدا درنظربگیریم) ، لم یکن لهذا الا حتجا ج مأخذ سدید أو(بمعنای إلاأن) یدعی توهم فصل ثم إسکان معا. (دراین صورت استلزام نیست بین سکون جزء وسکون کل، چون دوجسم مستقل اند) و لو أنت توهمت فی الجزء المفروض سکونا و هو متصل (یعنی باحفظ جزئیت)، فقد تو همت معنی مشارکا للسکون فی الاسم.و أما السکون بحده فلا یمکن أن یتوهم فی ذلک الجزء (جزء که هنوزمتصل است وجزئیت آن محفوظ)، کما لا یمکن أن تتوهم الأمور المحاله فی الفعل (۲) و الخیال جمیعا، فلیکن هذا المأخذ (مبنای دلیل) مما یسئل (۳) غیرنا (منصوب به نزع خافظ) ممن یقف علی تحقیقه أن ینوب عنا فیه

ص: ۲۴۱

۱- (۲) . استاد نسخه ای بالعرض را ترجیح داد (بالعرض بمعنای بالتبع)

۲- (۳) . « فی العقل » صحیح می باشد.

۳- (۴) . « مسئول عنه» درعربی مطلب است، امّا درفارسی شخص است، عبارت را اگرفارسی معنا کنیم یعنی از غیرما سؤال کند.

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – یکشنبه ۲۱ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

گفته شد که درحرکت شش چیز لازم است، متحرک، محرک، مسافت یا مافیه الحرکت، مبدأ یا مامنه الحرکت، منتها یا مالیه الحرکت وزمان.

زمان چون مستقلاً مورد بحث واقع می شود، دراین فصل ازش بحث نمی شود، متحرک هم چون وجودش روشن است مورد بحث قرار نمی گیرد، بحث از محرک گذشت، دراین جا به بحث در مبدأ ومنتهای حرکت می پردازیم. اگر به تعریف حرکت توجه نماییم می بینیم که برای حرکت باید ومبدأ ومنتهای وجود داشته، توضیح مطلب اینکه اولاً حرکت کمال اوّل است برای شی که آن شی کمال ثانی دارد، ثانیاً قبل از حرکت آن شی حالتی دارد که نسبت به هردوکمال بالقوه است، وثالثاً وقت که حرکت شروع می شود آن حالت را ترک می کند وبه سوی کمال ثانی می رود. (۱)

جمع سه مطلب این می شود که شی هم می تواند کمال اوّل داشته باشد وهم کمال ثانی، حالتی که متحرک با حرکت آن حالت را ترک می کند وبه سوی کمال ثانی می رود آن حالت مبدأ است، چه این حالت کمی باشد، چه کیفی باشد، چه وضعی باشد وچه اینی باشد؛ مثلاً ـ درحرکت مکانی حالتِ نسبت به مسافت را ترک می کند وبه سوی کمال ثانی می رود وقت که کمال ثانی را بدست آورد این حالت می شود متنهای حرکت. خلاصه آن حالت اوّل که نسبت به هردوکمال بالقوه است مبدأ حرکت است وآن حالتی که شی نسبت به هردوکمال بالفعل است منتهای حرکت است.

ص: ۲۴۲

۱- (۱) . همین که حالت اوّل را ترک می کند یعنی مبدأ دارد و اینکه به سوی کمال ثانی می رود یعنی منتها دار.

ازجمع سه مطلب مبدأ ومنتها برای حرکت بدست آمد، توجه داریم که این سه مطلب تفصیل همان تعریفی است که براین حرکت بیان شد. بنابراین مبدأ ومنتها برای حرکت از خود تعریف حرکت بدست می آید، ونیاز به اثبات جدا گانه ندارد.

مبدأ ومنتهای حرکت تقسیمات مختلف دراد :

الف) مبدأ ومنتها : گاهی دوضدین است؛ مثل اینکه شی از سفیدی به سمت سیاهی حرکت کند، که بین سفیدی وسیاهی تضاد است، ومتضادین بین شان غایت خلاف است وقابل جمع نیست، گاهی بین دوضدین است؛ مثل اینکه متحرک از زردی به سوی سبزی حرکت نماید، که زردی وسبزی تضاد ندارند؛ چرا که بین شان غایت خلاف نیست، ولی بخاطر نزدیکی به دوضد بازهم قابل جمع نیست، اگر هردوبه زردی نزدیک بوند به یک اندازه یا به سبزی نزدیک بود به یک اندازه قابل جمع بودند. ۳. گاهی به امور متقابله نسبت دارد (نه اینکه ضدین باشد ویا بین دوضد)؛ مثل فلک که حرکت دورانی دارد، اگریک نقطه را شروع حرکت درنظر بگیریم دوباره به همان نقطه می آید، این نقطه مبدأ ومنتها است که نه ضدان است ونه بین ضدان، امّا نسبت دارد به اموری که به وجهی متقابل اند، از این جهت جمع نمی شود، از جهت اینکه شروع حرکت است

غیر از جهتی است که منتهای حرکت است؛ چون شروع وختم جمع نمی شود نقطه شروع وختم جمع نمی شود. (برخی گفته اند که درفلك مرکز ومحیط را مبدأ ومنتهای بگیریم که متقابل اند وجمع نمی شود.)

ب) گاهی متحرك در مبدأ ومنتها سکون پیدا می کند وگاهی به سرعت وبدون توقف عبور می کند، درحرکت های مستقیم چه بسیط باشد وچه مرکب از حرکات باشد، متحرك در مبدأ ومنتهای حرکت ساکن می شود، یا کم ویا زیاد، امّا درحرت های دورانی که یک نقطه را مبدأ ومنتهای حرکت می گیریم، متحرك درآن نقطه توقف ندارد، بلکه از آن عبور می کند ساکن نمی شود.

ص: ۲۴۳

متن : و أما تعلق الحركه بما منه و بما إليه فيستنبط من حدها، لأنها(الف) أول كمال يحصل لشى ء له كمال ثان ينتهى به (بواسطه كمال اول) إليه،(ب) و له حاله القوه التى قبل الكمالين،(ج) و هى الحاله التى الكمال الأول تركها و توجه إلى الكمال الثانى (۱) و ربما كان ما منه و ما إليه ضدين و ربما كانا بين الضدين، لكن الواحد أقرب من ضد، و الآخر أقرب من ضد، و ربما لم يكونا ضدين و لا بين ضدين، و لكن كانا من جمله أمور لها نسبه إلى الأضداد و أمور متقابله (عطف تفسيرى براين اضداد يا عطف برامور، كه اولى بهتراست) بوجه ما فلا تجتمع معا (پس مبدأ ومنتها هم كه با اين امورنسبت دارد باهم جمع نمى شود) كالأحوال التى للفلك، فإنه لا يضاد مبدأ حركه منه لمنتهاها لكنها لا تجتمع معا. و ربما كان ما منه و ما إليه مما يثبت الحصولان فيهما زمانا، حتى يكون عند الطرفين سكون، و ربما لم يكن الحصول فيه إذا فرض كأنه حد بالفعل (درحركت دورانى حد بالفعل نداريم، بلكه بايد فرض كنيم حدى را بالفعل وبگوييم متحرك درآن حد يك آن واشده كه همان مبدأ ومنتها است لذا گفته شده « فيه » باضميرمفرد) إلا آنا كما للفلك، فإن فى حركته ترك مبدأ و توجها إلى غايه، لكن لا وقوف له عند أحدهما.

متن درس طبيعيات شفا استاد حشمت پور – دوشنبه ۲۲ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۲

ص: ۲۴۴

۱- (۲) . باتوجه به جمع اين سه مطلب مبدأ ومنتها براين حركت بدست، واين سه مطلب درواقع تفصيل همان تعريفى است كه براين حركت بيان شد.

.Your browser does not support the audio tag

کاالاحوال... ص۹۱، س۳ : مبـداء ومنتهای حرکت فلک بالـذات تضاد ندارد، ولی به اعتبار اینکه یکی وصف مبدائیت را دارد ودیگری وصف منتهـائیت را، واین دوصف تضـاد دارنـد مبـداء ومنتهـای حرکت فلک بالعرض تضاد پیـدا می کنـد وبه همین خاطر جمع نمی شوند.

ثم لقائـل ... (اشکال برلزوم مبـداء ومنتهـا برای حرکت) : مبـداء ومنتهـا مقوم حرکت نیستند؛ چرا که اگر مبـداء ومنتهـا مقوم حرکت باشند باید برخی از متحرک را ساکن بدانیم، درحالیکه این گونه نیست.

توضیـح مطلب اینکه مبـداء ومنتها حد حرکت یا حد مسافت اند، حال اگر حرکت ومسافت متصل را برایش حد درنظر نگیریم حـدی نخواهد داشت، واگر حد نداشـته باشد مبداء ومنتها ندارد واگر مبداء ومنتها نداشـته باشد حرکت نخواهد بود، ولذا باید حـدود را خود مـا فرض نماییم، والاّ حرکت نخواهیم داشت؛ مثلاً درحرکت فلک مبـداء ومنتها نـداریم بایـد نقطه ای را بعنوان مبـداء ومنتهـا درنظربگیریم، درغیراین صورت (طبق اینکه مبـداء ومنتها مقوّم حرکت باشـند) حرکت برای فلک نخواهـد بود، درحالیکه فلک دارای حرکت است، بستگی به فرض ما ندارد. پس مبداء ومنتها از مقوّمات حرکت نیستند.

اموری که حـد می سازنـد : یکی از امور که حـد برای حرکت می سازد قطع است؛ مثلاً ما مسافت را قطع می کنیم ومی گوییم این مبـداء است وآن یکی منتهـا، امر دیگر برخورد دوجسم است، آنجای که برخورد جسم متحرک با جسم دیگر صورت می گیرد، چه این برخورد به صورت ممـاسه باشـد یـا موازات، می توانـد مبـداء ومنتهای حرکت باشـد، امرسوّم فرض است، ما می توانیم یـک نقطه را بعنوان مبـداء ونقطه ای دیگر را بعنوان منتهـا درنظر بگیریم، یا یک ساعت از روز را بگوییم مبـداء وساعت دیگری را بگـوییم منتهـا است (تـوجه داریم که مـا فرض می کنیم چیزی را که درنفس الامـر است، نه اینکه صـرف اعتبـار ما باشـد وهیچ نفس الامریت نداشـته باشد)، امرچهارم عرض است، یک مسافت را می توانیم با پاشـید رنگ مبداء ومنتها برایش درست نمـاییم ویـا مثلاـ تـاریکی را بگوییم مبـداء است وروشـنی را منتهای حرکت بگیریم، البته بسـتگی به ما نـدارد این امور درخارج است، برخی شان مبداء وبرخی دیگر منتهای حرکت اند.

ص: ۲۴۵

بیان اشکال به صورت قیاس : اگر مبداء ومنتها مقوّم حرکت باشد، وبا امور مذکور حد درست نشود نباید حرکت داشته باشیم، درحالیکه بدون این حدود هم حرکت داریم. پس مبداء منتها مقوّم حرکت نیست.

متن : ثم لقائـل أن یقول: إن الحـدود فی المتصل علی مـذهبکم (بنابرمـذهب شـمای مشاء که جسم را متصل ویک پارچه می دانیـد حـدود بالفعل وجود نـدارد، امّا بنابرمذهب ذی مقراطیس که جسم را مرکب از اجزاء صـغار صـلبه می داند جسم حدود بالفعـل دارد) لیست موجوده بالفعل، بل بالقوه، و إنما یصـیر بالفعل إما بقطع و إما بموافاه محـدوده کماسه أو موازاه أو بفرض أو بعرض کما سـنذکره، فیکون إذن (حال که بواسطه ای این اسباب حـدود بوجود می آیـد) ما لم یکن أحـد هذه الأسـباب بالفعـل لاـ یکون مبـدأ و لاـ منتهی و مـا لم یکن (تـامه یعنی لم یتحقق) مبـدأ و لا نهایه معنیین (صـحیح معینین)، عنه تبتـدئ

الحركه و تنتهی إلیه لا یکون (تامه یعنی لایتحقق) حرکه: فالفلک ما لم یکن له سبب محدد لا یکون متحرکا، و هذا محال.

فالـذی نقول ... (جواب) : مبـداء ومنتها سه جور است، یکی مبداء ومنتهای که بالفعل موجود است، دیگری مبداء ومنتهای که بالقوه القریبه من لفعل است وسومی مبداء ومنتهای که بالقوه البعیده من لفعل است.

توضـیح مطلب اینکه هرگاه حـدود ونقطات بالفعل موجود باشـد ومتحرک آن حـد را ترک نمایـد این حد مبداء بالفعل اسـت ووقت که به آن برسد منتهای بالفعل است، امّا اگروقت که حرکت انجام می شود، چه حرکت مستقیم چه مستدیر، حد و نقطه ای بالفعـل نداشـته باشـیم می تـوانیم یـک یـا دو نقطـه ای را جـدا نمـاییم درحرکت هـای دورانی و یـا دونقطه را جـدا نمـاییم درحرکـت مسـقیم، دراین صـورت وقت که متحرک می خواهـد آن حـدونقطه را ترک نمایـد ویـا نزدیـک است به آن برسـد حـدود معین شده مبداء ومنتهای بالقوه القریبه من الفعل است، ولی چنانچه آن حدود را درمسافت جدا نکرده باشـیم ویا حدود جدا شده امّا متحرک درشرف حرکت نیست دراین صورت حدود مورد نظر مبداء ومنتهای بالقوه البعیده من الفعل است.

ص: ۲۴۶

بـا توجه به بیان مـذکور وقت که گفته می شود مبـداء ومنتها از مقوّما حرکت انـد مراد معنای عام مبـداء ومنتها است که شامل هرسه قسم، وآنچه را که شمای مستشکل وجودش را نفی نمودید قسم اوّل از سه قسم است، وبانفی خاص عام نفی نمی شود.

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – سه شنبه ۲۳ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

جواب (فالذی نقول ...) : جواب از اشـکال این است که مبداء سه قسم : ۱. مبداء که بالفعل موجود است، ۲. مبداء که بالقوه القریبه من الفعـل موجود است، ۳. مبـداء که بالقوه البعیـده من الفعل موجود است. و وقت که گفته می شود مبداء ومنتها مقوّم حرکت است یا حرکت متقوّم به مبـداء ومنتها است، مراد معنای عام مبـداء ومنتها است که شامل هرسه قسم می شود، نه مبـداء ومنتهای بالفعل تنها تا اشکال شما وارد باشد.

دربالفعل شـدن مبـداء ومنتها دوچیز لازم است، یکی اینکه حـد معین باشد ویا بایکی ازاسـباب حد را معین نماییم، دیگر اینکه متحرك درحد معین واصل شود، دراین صورت مبداء ومنتها بالفعل است، درغیر این صورت مبداء ومنتها بالقوه است، که سـه صورت دارد، یکی اینکه متحرك واصـل شـده ولی مـا آن نقطه را فرض نکره ایم در این صورت منتهـا بـالقوه قریبه من الفعل است، دیگر اینکه وصول نباشـد ولی فرض باشـد وسوم انیکه وصول نباشـد وما هم فرض نه کرده باشـیم ویا با یکی از اسـباب آنرا مشخص ننموده باشیم در این دو صورت منتها بالقوه بعیده من الفعل است. مثلا اگر متحرك از مبداء بیرون آمده وبه نقطه ای که آنرا فرض نموده ایم یا با یکی از اسـباب قطع جـدا نموده ایم واصل شـده، منتها بالفعل است؛ چرا که هم حد معین شده وهم متحرك به آن واصـل شـده است، همن طور درمبـدا وقت که شـروع حرکت بـا فرض آن نقطه بعنوان مبـداء یکسان وهم زمان باشد شود، آن نقطه مبداء بالفعل است. امّا اگر از حد معین نشده شروع شده حرکت شروع شده وبه حدی که معین نشده واصل شـده دراین صورت هم مبـداء وهم منتها بالقوه قریبه من الفعل است، ولی اگر شـروع حرکت نباشد وما هم فرض نکرده باشـیم مبـداء بالقوه بعیـده من الفعل است، ودرصورت که حرکت شـروع شود و به حـدی که منتها می تواند باشد واصل نشده وهم آنرا معین نکرده ایم منتها بالقوه بعیده من الفعل است.

ص: ۲۴۷

مثالی را که اقا جمال خوانساری بیان نموده درباب افلاك است، به این نحو که وقت شمس حرکت می کند وبه درجه ای مثلا اوّل حمـل واصـل می شود، ولی مـا آن درجه را حـد فرض نکرده ایم، دراین صورت منتهـا بالفعل نیست، بلکه بالقوه قریبه من الفعل است همین گونه است وقت که ما درجه دهم حمل را منتها فرض کرده باشـیم ولی خورشـید واصل نشـده باشد، امّا اگر درجه ای از حمل منتها است ولی ما فرض نکرده ایم وخورشید هم واصل نشده آن درجه منتهای بالقوه بعیده من الفعل است.

درحرکت های مستقیم مبداء ومنتها دوتا است ودرحرکت های دورانی ممکن است مبداء ومنتها دوتا باشد مثل اینکه مشرق را مبداء حرکت شـمس ومغرب را منتهای آن بدانیم، وممکن هم است که یك نقطه باشد، ولی به دو اعتبار مثل اینکه یك شبانه روز را یك حرکت بدانیم دراین صورت یك نقطه هم مبداء است وهم منتها به دو اعتبار.

نکته : آنچه که مهم است و بایـد به آن تـوجه شـود این است که حرکت چون اجزایش بـالقوه است، ولو خود حرکت بـالفعل است، مبداء ومنتهای آن هم می تواند بالقوه باشد، وبا شرائطی که بیان شد بالفعل می شود.

ملاـک حرکت های دورانی این است که یک نقطه مهروب ومطلوب باشـد بایک حرکت، و چنانچه مسافت حرکت به شـکل مربع باشـد هرچنـد یک نقطه مهروب ومطلوب است ولی باچند حرکت، ولذا حرکت روی مسافت مربع شـکل حرکت مرکب است نه حرکت دورانی.

متن : فالذی نقول فی جوابه أن النهایه و المبدأ تکون للحرکه بضرب فعل و بضرب قوه ، و القوه تکون علی وجهین: وجه قریب من الفعـل، و وجه بعیـد من الفعـل. مثال ذلک أن المتحرک فی حال ما یتحرک، له بالقوه القریبه حـد، و لک أن تفرضه ، و قد وصـل إلیه فی آن تفرضه (آن یعنی جزء لاـیتجزی زمـان که وجود نـدارد بایـد فرض نمـایم) فیکون ذلک له فی نفسه (یعنی بـاقطع نظر از فرض فـارض واسـباب قطع) بـالحقیقه بالقوه (که باعروض اسـباب قطع بالفعل می شود، قبل از آن حقیقتاً وجود دارد ولی بالقوه) و إنما یصـیر بالفعل حـدا لحصول الفرض بالفعل القطع بالفعل، و مع ذلک (یعنی با اینکه به حـد رسـیده) لا یقف بـل یسـتمر) مثل حرکت های دورانی که درمبـداء ومنتهامتوقف نمی شود)، و حـد مسـتقبل (عطف بر « له بالقوه القریبه حدٌ » آقا جمال می گوید این عبارت بالقوه البعیده من الفعل را بیان می کند) لا یمکن من حیث هو حد حرکه (نسـخه پاورقی بهتراست که قیـد بالفعل دارد؛ یعنی حرکت بالفعل است، امّا حـد ازحیث حـد بودن بالفعل نیست) أن یجعل بالفعل حد حرکه بفرض (متعلق یجعل) أو بسـبب (مثل قطع وموافات) محدد بالفعل بل یحتاج أن یستوفی (کاملاً طی کند) المسافه إلیه (حد) حتی بصیر بهذه الصفه، أعنی (تفسیر بهذه الصفه) أن یکون هناک ما یمکنک أن تفرضه مبدأ أو یمکنک أن تفرضه منتهی، و بالجمله حدا تفرضه من الحرکه. فکل حرکه من حرکات الفلک تشـیر إلیها فی وقت معین و یحصـلها (یعنی حاصلش بدانیم، حرکت فلک انقطاع ندارد یک حرکت است، ولی ما می توانیم قطع نماییم وحرکات درست کنیم لذا گفته تشیر ... وتحصـلها)، فإنها یفترض لها ذلک (مبـداء ومنتها) فتاره یفترض المبدأ و المنتهی متباینین أی نقطتین مختلفتین هما حدا ذلک المفروض من الحرکه (بیان ال المفرض) فی ذلک الوقت الـذی تعینه، و تاره تکون نقطه واحـده هی بعینها مبـدأ و منتهی. أما مبدأ، فلأن الحرکه عنها، و أما منتهی فلأن الحرکه إلیها و یکون ذلک (دوعنوان داشتن دوصف داشتن) لها فی زمانین.

ص: ۲۴۸

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – چهارشنبه ۲۴ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

گفته شد که هرحرکتی متقوم است به مبدء ومنتها، مستشکل گفت چون مسافات متصل است حد ندارد. پس مبداء ومنتهای بالفعل ندارد، حال اگر مبداء ومنتها از مقومات حرکت باشد حرکت نخواهیم داشت، درحالیکه حرکت داریم. پس مبداء ومنتها از مقومات حرکت نیست. درجواب این اشکال بیان گردید که لازم نیست مبداء ومنتهای بالفعل داشته باشیم، همین که مبداء ومنتهای بالقوه دشته باشیم کافی است؛ چرا که مراد از مبداء ومنتها که مقوّم حرکت است اعم از مبداء ومنتهای بالفعل وبالقوه است، واگر درحرکتی مبداء ومنتهای بالفعل نداشتیم، مبداء ومنتهای بالقوه القریبه من الفعل یا مبداء ومنتهای بالقوه البعیده من الفعل را داریم وهمن کافی است.

فالحرکه المکانیه : درعبارت قبلی بیان شد که باید حدود را معین کنیم، بواسطه ای اسباب که حدود را معین می کند، تا مبداء ومنتها معین گردد، دراین فراز می فرماید لازم نیست که برای تعین مبداء ومنتها حدود را معین کنیم، بلکه همین که مسافت وحرکت را تعین نماییم مبداء ومنتها خود بخود معین می شود؛ مثلاً حرکت چه مکانی باشد که نوعاً مستقیم است، چه وضعی باشد که نوعاً مستدیر است، وقت که مسافت آنرا تعیین نماییم مبداء ومنتها آن قهراً تعین می شود؛ مثل اینکه می گوییم حرکت فلک از ازل تا ابد دراین بیان که حرکت کلی فلک را تعیین نودیم، مبداء ومنتهای آن هم بصورت کلی معین می شو، مبداش ازل ومنتهای آن ابد است. واگر حرکت فلک را بصورت جزئی معین نمودیم مثل حرکت یک سال یا حرکت یک شبان روز خورشید حرکت آن هم به صورت جزئی مشخص می شود. پس تقوم حرکت به مبداء ومنتها به این صورت که است که هرگاه حرکت ومسافت آنرا معین نماییم مبداء ومنتهای آن هم معین می شود.

ص: ۲۴۹

متن : فالحرکه (دربحث قبلی حرکت فلک مطرح شد ولی این بحث اختصاص به فلک ندارد لذا دراین جا با فای تفریع حرکات دیگر را بیان می کند که عمومیت را افاده نماید) المکانیه أو الوضعیه تعلقها (وابستگی دارد، تقوم دارد) بالمبدإ و المنتهی هو أنك، إذا عینت حرکه و مسافه تعین مع ذلك (تعیین حرکت ومسافت) مبدأ و منتهی قائم بنفسه (نه اینکه قائم به فرض ما باشد)، و المتحرك (نسخه بدل « المتحرك المکانی » دارد که بهتر است) تعلقه بالمبدإ و المنتهی هو أن یکون ذلك (مبداء ومنتها) له بالفعل أو بالقوه القریبه من الفعل (دراین جا بالقوه بالعیده من الفعل را طرح نکرده، درابتدای جواب عنوان کرده بودد)، ذلك (مبداء ومنتها داشتن) علی أی وجه کان منهما (وجه بالفعل ووجه بالقوه) جاز. فإنا لم نشترط الوجه المعین فیه (متحرك مکانی) منهما. و بالجمله فإنها تتعلق (یعنی تقوم دارد) بالمبدإ و المنتهی علی هذه الصوره و الشرط المذکور(عطف مرادف بر مرادف، شرط مذکور یعنی تعیین حرکت ومسافت)، لا من حیث هما بالفعل .

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – پنجشنبه ۲۵ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

ثم من المشهور... : بحثی که داشتیم این بود که هرحرکتی احتیاج به مبداء ومنتها دارد وهرمتحرکی مبداء را درنظر گیرد ومحرک هم متحرک را به همان جهت سوق می دهد وتحریک می کند . پس حرکت وتحریک وتحرک با هم ارتباط پیدا می کند، ولذا مصنف از بحث مبداء ومنتها وارد این بحث شده که آیا حرکت وتحریک وتحرک یک ذات است یاسه ذات مستقل ؟ البته لزوم ندارد این بیان را داشته باشیم چرا که می شود از یک بحث وارد بحث دیگر شد چنانچه از بحث تعریف حرکت وارد تقسیم حرکت به توسطیه وقطعیه شد واز بحث اقسام حرکت به بحث مقوّمات حرکت منتقل کردید، ولی از آنجای که این مورد با موارد قبل تفاوت دارد بهتر است توجیه شو؛ چرا که بحث از مبداء ومنتها هنوز تمام نشده بعد از این بحث هم بحث مسافت مطرح شده این نشان می دهد که بحث یک ذات بودن حرکت، تحریک وتحرک یا ذوات مستقل بودن شان مربوط به حث مبداء ومنتها است، که دراین صورت توجیه همان است که بیان شد، احتمال هم دارد که نساخ جا بجا کرده باشد واحتمال دیگر این است که نخواسته از مسافت دراین جا بحث نماید.

ص: ۲۵۰

آیا حرکت تحریک وتحرک یک ذات است یا دوتا؟ روشن است که حرکت با محرک فرق دارد همین طور حرکت با متحرک، امّا حرکت با تحرک وتحریک فرق شان روشن نیست پس جا دارد که درباره اشت بحث شود.

مشهور : حرکت، تحرک وتحریک یک ذات است، حرکت که امرتدریجی است چنانچه بدون نسبت به چیزی لحاظ شود حرکت است، امّا اگر آنرا به متحرک نسبت دهیم می شود تحرک وچنانچه به محرک نسبت دهیم تحریک نامیده می شود. پس تحرک نسبت حرکت است به متحرک، وتحریک نسبت حرکت است به محرک.

ابن سینا درعبارت می گوید تحرک حرکت است منسوباً ای مافیه وتحریک حرکت است منسوباً الی ماعنه، مراد از « مافیه » متحرک ومراد از « ماعنه » محرک، ولی بجای این دوکله از مافیه و ماعنه استفاده نموده، یکی به این جهت که قبلاً هم عبارات مافیه وماعنه به کار رفته بود، ودیگر اینکه می خواهد بیان کند که کلمه مافیه معنای دیگری غیر از مسافت هم دارد.

آیا تحرک وتحریک نسبت است یا حرکت منسوب؟ اگر بگوییم نسبت است تحرک یعنی نسبه الحرکت الی المتحرک وتحریک یعنی نسبه الحرکت الی المحرک، دیگر این بحث مطرح نمی شود که یک ذات است یا دوتا ذات چرا که معلوم است که حرکت با نست الحرکت الی المتحرک والی المحرک فرق می کند. امّا اگر گفتیم تحرک حرکت منسوب المتحرک است وتحریک حرکت منسوب المحرک این بحث جا دارد که آیا حرکت، تحرک وتحریک یک ذات است ویا ذوات مستقل؛ چرا که درسه ذات حرکت را مطرح کرده ایم. ولی شیخ هردوبحث را مطرح نموده است؛ هم نسبه الحرکت را هم حرکت منسوبه را، به همین جهت باید توجیه نماییم یا بگوییم که حرکت مسوباً و نسبه الحرک خیلی تفاوت ندارد، پس فرق نمی کند که نسبه الحرکت را مطرح کنیم یا حرکت منسوبا، البته این که نسبه الحرکت وحرکت منسوب یکی باشد توجیه خوبی نیست، ویا بگویم ابن سینا خواسته هم احتمالات را طرح وردّ نماید، چه قائل داشته باشد وچه قائل نداشته باشد، این توجیه خوبی است..

ص: ۲۵۱

ابن سینا نظر مشهور را قبول نیم کند می گوید شما گفتید که تحرک یعنی حرکت منسوب الی االمتحرک ، درحالنیکه تحرک نسبته المتحرک الی الحرکت است نه نسبته الحرکت الی المتحرک، بعبارت دیگر تحرک وصف متحرک است نه وصف حرکت؛ مثلاً انسان که را ه می رود نسبتش می دهیم به حرکت ومی گوییم متحرک است، خلاصه تحرک حال متحرک است (صغرا) وحرکت منسوب الی المتحرک حال متحرک نیست (کبرا) پس تحرک حرکت منسوب الی المتحرک نیست.

درست هین بیان در تحریک هم می آید به این صورت که تحریک حال محرک است(صغرا) ونسبت حرکت به محرک حال محرک نیست (کبرا) پس تحریک نسبت حرکت به محرک نیست.

اشکال : شما گفتید که تحرک نسبت متحرک است به حرکت نه نسبت حرکت به متحرک، وتحریک نسبت محرک است به حرکت نه نسبت حرکت به محرک، درحالیکه نسبت طرفینی است اگر به متحرک به حرکت نسبت دارد حرکت هم به متحرک نسبت دارد، همین طور اگر محرک به حرکت نسبت دارد حرکت هم به محرک نسبت دارد. پس فرقی نمی کند چه بیان مشهور را داشته باشیم چه بیان شما را.

جواب شیخ : درست است که نسبت دوطرف دارد، ولی نسبت متحرک به حرکت با نسبت حرکت به متحرک دو معنا است هرچند وجوداً تلازم دارد، همین طور نسبت محرک به حرکت با نسبت حرکت به محرک دومعنا است هرچند وجوداً تلازم دارد، وبحث ما درمعنای تحرک ومعنای تحریک است، نه در وجود شان.

آخرین بحث که باقی مانده این است که حرکت متقوم است به مافیه، درجای خودش این بحث مفصلا می آید دراین جا فقط معنای « مافیه » بیان می شود، مافیه به دومعنا به کار می رد، یک بمعنای متحرک، چنانچه درصدر بحث امروز مافیه بهمین معنا است ودیگری مقوله ای که درآن حرکت رخ می دهد، که اصطلاحاً به آن مسافت حرکت گفته می شود، مسافت عبارت از چیزی که متحرک آنرا ترک می وچیزی دیگری را طلب می کند، فاصله بین این دوشخص متروک ومطلوب « مافیه » حرکت است آنچه را که متحرک ترک می کند مقوله است وآنچه را که طلب می نماید هم مقوله است درجه دیگری ازهمان مقوله پس « مافیه » حرکت مقوله ای است که درآن حرکت واقع می شود.

خلاصه : دراین فصل چهار مطلب بیان شد : ۱. تعریف حرکت؛ ۲. تقسیم حرکت به توسطیه وقطعیه؛ ۳. تقوّم حرکت به شش چیز؛ ۴. اینکه حرکت، تحرک وتحریک یک ذات اند یا سه ذات مستقل.

متن : ثم من المشهور أن الحرکه و التحرک و التحریک ذات واحده، فإذا أخذت باعتبار نفسها فحسب کانت حرکه، و إن أخذت بالقیاس إلی ما فیه (یعنی متحرک) سمیت تحرکا، و إن أخذت بالقیاس إلی ما عنه (یعنی محرک) سمیت تحریکا.

و یجب أن نحقق هذا الموضع و نتأمله تأملا أدق (ابن سینا نظرمشهور را قبول ندارد، پس ادق صفت تأمل است نه قول یعنی ادق است از تأمل مشهور) من المشهور فنقول: إن الأمر بخلاف هذه الصوره و ذلک لأن التحرک حال للمتحرک (صغرا)، و کون الحرکه منسوبه إلی المتحرک بأنها فیه حال للحرکه لا للمتحرک (کبرا)، (نتیجه این قیاس شکل دوم این می شود که تحرک حرکت منسوب الی المتحرک نیست) فإن نسبه، الحرکه إلی لماده فی المعنی غیر نسبه الماده إلی الحرکه و إن تلازما فی الوجود. و کذلک التحریک حال للمحرک لا للحرکه (صغرا)، و نسبه الحرکه إلی المحرک حال للحرکه لا للمحرک (کبرا) . (نتیجه این قیاس شکل ثانی این می شود که تحریک نسبت الحرکه الی المحرک نیست) فإذا کان کذلک، کان التحرک نسبه الماده (متحرک که درآن حرکت واقع می شود، چنانچه ماده چیزی را قبول می کند) إلی الحرکه لا الحرکه منسوبه إلی الماده، و لم یکن التحرک هو الحرکه بالموضوع (ذات که موضوع هردوبشود یکی نیست)، و کذلک لم یکن التحریک هو الحرکه فی الموضوع (تحریک وحرکت هم موضوع شان یکی نیست، وچون عراض باموضوع شان سنجیده می شود وقت که موضوع دوتا باشد دو ذات است) . و لا تناقش فی أن یکون کون الحرکه منسوبه إلی الماده معنی معقولا و کذلک («کون الحرکه منسوبه » این عبارت درتقدیراست) إلی المحرک لکن هذین المعنیین لا یدل علیهما بهذین الاسمین (تحرک وتحریک). و أما تعلق الحرکه بما فیه الحرکه من المقولات فلیس یعنی بالموضوع لها (یعنی از « مافیه » موضوع حرکت که متحرک است اراده نشده) ، بل الأمر الذی هو المقصود حصوله فی الحرکه (یعنی مقوله ای که حصولش مقصود است اراده شده، نه متحرک ونه غایت حرکت ، باتوجه به عبارت بعد). فإن المتحرک عند ما یتحرک موصوف بالتوسط بین أمرین ، أمر متروک (مبداء) و أمر مقصود (منتها)، إما أین، و إما کیف ، أو غیر ذلک إذ کانت الحرکه تغیر الشیء لا دفعه. فإذن یکون متوسط بین حدین و لهما مقوله إما أین و إما کیف و إما غیر ذلک، فیقال إن الحرکه فی تلک المقوله (نه متحرک). و قد تزداد لهذا بیانا، بعد أن نعرف نسبه الحرکه إلی المقولات (یعنی بحث کردیم که حرکت از کدام مقوله است؛ چون بحث است که حرکت از مقوله است یاخیر)

ص: ۲۵۳

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – چهارشنبه ۸ آذر ماه ۹۱/۰۹/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

دراین فصل بحث می شود که حرکت با مقولات چه نسبتی دارد، آیا مصداق مقوله ای خاص است یا به اشتراک لفظی برمقولات متعدد حمل می شود وبا هرمقوله ای که مرتبط شد از سنخ همان مقوله است ویا اینکه جنس است برای مقولات؟

نوعاً به تسامح عبارت « نسبه الحرکه الی المقولات » را این طور معنا می کنیم که حرکت مصداق کدام مقوله است، درحالیکه باید همان معنای عام را که بیان شد داشته باشیم؛ چرا که نسبت ورابطه حرکت با مقولات به سه صورت متصور است، ابن سینا هم هرسه صورت را طرح می کند و درآخر همین معنا را می پذیرد که حرکت از کدام مقوله است.

اقول دررابطه ای حرکت با مقولات :

۱. حرکت از مقوله ای ان ینفعل است؛ یعنی حرکت یک نوع انفعال است، انفعال که تدریجی باشد، که همان ان ینفعل است؛ چرا که حرکت تدریجی است وچیزی که حرکت را قبول می کند به تدریج منفعل می شود. پس حرکت از مقوله ان ینفعل است (شیخ درآخر همین قول را می پذیرد)

۲. حرکت شان وحالت ثابت ندارد، باید ببنیم که درچه مقوله ای اجرا می شود، اگر درمقوله ای کیف اجرا شد از مقوله ای کیف است، اگر درمقوله ای کم اجرا شد از مقوله ای کم است و ... پس حرکت به اشتراک لفظی برمقولات صادق است.

۳. حرکت تشکیکی است مثل وجود با این تفاوت که اولاً وجود برهمه ای مقولات صدق می کند ولی حرکت بر چهار یا پنج مقوله صادق است وثانیاً وجود بر هرمقوله ای که صدق می کند برتمام اصناف آن صدق می کند ولی حرکت برهمه ای اصناف مقولات دارای حرکت صادق نیست، بلکه برخی از اصناف آن مقوله دارای حرکت است؛ مثلاً همه ای اصناف کیف دارای حرکت نیست، کیف سیال حرکت است ویا سیلان درکیف حرکت است.

ص: ۲۵۴

دلایلی داریم که وجود مشترک معنوی است بین همه ای اقسام وجودات، همین دلایل را می توانیم بر اشتراک معنوی حرکت هم اقامه نماییم، هرچند شیخ متذکر این مطلب نشده است. پس حرکت مشترک معنوی است یعنی اصل حرکت که تغییر تدریجی است درهمه ای اصناف حرکت است، درست است که دربرخی موارد این تغییر تدریجی درکیف است ودربرخی موارد درکم ویا ... ولی این موجب نمی شود که حرکت مشترک لفظی باشد ومعنای حرکت در موارد مختلف فرق نماید.

متن : إنه قد اختلف فی نسبه الحرکه إلی المقولات، فقال بعضهم : إن الحرکه هی مقوله أن ینفعل (یعنی شی قابل که حرکت را می پذیرد تدریجاً آنرا می پذیرد؛ مثلاً اوّل کیفی را می پذیرد وثانیاً این پذیرش به تدریج است. پس از مقوله ای ان ینفعل است)، و قال بعضهم: إن لفظه الحرکه تقع علی الأصناف التی (صفت اصناف) تحتها(حرکت اصناف دارد؛ جرکت درکیف، حرکت درکم و...) بالاشتراک البحت (یعنی هیچ جامعی ندارد پس به اشتراک لفظی است): و قال بعضهم: بل

لفظه الحركه لفظه مشككه مثل لفظه الوجود (نسخه ای پاورقی که ولعرض دارد صحیح است) ، تتناول (از این جا تفسیر تشکیک است؛ چرا که صدق سه صورت دارد؛ به تباین صدق کند یا به تواطو ویا به تشکیک، واگر صدق به اشتراک لفظی وبه تباین نباشد به تواطو هم نباشد به تشکیک است، توجه داریم که صدق را مطرح نمودم؛ چرا که مشاء تشکیک را به صدق مفهوم برمصادیق به تشکیک معنا می دانند، برخلاف اشراق وصدرا که تشکیک درمصادیق را هم مطرح می کنند.) أشیاء کثیره لا ـ بتواطؤ و لا ـ باشتراک بحت (اشتراک لفظی)، بل بالتشکیک لکن الأصناف المدخله تحت لفظه الوجود و العرض دخولا أولیا (بدون واسطه) هی المقولات و أما الأصناف الداخله تحت لفظه الحرکه فهی أنواع (به تعبیر تسامحی) أو أصناف (به تعبیر دقیق) من المقولات. فالأین منه قار و منه سیال هو الحرکه فی المکان، و لکیف منه قار (مثل رنگ روی دیوار) و منه سیال (مثل رنگ سیب) هو الحرکه فی الکیف أی الاستحاله، و الکم منه قار و منه سیال و هو الحرکه فی الکم أی النمو (نمو اصطلاحاً بمعنای رشد درسه جهت است که با چاقی فرق دارد که ممکن است دریک جهت باشد، ولی این جا معنای عام نمو اراده شده که اعم از نمو اصطلاحی وچاقی است) و الذبول. و ربما تمادی بعضهم فی مذهبه حتی قال و الجوهر منه قار و منه سیال هوالحرکه فی الجوهر أی الکون و الفساد، و قال إن الکم السیال نوع من أنواع الکم المتصل لإمکان وجود الحد المشترک فیه، إلا أنه یفارقه بأنه لا وضع له و للمتصل وضع و استقرار. قال و التسود و السواد من جنس واحد، إلا أن السواد قار و التسود غیر قار

ص: ۲۵۵

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – شنبه ۱۱ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث دراین داشتیم که حرکت چه نسبتی با مقولات دارد خودش مقوله ای خاصی است ویا از مصادیق یکی ازمقولات است، دراین باره سه قول وجود داردد؛ گروهی می گویند که حرکت از مقوله ای ان ینفعل است، برخی معتقد است که حرکت به اشتراک لفظی بر مقولات اطلاق می شود ودرهرمقوله ای از سنخ همان مقوله است وقول سوم می گوید حرکت به تشکیک به اصناف از مقولات چهارگاه ویا پنجگانه صادق است، نه برتمام مقولات چهارگانه یا پنجگانه؛ چرا که مقولات یا سیال است ویا ثابت وسیال از مقولات چهارگانه ویا پنجگانه حرکت است. ظاهر این بیان این است که مثلاً این سیال، کم سیّال، کیف سیّال، وضع سیّال وجوهرسیّال حرکت است، ولی حق این است که سیلان دراین، سیلان درکم و... حرکت است.

از همین گروه سوم بعض شان تفصیل قائل شده به این نحو که اگر حرکت به علت حرکت یعنی به محرک نسبت داده شود از مقوله ای ان یفعل است واگر به معلول وقابل حرکت یعنی به متحرک نسبت داده شود از مقوله ای ان ینفعل است.

اگر بخواهیم بین کلام وبین کلام قبلی این گروه جمع نماییم باید حرکت یا بماهی ملاحظه می شود دراین صورت از مقوله ای کم، کیف، این، وضع ویا جوهر است، ویا منسوباً الی العله الحرکت که دراین صورت ازمقوله ای ان یفعل است ویا منسوباً الی المعلول الحرکت وقابل حرکت که دراین صورت از مقوله ای ان ینفعل است.

برخی از همین گروه سوّم این تفصیل را فقط درکیف لحاظ نموده، که حرکت درکیف اگر بماهی ملاحظه ملاحظه شود از مقوله ای کیف است، وچنانچه به علت حرکت ومحرک نسبت داده شود از مقوله ای ان یفعل است واگر به معول وقابل حرکت ومتحرک نسبت داده شود از مقوله ای ان ینفعل است.

ص: ۲۵۶

با توجه به آنچه بیان شد می توانیم بگوییم قائلین به تشکیک به چند دسته تقسیم می شود، یک دسته آنهای که تفصیل قائل نیستند ومی گویند حرکت صنف از مقوله ای چهارگانه یا پنجگانه است و این سیّال، کم سیّال، کیف سیّال و... حرکت است، ودسته ای دیگر آنهای که تفصیل می دهند ومی گویند اگر حرکت دراین، حرکت درکم و... بماهی ملاحظه شود از مقوله ای این، کم و... است وچنانچه به منسوباً الی العله الحرکت ملاحظه شود از مقوله ای ان یفعل است واگر منسوباً الی المعلول وقابل حرکت ملاحظه شود از مقوله ای ان ینفعل است.

قائلین به تشکیک اختلاف نموده اند که آیا اختلاف سواد به وتسوّ به فصل است یا به عوارض، برخی شان معتقد اند که اختلاف سواد وتسوّد به فصل است وهرکدام نوعی خاص اند گروهی دیگر شان می گویند اختلاف سواد وتسوّد به امور عرضی وهرکدام صنف برای یک نوع اند (۱) . (شیخ اختلاف بین سواد وتسوّد را به جنس می داند، سواد از مقوله ای کیف است وتسوّد از مقوله ای ان ینفعل)

متن : و بالجمله فإن السیال فی کل جنس (چهار یا پنج مقوله) هو الحرکه. فقال بعض هؤلاء لکنها إذا نسیت إلی لعله التی هی (حرکت) فیهـا (علت یعنی به علت قابلی ومتحرک نسبت داده شود) کانت مقوله أن ینفعل أو إلی العله التی هی (حرکت) عنها(علت یعنی به علت فاعلی ومحرک نسبت داده شود) صارت مقوله أن یفعل. و قوم خصوا هـذا لاعتبار بالکیف السـیال و أخرجوا (اسـتخراج نموده وتفصـیل مذکور را فقط در کیف سـیّال بیان نموده، درسه یا چهار مقوله ای دیگر چنین تفصـیلی را نیاورده، بلکه گفته کم سـیال، کیف سـیال و... حرکت است) منها مقولتی یفعل و ینفعل . و اختلف أصـحاب هـذا المـذهب (قائلین به تشـکیک که می گوینـد سـیّال از چهار یا پنـج مقوله حرکت است لـذا شـیخ تفسـیر نموده به قول سـیّال) أعنی القول بالسـیال (برخی محشّین اضافه نموده اند « وان المقوله جنس الحرکه)، فمنهم من جعل لافتراق الذی بین السواد (که قار است) و التسود (که سـیّال است) افتراقا فصلیا منوعا (که دراین صورت سواد وتسوّد هرکدام نوع خاصی خواهد بود)، و منهم من جعله افترقا بمعنی غیر فصلی (طبق این قول سواد وتسود دوصنف از یک نوع خواهد بود).

ص: ۲۵۷

۱- (۱) . مشاء وحکمت متعالیه اختلاف دارند دراینکه آیا وجودات تباین به تمام ذات دارند ویا اختلاف شان تشـکیکی است، مشاء معتقـد انـد اشـیاء تیاین به تمام ذات دارنـد ولی حکمت متعالیه اخیلاف وجودات را به تشـکیک می دانـد. این مساله می تواند ما را کمک نماید درفهم اختلاف که درباره ای سواد وتسوّد وجود دارد.

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – یکشنبه ۱۲ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث درباره حرکت و نسبت آن به مقولات داشتیم، که سه قول درمسأله وجود دارد، یکی اینکه حرکت از مقوله ای ان ینفعل است، دیگر اینکه حرکت به اشتراک لفظی برمقولات اطلاق می شود وسوّم آنکه حرکت امر تشکیکی است وبرمصادیقش به تشکیک صدق می کند، این گروه به دسته های تقسیم شد که بیان گردید، همین گروه درباره ای سواد وتسود اختلاف نموده اند؛ برخی شان معتقد اند که اختلاف سود وتسود به فصل است وهریک از سواد وتسود نوع مستقل اند، دسته ای دیگرشان می گویند اختلاف سواد وتسود به امر عرضی است وسواد وتسود دوصنف ویا دوشخص از یک نوع اند، این اختلاف اختصاص به سواد وتسود ندار درباره ای کم ثابت وسیال، این ثابت وسیال، وضع ثابت وسیال هم می آید، که اختلاف این امور به فصل است ویا امر عرضی

دلیل قول دوّم : اگر خطی داشته باشیم وبرآن خط بیافزایم، خط با اضافه وزیاد شده اخط بودن خارج نمی شود، بلکه فقط تفاوت به کوتاهی وبلندی پیدا می کند، مانحن فیه هم از همین قبیل است؛ تسود سواد شدید است، زیاد شدن سواد است ودرخط دیدیم که با اضافه وزیاد شدن وحرکت از کم به زیاد تفاوت ماهوی وفصلی درست نمی شود.

جواب : همیشه این طور نیست که زیاده اختلاف نوعی درست نکند، بلکه گاهی زیاده اختلاف نوعی می سازد، مثل عدد که زیاده ای درآن نوع درست می کند (۱) . پس باتشبیه به یک مورد نمی توانیم قاعده کلی بدست بیاوریم، بلکه اصلاً تشبیه نمی تواند قاعده ساز باشد ولو موارد آن متعدد باشد.

ص: ۲۵۸

۱- (۱) . البته این طبق آن مبنای است که هریک از اعداد را نوع خاصی می داند.

دلیل قول اوّل : گفته شد که سواد یعنی سواد ثابت و تسود یعنی سواد سیال، وسیلان برای تسود خارج از ذاتش نیست، بلکه قوام تسوّد به سیلان است وتفاوت سواد وتسوّد هم به همین امر ذاتی است، وامر ذاتی فصل است پس سواد وتسوّد اختلاف به فصل دارد، که نوع ساز است.

جواب : بیاض نسبت به ابیض ذاتی است، به این معنا داخل درهویت _ وجود شخصی _ آن است، ولی درعین حال نمی توانیم بگوییم که فصل ابیض است. پس هرچیزی که خارج از هویت چیز دیگر نشد نمی توانیم بگوییم که فصل است. سیلان هم هرچند خارج از هویت تسود نیست ولی نمی توانیم بگوییم فصل تسود است.

دراین جواب ابن سینا کلیت این امر را ردّ می کند که هرچیزی که خارج از هویت نباشد دلیل فصل بودن آن نیست، می تواند فصل باشد مثل ناطق برای انسان ومی تواند هم غیرفصل باشد مثل بیاض نسبت به ابیض یعنی جسم سفید، که هرچند بیاض خارج از هویت جسم است ولی خارج از هویت جسم سفید یعنی ابیض نیست ولی درعین حال فصل ابیض هم نیست.

فرق وجود بالـذات ووجود بـالعرض : وجود بالـذات آنچه که واقعـاً وجود دارد مثـل وجود دیوار ووجود بیـاض که خود دیوار وخود بیـاض درخارج وجود دارد، ووجود بالعرض یعنی آنچه که خودش درخارج نیست؛ مثل ابیضـیت که از نسـبت بیاض به دیوار انتزاع می شود (۱) .

ص: ۲۵۹

۱- (۲) . با تسامح می شود این حرف را پذیرفت، امّا درفلسفه ای صدرا وجود بالذات وبالعرض معنای دقیق تری پیدا می کند؛ وجود بالـذات یعنی آنکه وجودش حیثیت تقییـدیه نمی خواهـد مثل وجود، وجود بالعرض آن است که وجودش حیث تقییدیه می خواهد مثل ماهیات.

بـا توجه به آنچه که بیـان شـد شـیخ هم قول اوّل را ردّ نمود هم قول دوّم را ولی این بمعنای ارتفاع نقضـین نیست؛ چرا که اوّلاً قول سوم هم درمسـأله است که اختلاـف سواد وتسود به جنس باشـد، نه فصـل ونه به امر عرضـی؛ وثانیـاً برفرض قول سوّم هم نباشد باز هم ارتفاع نقیضین لازم نمی آید چرا که ممکن است ردّ دوقول با توجه دلیل هریک باشد؛ یعنی باتوجه به این دلایل این اقوال باطل است، نه اینکه خود اقوال درواقع باطل باشد، البته درمانحن خود اقوال صرف نظر از دلایل شان هم باطل است؛ وثالثـاً، می شود بگوییم که ردّ هریـک از اقوال صـرف نظر از دیگری است، نه اینکه هردوقول را درنظرگرفته باشـد وردّ نموده باشد تا ارتفاع نقیضین شود.

متن : إذ کان (دلیل قول دوّم) هو (معنای غیرفصـلی؛ یعنی سـیلان) کزیاده تعرض علی خط فیسـیر (یصیر ن خ) خطا أکبر و لاـ یخرج به (زایـد) من نوعه. و قـال الأـولون: بل التسود بما هو تسود هو سواد سـیال، و لیس («هـذا له » ن خ، وصـحیح) أمر خارجـا عن هـویته بمـا هـو تسود (از آنجهت که سواد است خـارج است، امّـا از آنجهت که تسود است خـارج نیست)، فهو (تسود) إذن (حالاـ که سـیلان در ذاتش است) تمـایز السواد الثـابت بفصل. و یمکن أن یبین بطلان الحجتین جمیعا. أما الأولی فتنتقض بالعدد (چرا که عدد با اضافه نوع دیگری می شود)، و أما الثانیه فبالبیاض و کونه أمرا غیر خارج عن هویه الأبیض بما هو أبیض من غیر أن یکون فصلا.

ص: ۲۶۰

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – دوشنبه ۱۳ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

وههنا مذهب ثالث :

درباب رابطه ای حرکت با مقولات سه قول بیان شد، یکی اینکه حرکت از مقوله ای ان ینفعل است، دیگر اینکه حرکت مشترک لفظی است، وبرهرمقوله ای که اطلاق شود از سنخ همان مقوله است، وسوّم آنکه حرکت به تشکیک برچهار یا پنج مقوله صادق است، امّا ابن سینا گویا قول دوّم را نادیده می گیرد، اصلاً درموردش بحث نمی کند، وبا ههنا مذهب ثالث به بیان قول سوّم می پردازد. پس این عبارت بیان قول سوّم دراصل مسأله است، احتمال هم دارد که بگوییم این عبارت اشاره به قول سوّم درباب تشکیک دارد، اگر به بحث های که می آید نگاه نماییم می بینیم که احتمال اوّل قوی تراست.

قول دوم (۱) که حرکت را تشکیکی می داند می گوید، چهار یا پنج مقوله هرکدام دوقسم دارد ثابت وسیّال دارد، وقسم سیّال آن حرکت؛ یعنی کم سیّال حرکت است، کیف سیّال حرکت است، این سیّال حرکت است وضع سیّال حرکت است، جوهرسیّال حرکت است. پس هریک از مقولات مذکور دونوع دارد، ثابت وسیّال، وسّال آن حرکت است. با این بیان حرکت نوع از مقولات چهار یا پنجگانه است واین مقولات برای حرکت جنس اند، نه اینکه حرکت جنس باشد برای این مقولات.

قول سوّم، که تشکیک درحرکت را قبول دارد، می گوید موضوع حرکت فقط جوهر می تواند باشد، وباقی موارد همه برگشت به حرکت درجوهر می کند، استحاله حرکت درکیف است امّا نوع از کیف نیست، انتقال حرکت در این است امّا نوع از این نیست و... ؛ چرا که اگر حرکت بخواهد مثلاً نوع از کیف باشد باید کیف جنس حرکت باشد وبرای اینکه حرکت حقیقتاً به کیف نبست داده شود باید کیف موضوع حرکت باشد، درحالیکه هیچ کدام نیست، نه کیف جنس حرکت است ونه موضوع آن پس حرکت نوع از کیف نیست وحقیقتاً هم به آن نسبت داده نمی شود، به همین بیان حرکت نوع از کم، نوع از این ونوع از وضع هم نیست وبه این امور هم حقیقتاً نسبت داده نمی شود. (تفاوت قول دوم با قول سوّم، که هر دوتشکیک درحرکت را قبول دارد، در همین نکته است که قول دوّم حرکت درکیف را نوع کیف می داند، حرکت درکم را نوع کم می داند و... امّا قول سوم قبول ندارد که حرکت درکیف نوع کیف باشد وحرکت درکم نوع کم باشد.)

ص: ۲۶۱

۱- (۱) . اینکه قول دوم این گونه توضیح داده می شود بخاطر این است که استاد، احتمال اوّل را درتوجیه ههنا ترجیح می دهد، والّا باید طوری دیگر بیان می شد.

نکته : اگر به ظاهر عبارت ابن سینا توجه نماییم چنین بنظر می رسد که اگر چیزی موضوع حرکت باشد، جنس برای حرکت خواهد بود ولذا جوهر باید جنس باید برای حرکت باشد وحرکت نوع از جوهر باشد، درحالیکه نوع بودن برای جوهر قابل قبول نیست . پس باید بنحوی که در تبیین شد عبارت را معنا نماییم و بگوییم ملاک نوع بودن حرکت برای چیزی این است که آن چیز جنس باشد برای حرکت، امّا اگر چیزی موضوع حرکت بود بمعنای این است که حرکت حقیقتاً به آن نسبت داده

می شود، بهمین جهت می توانیم بگوییم که حرکت نوع از جوهر، نوع از کیف، نوع از کم، نوع از وضوع ونوع از أین نیست؛ چرا که جوهر، کیف، کم، وضع وأین جنس برای حرکت نیستند، ودیگر اینکه حرکت را واقعاً می توانیم به جوهر نسبت دهیم به این لحاظ که جوهر موضوع حرکت است.

اینکه جوهر، کیف، کم، این ووضع جنس حرکت نیستند، دلیلش همان است که بیان گردید، به این نحو که اگر جوهر، کیف، کم، این ووضع جنس برای حرکت باشد وحرکت نوع از جوهر، کیف، کم، این ووضع باشد، باید سیّالیت فصل باشد درحالیکه بیان گردید که سیّالیت فصل نیست، امّا اینکه کیف، کم، این ووضع موضوع حرکت نیست و جوهر موضوع حرکت است، به این دلیل که موضوع عرض نمی تواند عرض باشد بلکه باید جوهر باشد .

توضح مطلب : دومطلب مسلم است؛ یکی اینکه عرض می تواند عارض بر عرض شود جای شک واختلاف نیست؛ وجود کیف مختص به کم گویای این مطلب است مثلاً ـ انحا عارض برخط می شود و...، ودیگر آنکه عرض می تواند عارض برجوهر شود اختلافی درش نیست، آنچه که جای بحث دارد واختلافی است این مطلب است که عرض بتواند موضوع عرض شود، ابن سینا معتقد است که عرض نمی تواند موضوع عرض دیگر باشد، موضوع عرض باید جوهر باشد؛ مثلاً انحا که برخط عارض می شود، خط موضوع انحا نیست، جسم موضوع انحا است . باتوجه به این مبنا کیف، کم، این ووضع نمی تواند موضوع حرکت باشد . پس حرکت درکیف داریم، حرکت درکم واقع می شود و... امّا حرکت درکیف نوع از کیف نیست، حرکت درکم نوع از کم نیست، حرکت در این نوع از این نیست وحرکت در وضع نوع از وضع نمی باشد.

ص: ۲۶۲

به بیـان دیگر پنـج تـا حرکت داریم که اگر موضوع حرکت را لحـاظ نمـاییم همه حرکت درجوهر است، ولی اگر مسـافت ویا مبداء ومنتهای حرکت را لحاظ نماییم، حرکت یا درکیف است، یا درکم است، یا دراین است، یا در وضع ویا درجوهر.

از بیـان که در ردّ قول دوّم داشـتیم بـدست می آیـد که بین قول دوّم وسوم دوتـا فرق وجود دارد، که البته اوّلی مبتنی بر دوّمی است؛ یکی اینکه قول دوّم حرکت درکیف را نوع کیف می دانـد، حرکت درکم را نوع کم می داند و... امّا قول سوّم حرکت درکیف را نوع کیف نمی داند، حرکت درکم را نوع کم نمی داند، و دیگر آنکه قول دوّم موضوع حرکت کیفی را کیف می داند ، موضوع حرکت کمی را کم می داند و... ولی قول سوّم موضوع حرکت را درهمه ای موارد جوهر می داند.

متن : وهاهنا (دراصل مسأله یا درتشکیک) مذهب ثالث و هو مذهب من یقول إن لفظه الحرکه و إن کانت مشککه کما قیل، فإن (فا بعد از ان وصـلیه بمعنای لکن می باشد) الأصـناف الواقعه تحتها لیست أنواعا من المقولات علی السبیل المذکوره ، فلا التسود نوع من الکیف، و لا النقله نوع من الأین. فإن وقوع الحرکه فی الکیف لیس علی أن الکیف جنس لها و لا أیضا موضوع لها، فإن جمیع الحرکات إنما هی فی الجواهر من حیث هی فی موضوع لا غیر (تاکید مفاد انما) و لا تمایز بینها فی هذا المعنی (یعنی اگر موضوع حرکت را درنظر بگیریم حرکت فقط درجوهر است). و لکن (یعنی اگر مسافت ویا مبـدا ومنتهای حرکت را درنظر بگیریم حرکت یا درجوهر است ویا درکم و...) إذا تبـدلت جوهریته سـمی ذلک التبـدل، ما دام فی السـلوک (وقت که متحرک درحرکت است حرکت درجوهر است، امّـا وقت که حرکت پایـان پـذیرد کون وفساد است) حرکه فی الجوهر، و إن کـان فی الأـین، سـمی حرکه فی الأین. و بالجمله إن کان ما عنه (مبـداء حرکت) و ما إلیه (منتهای حرکت) کیفا فالحرکه فی الکیف. و إن کان کما فالحرکه فی الکم و یقال الحرکه علی هـذه (قبلًا اشاره شد که مشاء تشـکیک را به صدق مفهوم بر مصـادیق به تشـکیک می تشـکیک در مصـادیق را قبول نـدارد، مصادیق متباین است، حرکت درجوهر با حرکت درکیف و... متباین است، ولی صدق حرکت به حرکت درجوهر مثلا اولی است از صدق آن برکیف مثلًا) لا بالتواطؤ

ص: ۲۶۳

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – سه شنبه ۱۴ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث درنسبت حرکت به مقولات داشتیم، سه قول بیان شد؛ یکی اینکه حرکت از مقوله ای ان یفعل باشد، دیگر آنکه حرکت تشکیکی باشد ونوع از مقولات چهار یا پنجگانه وسوّم اینکه حرکت تشکیکی است و موضوع آن فقط جوهر است.

دودلیل تشکیکی بودن حرکت _ که مدعای قول دوّم سوّم هردو است _ :

دلیل اوّل : حرکت را که تعریف می به کمال خاص تعریف می کنیم، وکمال خاص تشکیکی است؛ مثل ووجود ووحدت. پس معرِّف تشکیکی است ولذا معرَّف که حرکت است هم باید تشکیکی باشد .

دلیل دوّم : روشن است که مقولات جنس عالی است، واگر حرکت جنس باشد برای مقولات، مقولات جنس عالی نخواهد بود، درحالیکه جنس عالی بودن این مقولات محرز است . پس حرکت جنس وذاتی نیست، که به تواطی صدق کند، عرض هم درصورت به تواطی صدق می کند که براموری غیرمتباین به تمام ذات عارض شود ومقولات متباین به تمام ذات اند پس نمی تواند بر آنها به تواطی صدق نماید و قبلاً گفته شد که صدقش به اشتراک لفظی هم نیست . بنا براین باید به تشکیک صدق کند.

دردلیل دوم دوجمله به هم عطف شده؛ جمله ای « واذا لم تکن ... » معطوف علیه و جمله ای « ولانسبه الکمال ... » معطوف است، می توانیم این دوجمله را دوجور تفسیرنماییم : ۱. عطف مرادف بر مرادف باشد؛ چرا که جمله ای اوّل می گوید مقولات چون جنس عالی اند جنس پذیر نیستند، وجمله ای دوّم می گوید کمال اول جنس نیست؛ چرا که مقولا جنس پذیر نیستند، توجه د اریم که مفاد هردوجمله یکی است، با این بیان عطف مرادف بر مرادف عطف شده، ۲. مفاد جمله ای اوّل خاص است واشاره دارد به آنچه قبل از ههنا مذهب ثالث بیان شد، درقول دوّم گفته شد که حرکت نوع از کیف است، نوع از کم است و... پس حرکت نمی تواند جنس باشد برای این مقولات، امّا مفاد جمله ای دوّم عام است جنس بودن حرکت را بطور مطلق ردّ می کند، ناظر به قبل از ههنا مذهب ثالث نیست.

ص: ۲۶۴

متن : (دلیل اوّل) فإن الکمال المأخوذ فی رسمها (حرکت) أخذ الجنس (مانند اخذ جنس؛ چرا که کمال حقیقت حرکت را بیان می کند) هو من الألفاظ المجانسه للوجود و الوحده. و أنت تعلم (باتوجه به اینکه مقولات جنس عالی اند) أن الکم و الکیف و الأین لیست داخلات تحت جنس واحد، و إذا (بیان تفصیلی عبارت قبل)لم تکن هذه المقولات داخله تحت جنس واحد (یعنی مقولات جنس پذیر نیستند) و(عطف برلم تکن) لا نسبه الکمال الأول إلیها (مقولات) أمرا أیضا حاصرا إیاها حصر الجنس، لم یکن (جواب اذا) سبیل إلی أن نجعل الحرکه معنی جنسیا، بل هو الرسم یتناول معنی (کمال) إنما یدل علی مثله (کمال) لفظ مشکک لا غیر.

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – چهارشنبه ۱۵ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث دربیان اقوال درباب نسبت حرکت به مقولات داشتیم، قول اوّل این بود که حرکت از مقوله ای ان ینفعل است، مذهب دوّم می گفت حرکت مشترک لفظی است وبرهرمقوله ای که حمل شود از سنخ همان مقوله است، قول سوّم حرکت را تشکیکی می دانست، که دو تقریر داشت؛ یکی اینکه مقوله جنس حرکت باشد ودیگر آنکه جوهر موضوع حرکت است وبقیه ای مقولات که حرکت درآن واقع می شود مسافت حرکت است.

مذهب ثلاثه : از میان این سه قول قول دوّم واضح البطلان است لذا به آن نمی پردازد وبلکه نادیده می گیرد، قول اوّل را خود ابن سینا می پذیرد ودو تقریر درباب تشکیک را به صورت دو قول بیان می نماید.

ص: ۲۶۵

گروهی دیگر اقوال ثلاثه را طوری دیگر بیان نموده اند، به این نحو که قائلین به تشکیک درباب سواد وتسود دوگروه شدند ومذهب سوّم درباب تشکیک در « ههنا مذهب ثالث » بیان گردید، لذا مذهب ثلاثه این سه قول درباب تشکیک است؛ قول اوّل می گوید که فرق سواد وتسود به فصل است، قول دوّم فرق سواد وتسود را به امر عرضی می داند وقول سوم که مذهب ثالث باشد معنای دیگری درتشکیک است .

خود شیخ اشاره نکرده که مرادش از مذهب ثلاثه کدام یک از این دو احتمالی است که شارحین بیان نموده اند، ولی باتوجه مطرح شده می توان احتمال اوّل را ترجیح داد. با پذیرش همین احتمال به توضیح عبارت می پردازیم .

شیخ می فرماید از میان مذاهب ثلاثه از مذهب وسطی خوشم نمی آید، وبلکه آنرا زشت می دانم؛ چرا که مدعی است که تسود کیفیت است امّا کیفیت سیال نه ثابت؛ بعبارت دیگر تسود خود سواد است که سیلان دارد ، و نمو کمیت سیّال است، خود کم است که سیّلان دارد، درحالیکه تسود تغییر درکیفیت است ونمو تغییر درکمیت است؛ بعبارت دیگر تسود سیلان سواد، اشتداد سواد است، به بیان سوّم تسود اشتداد موضوع درسواد است، نه اینکه سواد سیال باشد، ونمو ازدیاد درکم است، از دیاد موضوع درکم است، نه اینکه کم متزاید باشد.

دلیل شیخ : درسواد که اشتداد پیدا می کند دوحالت متصور است؛ یا سواد که اوّل بوده باقی است ویا از بین می رود، اگر ازبین برود وچیزی دیگری جایش بیاید، دراین صورت دیگر حرکت نداریم؛ چرا که حرکت آن است که چیز موجود باشد وتغییر نماید، چیزی که از بین رفته موصوف به صفت موجود یعنی تغییر نمی شود . پس سواد مشتد نداریم، بلکه چند تا سواد داریم که بوجود آمده وازبین رفته، کائن شده وفاسد . واگر باقی است وچیزی به آن اضافه می شود، سواد قبلی ثابت است تغییر نکرده بلکه چیزی به آن اضافه شده، لایه های به آن اضافه شده، نه اینکه آن سواد مشتد شده باشد . پس سواد باقی است ولی اشتداد ندارد . خلاصه درهردوصورت سواد مشتد نداریم ولی تسود داریم بنابراین تسود نمی تواند سواد سیّال باشد که از مقوله ای کیف است، بلکه تسود اشتداد موضوع درسواد است که ا زمقوله ان ینفعل است .

ص: ۲۶۶

متن : والمذاهب الملتفت إليها (برای خروج اشتراک لفظی که ملتفت نیست) فی هذا المطلوب (نسبه الحرکه الی المقولات) هی هـذه الثلاثه، و لیس یعجبنی المـذهب الأوسط أولا (قیـد لیس یعجبنی / قیـد المذهب الاوسط، به این بیان که مذهب ثلاثه یکی مقـوله ای ان ینفعـل است، دیگری تشـکیک بمعنـای اوّل وسومی تشـکیک بمعنـای دوّم است، تشـکیک اوّل اوسـط اولاً است، چرا که خود همین تشـکیک اوّل شـعبی داشت؛ اوّل، اوسط وآخر، اوسط که دراین شـعب است اوسط اولاً نیست) ، بل اسـتکره ما یقال (ص۹۳، س۱۲) فیه من أن التسـود کیفیه، و أن النمـو کمیه. و بـالحری أن لا ـ یکـون التسـود سوادا اشـتد، بل اشـتداد الموضوع فی سواده، و ذلک (اینکه تسود سواد اشـتدّ نیست، دلیل برمدعای خودش) لأنه لا یخلو إذا فرضنا سوادا اشد إما (الف) أن یکون ذلک السواد (سواد که مشـتد می شود) بعینه موجودا و قـد عرضت له عنـد الاشـتداد زیاده، أو (ب) لا یکون موجودا. فإن لم یکن موجودا فمحال أن یقال إن ما قد عدم و بطل هو ذا (اینک) یشـتد، فإن الموصوف بصـفه موجوده یجب أن یکون أمرا موجودا ثابت بالـذات، و إن کان السواد ثابت الذات ، فلیس بسـیال کما زعموا من أنها کیفیه سـیاله، بل هو ثابت علی الـدوام (قیـد ثابت : درطول آن زیادات که براو وارد می شود ثابت است / قید یعرض : علی الدوام یعرض) یعرض علیه زیـاده لا یثبت مبلغها (مقـدارزیادت)، بل یکون (تامه ای یتحقق) فی کل آن مبلغ آخر، فتکون هـذه الزیاده المتصـله هی الحرکه إلی السواد فاشـتداد السواد و سـیلانه، أو اشتداد الموضوع فی السواد و سیلانه فیه، هو الحرکه لا السواد المشتد (چرا که سواد موصوف به اشتداد نمی شود).

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – شنبه ۱۸ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

درنسبت حرکت به مقولات سه قول نقل شد، البته اقوال بشتر از این ها است، ولی آنچه که قابل التفات وتوجه است سه قول است، قول اوّل این بود که حرکت از مقوله ای ان ینفعل است، قول دوّم حرکت را تشکیکی می دانست ومی گفت مقولات چهار گانه یا پنجگانه جنس برای حرکت انـد وحرکت نوع از این مقولات است وقول سوّم هم حرکت را تشکیکی می داند ولی نه حرکت را جنس مقوله می داند ومقولات را جنس برای حرکت.

مذهب دوّم گفت بین سواد وتسوّد دراینکه هردوکیف انـد تفاوت نیست، فرق از این جهت است که سواد ثابت است وتسود سیال، شیخ در ردّ این قول گفت که تسوّد اگر کیف است آیا سواد قبلی بجای خود باقی است وزیاداتی بر او اضافه شده ویا سواد قبلی از بین رفته وسواد دیگری بجای ان آمده؟ درهر دوصورت تسوّد سواد نیست؛ چرا که اگر سواد قبلی ثابت است وزیادات روی آن آمده سواد تغییر نکرده، پس نمی توانیم بگوییم که همان سواد تسود پیدا نموده؛ چرا که سواد قبلی ثابت است، واگر سواد قبلی از بین رفته وسواد های دیگر جایش آمده باز هم سواد های متعدد داریم، تسود نداریم؛ چرا که آنچه از بین رفته نمی تواند صفت موجود را بپذیرد. بنابر این سواد وتسوّد از دومقوله اند، سواد از مقوله ای کیف است وتسود از مقوله ای ان ینفعل.

در اشتداد سواد ویا وقت چیزی از بیاض به سوی سواد حرکت می کند، سه صورت متصور است؛ یکی اینکه تا نصف مسیر بیاض بر آن صادق است واز نصف دیگر مسیر سواد بر آن صدق می کند، دوم اینکه یک سوم مسیر بیاض صادق باشد، یک سوّم دیگر ممتزج ویک سوّم آخر سواد وسوّم آنکه آنچه در طرف اوّل است بیاض برآن صادق باشد وآنچه درطرف آخر است سود برآن صدق نماید وآنچه که وسط دوطرف است کالممتزج باشد و انواع مختلف که فقط بلحاظ اسم با سود وبیاض شریک انـد. طبق فرض اوّل دو نوع داریم، تا نصف مسیر واقعاً بیاض صادق است واز نصف مسیر به بعد واقعاً سواد صادق است، طبق فرض دوّم باز هم دونوع داریم؛ یک سوّم اوّل واقعاً بیاض است، یک سوّم آخر واقعاً سواد است و آنچه که ممتزج است هم بلحاظ واقع ملحق می شود یا به نوع اوّل ویا به نوع دوّم، امّا طبق فرض سوّم انواع گوناگون از بیاض وسواد داریم که فقط دراسم سواد وبیاض مشترک اند. آنچه که از این سه فرض صحیح بنظر می رسد همین فرض اخیر است.

ص: ۲۶۸

از مطلب که درباب سود وتسوّد گفتیم می توانیم صحت مدعای فوق را استظهار نماییم؛ دربا تسوّد گفتیم که اگر چیزی ثابت نداریم نمی توانیم بگوییم که اشتداد پیدا نموده، واگر چیزی ثابت داریم وزیاداتی بر آن اضافه شده درحقیقت آن چیز ثابت تغییر نکرده، آنچه که دم بدم وپیوسته تغیر می کند همین زیادات است. پس درحقیقت آنچه حرکت است همین زیادات متصله است که به می توانیم بگوییم اشتداد سود یا اشتداد موضوع درسواد، نه سواد مشتد؛ چون سواد یا ازبین می رود ویا ثابت است ودر هردوصورت نمی تواند صفت اشتداد وسیلان را داشته باشد. با توجه به این مطلب می توانیم بگوییم فرض اوّل ودوّم هر دوباطل است؛ چون هردومبتنی است بر اینکه چیزی ثابت داریم، درحالیکه ما دراشتداد سواد ویا درحرکت موضوع

از بیاض به سواد چیزی ثابت نداریم، بلکه یک امر بسیط سیّال داریم که درهرلحظه ای نوع خاص ومستقل است وفقط دراسم بـا بیاض وسواد شـریک است واینکه بسـیط است ضـرر به نوع بودن وارد نمی کنـد؛ چرا که نوع ممکن است از جنس وفصـل درست شود، که تمایز انواع به فصول باشد وممکن هم است انواع با تمام ذات تمایز داشـته باشد. پس اوّلاً دوتانوع، یکی سواد ودیگری بیاض نداریم، بلکه انواع مختلف داریم که فقط دراسم سواد وبیاض شـریک اند، وثانیا ترکیب نداریم تا امتزاج داشته باشیم.

متن : ویظهر من هـذا (از اینکه گفتیم درتسود سواد قبلی از بین می رود وسود بعـدی جایش می آید ویا اینکه سواد قبل ثابت است وزیـادات بر آن اضـافه می شـود / از اینکه تسـود اشـتداد سـواد است نه سواد مشـتد) أن اشـتداد السواد یخرجه عن نوعه الأول، إذ یسـتحیل أن یشیر إلی موجود منه و زیاده علیه مضافه إلیه بل کل ما یبلغه من الحدود فکیفیه بسیطه واحده. لکن الناس یسـمون جمیع الحـدود المشـابهه لحـد واحـد سوادا، و جمیع المشابهه للبیاض أی المقاربه له بیاضا. والسواد المطلق هو واحـد (سواد که درطرف واقع شـده واشد از آن نیست، وبرخی از محشـین می گوید درتحققش تامل است)، و هو طرف خفی (برای ماخفی است هرچنـد درعالم واقع وجود دارد ولی ما پیـدا نمی کنیم)، و البیاض کذلک (یعنی بیاض مطلق واحد است وبرای مامخفی) و ما سوی ذلک کالممتزج. و الممتزج لیس أحد الطرفین، و لا یشارکه فی حقیقه المعنی، بل فی الاسم و إنما تتکون الأـنواع المختلفه فی الوسـط، لکنه یعرض لمـا یقرب من أحـد الطرفین أن ینسب إلیه، و الحس ربمـا لم یمیز بینهمـا (نـوع قبلی وبعـدی؛ یعنی ممتزج واحـدالطرفین) فظنهما نوعا واحـدا و لیس کـذلک، و تحقیق هذا فی العلوم الکلیه (یعنی الهیات بالمعنی الاعم).

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – یکشنبه ۱۹ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

گفته شد که درنسبت حرکت به مقولات سه قول داریم؛ یکی اینکه حرکت از مقوله ای ان ینفعل است، دوّم اینکه حرکت تشکیکی است، ومقولات جنس برای حرکت و سوّم آنکه حرکت تشکیکی است، ولی نه حرکت جنس مقوله است ونه مقولات جنس برای حرکت تا حرکت نوع از مقولات باشد.

شیخ از « لیس یعجبنی ...، ص۹۴) قول اوّل درتشکیک بیان را بیان نمود، واز « وأما المذهب ... » قول دوّم درتشکیک را بیان می کند ومی فرماید این قوّل هرچند اشکالی که بر اصل مبنای تشکیک وارد است را دارد، ولی محکم تر از قول اوّل درتشکیک است، درقول دوّم گفته شد که نه حرکت جنس است برای مقولات ونه مقولات جنس اند برای حرکت، حال آنهای که می گویند عدد مقولات ده تا است، باید یکی از دو امر را بپذیرد یا قبول کنند که عدد مقولات از ده تا بشتر است ویا حرکت را ملحق نمایند به مقوله ای ان ینفعل.

اینکه حرکت یکی از مقولات باشد وعدد مقولات بشتر از ده تا باشد، به این صورت متصور است که بگوییم مقولات لازم نیست جنس باشد بلکه مقوله عبارت است از عالی ترین محمول، که ممکن است به حمل جنسی حمل شود مثل مقولات ده گانه وممکن است هم به حمل جنسی حمل نشود، دراین صورت حرکت مقوله ای دیگر غیر از مقولات ده گانه خواهد بود چرا که عالی تراین محمول است که حمل جنسی حمل نمی شود ووجود هم نیست. پس باید مقوله ای دیگر باشد.

ص: ۲۷۰

اگر آنهای که معتقد اند مقولات ده تا است به عقیده شان پافشاری نمایند ومقوله ای دیگر را نپذیرند، باید حرکت را ملحق نمایند به مقوله ای ان ینفعل، دراین صورت این اشکال مطرح خواهد شد که مقوله ای ان ینفعل به تواطو بر مصادیقش صدق می کند لی وحرکت طبق منبای تشکیک حمل تشکیکی دارد. پس چگونه حرکت می تواند محلق به مقوله ای ان ینفعل باشد؟

از این اشکال می تواند دوجواب داد :

جواب اوّل : اشکال ندارد که خود همین قائل به ده تا بودن مقوله دربعضی از مقولات تشکیک را پذیرفته اند؛ مثلا درجده که یکی از مقولات است تشکیکی است؛ چرا که جده عبارت است از « کون الشی محاطاً بما ینتقل بانتقاله » یعنی جده آن است که شی محاط باشد به چیزی که آن چیز با انتقال شی منتقل شود، مثل اینکه ماهم محاطیم به پوست بدن مان وهم به لباس که پوشیدیم وپوست بدن ولباس با انتقال ما منتقل می شود. و می بینیم که محاط بودن بدن ما به پوست بدن شدید تر است از محاط بودن بدن ما به لباس که پوشیدیم، وصدق جده برپوست بدن ما اولی از صدق آن برلباس.

متن : وأما المذهب الآخر (مذهب دیگر درتشکیک یعنی قول دوم تشکیک که از همانمذهب ثالث شروع شد) فهو أحصف (

محکم تر است) من المـذهب الأول (مـذهب اول تشـکیک) ، و لا یلزمه إلا أمر مشترک یلزم المـذهبین (ایراد واشـکال نمی شود برآن مگر همان اشـکال که برمبنای تشـکیک وارد است)، و مبناه (این مـذهب آخر) علی أن الواضـعین لعـدد المقولات هـذا العـدد یلزمهم أحـد أمرین: إما أنهم یجوزوا (اجازه دهـد) أن تکون الحرکه جنسا من الأجناس العالیه و إما أن یزیـدوا فی عدد المقولات زیاده ضروریه (حتمی) إذ کانت (دلیل زیادت حتمی) أصناف الحرکه لا تدخل فی جنس منها و لا فی مقوله أن ینفعـل ، و هی (مقولاـت) معـان کلیه مقـوله علی کـثیرین قـول الأجنـاس، فـإن تشـددوا فی عشـریه المقولاـت، فواجب أن یسـامحوا و یجعلوا مقوله أن ینفعـل هی الحرکه، و أن لاـ یطلبوا فی مقوله أن ینفعـل من (بیان مای ما أراهم) صـریح التواطؤ ما أراهم یتعصـبون فیه (طلب نکنـد ... یعنی دبنـال تواطو درمقوله ای ان ینفعـل نباشـد) و لاـ یحفظونه، فـإنهم قـد فعلوا فی مقوله الجده بین (من صحیح است) المسامحه ما یحملهم علی أکثر من ذلک فی الحرکه.

ص: ۲۷۱

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – سه شنبه ۲۱ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

درمذهب دوم تشکیک بحث داشتیم گفته شده آنهای که عدد مقولات را ده تا می داند بنابرتشکیکی بودن حرکت یا باید قبول نمایند که مقولات بشتر از ده تا است وبه عقیده ای شان پافشاری نداشته باشند ویا حرکت را ملحق نمایند به مقوله ای ان ینفعل، دراین صورت این اشکال پیش می آید که مقوله ای ان ینفعل به تواطی بر مصادیقش صادق است چگون حرکت که تشکیکی است ملحق باشد به مقوله ای ان ینفعل، از این اشکال دوجواب داده شده که جواب اولش بیان شد، حال به جواب دوم می پردازیم.

جواب دوّم : درجواب قبل با فرض تشکیکی بودن حرکت وجود تشکیک دربرخی مقولات بیان گردید دراین جواب تشکیکی بودن حرکت نفی می شود، به این بیان که حرکت عبارت است از کمال خاص که باکمال مطلق تفاوت دارد، کمال مطلق هرچند براصل مقولات صدق تشکیکی دارد ولی حرکت که کمال خاص ــ کمال اوّل لما بالقوه من حیث هو بالقوه ــ است صدقش بر اصناف حرکت صدق به تواطی است.

توضیح مطلب اینکه وقت می گوییم کمال، یک بار کمال مطلق مراد است، که شامل فعلیت و... می شود دراین صورت کمال برمقوله جوهر ومقوله ای عرض به تشکیک صدق می کند، صدق کمال برجوهر اولی است از صدق آن برعرض، چرا که فعلیت عرض بستگی دارد به فعلیت جوهر، به تعبیر دیگر جوهر کمال مستقل است وعرض کمال وابسته لذا کمال اوّلاً وبدون واسطه برجوهر صدق می کند وثانیاً وبالتبع بر عرض . وبار دیگر مراد از کمال کمال خاص است که تعریف حرکت است دراین صورت کمال خاص بر صناف حرکت به تشکیک صدق نمی کند بلکه به تواطی صدق می کند؛ چرا که تشکیک آن است که مفهوم واحد به مصادیق متعدد به اختلاف صدق نماید، ولی حرکت چنین نیست، حرکت براصناف حرکت که حالات از مقولات است به تواطی صدق می کند، امّا برخود مقولات اصلاً صدق نمی کند. وجه صدق تواطی حرکت بر اصنافش این است که حرکت اگر به تشکیک صدق نماید باید مثلاً حرکت اینی درکمال بون سبب شود برای حرکت کیفی درکمال بودن تا صدق تشکیکی داشته باشد، درحالیکه چنین نیست. بله دروجود ممکن است حرکت اینی سبب شود برای حرکت کیفی وصدق مفهوم وجود بر حرکت اینی وحرکت کیفی تشکیکی باشد.

ص: ۲۷۲

به بیان دیگر مصادیق حرکت دوحیث دارد، یک بار وجودش ملاحظه می شود وبار دیگر کمال بودنش، اگر وجودشان ملاحظه شود ممکن است یکی سبب دیگری باشد دراین صورت تشکیک است، امّا اگر کمال بودنش را لحاظ نماییم دراین صورت یکی سبب دیگری نمی شود ولذا تشکیک نداریم.

مثال اوّل : حرکت اینی ممکن است وجودش مقدم باشد برای وجود کیفی ولذا مفهوم وجود برحرکت اینی وحرکت کیفی صدق تشکیکی دارد، امّا کمال بودن حرکت اینی مقدم بر کمال بودن حرکت کیفی نیست لذا صدق حرکت بر حرکت اینی وحرکت کیفی به تواطو است.

مثال دوّم : اثنان وثلاثه اگر ملاحظه نماییم وجود ثلاثه وابسته است به وجود اثنین، چرا که ثلاثه بلحاظ وجود اثنین است بعلاوه ای واحد ووجود اثنان مقدم است بر وجود ثلاثه، امّا ثلاثه بعنوان یک عدد متوقف نیست به اثنان، ثلاثه بعنوان یک عدد از سه واحد تشکیل شده وهریک از اعداد نوع مستقل است. پس مفهوم وجود صدق تشکیکی دارد بر وجود اثنان وثلاثه ولی کمال یعنی مفهوم عدد صدقش تشکیکی نیست.

با توجه به بیان مذکور صدق کمال خاص براصناف ومصادیقش به تواطی است و کمّال معرِّف وحرکت معرَّف است پس حرکت هم به تواطی صادق است. بنابراین حرکت می تواند از مقوله ای ان ینفعل باشد.

متن : على أنه لا يبعد أن تكون لفظه الكمال و الفعل و إن كان وقوعهما (صدق وحمل شان) على الجوهر و التسعه الباقيه وقوعا بالتشكيك، فإن (يعنى لكن؛ چرا كه فا بعد از ان وصيله بمعناى لكن مى آيد) وقوعهما على أصناف الحركه لا يكون بالتشكيك الصريح. و ذلك (اينكه صدق كمال وفعل بر اصناف حركت تشكيكى نيست) لأن التشكيك هو أن يكون اللفظ واحد المفهوم، لكن الأمور التى يتناولها ذلك المفهوم يختلف بالتقدم و التأخر فيه (از هو...، تفسير تشكيك)، كالوجود فإنه للجوهر أولا و للأعواض ثانيا. و أما مفهوم الحركه و هو الكمال الأول لما بالقوه من حيث هو بالقوه، فليس (كمال) بما (« مما » صحيح است) يستفيده بعض ما (حركت نقلى) يسمى باسم الحركه من بعض (حركت كيفى)، فليس كون النقله (حركت دراين) بهذه الصفه (كمال اول لما...) عله لكون الاستحاله بهذه الصفه، بل يجوز أن يكون وجود النقله سببا لوجود الاستحاله، فيكون التقدم و التأخر فى المفهوم من لفظه الوجود لا فى المفهوم من لفظه الحركه،

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – چهارشنبه ۲۲ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

گفته شد که اگر بگوییم مقولات الأولابد ده تا است باید حرکت ملحق شود به مقوله ی این ینفعل؛ چرا که حرکت عالی ترین محمول است واز طرفی وجود هم نیست. پس باید محلق شود به مقوله ای ان ینفعل، اشکال شد که مقوله ای ان ینفعل به تواطی برمصادیقش صدق می کند، امّا صدق حرکت بر اصنافش تشکیکی است، دوجواب از این اشکال دادیم درجواب اوّل گفتیم که لازم نیست همه ای مقولات برمصادیقش به تواطی صدق نماید، بلکه برخی مقولات بر مصادیقش به تشکیک صدق می نماید؛ مثل مقوله ای جده که بر مصادیق جده به تشکیک صدق می کند و درجواب دوّم گفتیم که حرکت تشکیکی نیست، بلکه بر اصناف حرکت به تواطی صدق می کند، بله کمال مطلق صدقش بر اصل مقولات به تشکیک است وکمال خاص که حرکت باشد بر اصناف حرکت به تواطی صادق است.

برای این مدعا دوتا مثال اقامه شد :

مثال اوّل : حرکت اینی وحرکت کیفی را اگر ملاحظه نماییم می بینیم که حرکت اینی از آنجهت که حرکت است سبب حرکت کیفی نیست تاصدق حرکت براینی مقدم و اولی باشد ازصدق آن برحرکت کیفی تا بگوییم صدق حرکت برحرکت اینی وحرکت کیفی تشکیکی است؛ چرا که درتشکیک باید مفهوم واحد باشد واختلاف درصدق داشته باشد، ولی مفهوم واحد حرکت اختلاف درصدق ندارد نسبت به حرکت اینی وحرکت کیفی. بله دروجود ممکن است حرکت اینی سبب حرکت کیفی باشد وصدق مفهوم وجود برحرکت اینی وحرکت کیفی تشکیکی باشد، ولی خود حرکت کیفی بستگی به حرکت اینی ندارد.

ص: ۲۷۴

مثال دوّم : همان دولحاظ در اثنان وثلاثه هم وجود دارد، ثلاثه بعنوان عدد وابسته به اثنان نیست تا صدق عدد بر اثنان وثلاثه به تشکیک باشد؛ چرا که اثنان وثلاثه هرکدام نوع مستقل اند واز وحدات تشکیل شده اند، امّا ثلاثه وجودش بستگی دارد به اثنان، ووجود اثنان مقدم است بر وجود ثلاثه است لذا صدق مفهوم وجود بر اثنان وثلاثه تشکیکی است.

باتوجه به بیان فوق صدق حرکت بر اصناف حرکت به تواطواست ولذا می توانیم محلق نماییم به مقوله ای ان ینفعل.

متن : كما أن الاثنينيه قبل الثلاثيه فی مفهوم الوجود (یعنی صدق مفهوم وجود بر اثنین وثلاثه به تشکیک است). و ليس قبله فی مفهوم العدديه (یعنی صدق مفهوم عدد بر اثنین وثلاثه به تشکیک نیست). فإن العدديه لهما معا ليست العدديه للثلاثيه من جهه العدديه للثنائيه، كما أن الوجود للثلاثيه يتعلق بالوجود فی الثنائيه. ومفهوم الوجود غير المفهوم من العدد. و أنت قد عرفت هذا المعنى (وجود غیر از ماهیت است/ مفهوم وجود غیر از مفهوم عدد است) فی مواضع أخرى، فلا (متفرع بر کل مطلب که صدق کمال بر اصل مقولات به تشکیک است وصدق آن براصناف حرکت به تواطی) يبعد أن يكون الكمال، و إن كان مشككا بالقياس إلى أشياء أخرى هو متواطئ بالقياس إلى هذه (اصناف حرکت) كما لا يبعد أن يكون مشتركا (مشترک

لفظی) بالقیاس إلی أشیاء و متواطئا بالقیاس إلی ما تحت بعضها.

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – شنبه ۲۵ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۵

ص: ۲۷۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث درنسبت حرکت به مقولات داشتیم، سه قول قابل توجه بیان شد؛ قول این بود که حرکت از مقوله ای ان ینفعل باشد، قول دوّم این بود که حرکت تشکیکی است ونوع از مقوله ومقوله جنس برای حرکت وقول سوم بیان داشت که حرکت تشکیکی است امّا نه حرکت جنس است برای مقوله ونه مقوله جنس است برای حرکت تا حرکت نوع از مقوله باشد.

ابن سینا قول اوّل را می پذیرد ودوقول دیگر را ردّ می نماید، بیانش در ردّ دوقول به تشکیک به گونه ای است که قول اوّل را هم اثبات می کند.

ردّ دومذهب تشکیک : درباره ای مقوله ای ان ینفعل دو احتمال است؛ یکی اینکه مقوله ای ان ینفعل نفس حرکت باشد ودوم اینکه مقوله ای ان ینفعل نسبه الحرکه الی الموضوع باشد (۱) . احتمال اول مقوله ای ان ینفعل را نسبی نمی داند واحتمال دوّم مقوله ای ان ینفعل را نسبی می داند وهمین احتمال با بیان علما ساز گار است؛ چرا که ایشان هفت تا از مقولات را نسبی می داند که از جمله ای این مقولات مقوله ای ان ینفعل ومقوله ای جده است.

اگر حرکت از مقوله ای ان ینفعل باشد ومقوله ای ان ینفعل نفس الحرکت باشد این خودش دوشق دراد؛ یکی اینکه مقوله ای ان ینفعل نفس الحرکت مطلقه باشد، بدون اینکه قید کیف، کم و... را داشته باشد، دوّم آنکه مقوله ای ان ینفعل نفس الحرکت باشد امّا مقید به کیف، کم، وضع، این و... طبق این نظر ان ینفعل حرکت درپنج مقوله است.

ص: ۲۷۶

۱- (۱) . توجه داریم که حرکت با توجه به عام بودنش نمی تواند که به مقوله ای ان ینفعل اصلاً نسبت نداشته باشد، لذا دوصورت درمساله طرح می شود.

توجه داریم که شیخ این گونه وارد شده که مقوله ای ان ینفعل حرکت است یا نسبت الحرکت تا راه را برخصم ببندد، اگر می گفت حرکت از مقوله ای ان ینفعل است، که مطلوب خودش است، خصم می گفت که ما قبول نداریم که حرکت از مقوله ای ان ینفعل باشد، ولی وقت می گویند مقوله ای ان ینفعل نفس الحرکت است ویا نسبت الحرکت است وآخر سر اثبات می کند که مقوله ای ان ینفعل نفس الحرکت است مطلوب خودش که حرکت از مقوله ای ان ینفعل است اثبات می شود.

شیخ از دوشق مذکور شق اوّل را که مقوله ای ان ینفعل نفس الحرکت مطلقه باشد بدون اشکال می داند ومی گوید این را قبول نمایید که مدعای ما ثابت می شود، امّا اگرشق دوّم را بگوییدکه مقوله ای ان ینفعل نفس الحرکت مقیده باشد که دراین صورت مقوله ای ان ینفعل می شود نقله، استحاله، حرکت درکم و... این دو اشکال دارد :

اشکال اوّل : لازم می آید که یک چیز بشود چند چیز؛ چرا که می گوییم مقوله ای ان ینفعل عبارت است از نقله، عبارت است از استحاله و...، نه اینکه مقوله ای ان ینفعل جنس باشد که پنج نوع داشته باشد، یک نوعش نقله باشد، نوع دیگرش استحاله و...، که اگر چنیین می گفتیم اشکال اوّل دیگر وارد نبود؛ چرا که می شود مفهومی جنس باشد وتحت آن انواعی قرار

بگیرد، چنانچه لامسه طبق یک نظر جنس است که تحت آن پنج نوع قرار دارد لامسه که تشخیص می دهد بین یبوست ورطوبت، لامسه ای که تشخیص می بین ثقل وخفت، لامسه که تشخیص می دهد بین حرارت وبرودت، لامسه ای که تشخیص می دهد بین زبری ونرمی ولامسه ای که تشخیص می دهد بین استقامت وانحنا. « استاد »

ص: ۲۷۷

اشکال دوّم : شیخ اشکال این فرض را این گونه بیان می کند که اگر حرکت نفس الحرکت مقیده باشد لازم می آید که مقولات بشتر از ده تا باشد که طبق مبنای شما که پافشاری دارید بر ده تا بون مقولات ساز گاری ندارد؛ چرا که اگر مثلاً مقوله ای ان ینفعل عبارت باشد از نقله، دو صورت دارد یا نقله جنس عالی است ویا جنس عالی نیست، اگر جنس عالی باشد، استحاله جنس عالی دیگر خواهد بود و حرکت درکم جنس دیگر و... دراین صورت اجناس بشتر از ده تا خواهد شد که شما قبول ندارید، واگر نقله جنس عالی نباشد باز هم مقولات بشتر از ده تا خواهد شد، چرا که هرچند نقله واستحاله و... جنس نیستند ولی تحت شان جنس قرار دارد واین جنس جنس عالی است؛ چرا که جنس عالی آن است که بالاتر از آن جنس نباشد نه اینکه بالاتر از آن مفهوم نباشد؛ به بیان دیگر اگر بگویید که نقله مثلاً به تواطی بر مادونش صادق است که دراین صورت جنس عالی خواهد بود واستحاله و... هم اجناس عالی خواهد بود دراین صورت به وروشنی مقولات بشتر از ده تا خواهد شد، واگر بگویید که مثلاً نقله نسبت به مادونش به تشکیک صدق می کند دراین صورت درمادون جنس عالی خواهیم داشت؛ چرا که جنس عالی آن است که فوق آن جنس نباشد نه اینکه فوق آن مفهوم نباشد. پس اگر بگویید که مقوله ای ان ینفعل نفس الحرکت مقیده است اشکالش آن است که مقولات بشتر از ده تا خواهد شد که شما قبول ندارید.

ان قلت : چه اشکال دارد که بگوییم که مقوله ای ان ینفعل نفس الحرکت است لابشرط از اطلاق و تقیید.

قلت : اگر مقوله ای ان ینفعل نفس الحرکت باشد لابشرط از اطلاق وتقیید، دراین صورت یا لابشرط مردد است که وجود نخواهد داشت ویا لابشرط معین است که دراین صورت بازهم مقولات بشتر از ده تا خواهد شد ویا لابشرط است بمعنای اینکه مطلق است دراین صورت همان مدعای ما اثبات می شود که حرکت همان مقوله ای ان ینفعل است.

متن : ونرجع إلى ما کنا فيه (نسبه الحرکه الی المقولات) و نقول للطائفتين (دومذهب تشکیک) جميعا ما قولکم فی مقوله أن ینفعل، أ هی نفس الحرکه أم نسبه للحرکه إلى الموضوع کما یقولون؟ فإن کانت نفس الحرکه أ فهی نفس الحرکه المطلقه أم نفس حرکه ما (حرکت مقیده مثلا حرکت دراین) ؟ فإن کانت نفس الحرکه المطلقه فالحرکه أحد الأجناس، و إن کانت نفس حرکه ما مثلا نفس النقله أو نفس الاستحاله، فیجب أن یزاد فی عدد الأجناس، فإنه (تعلیل برای یزاد...) إن کانت النقله جنسا فالاستحاله أیضا جنس و الحرکه فی الکم جنس، فإن کل واحده من هؤلاء (حرکات مقیده) تستحق ما تستحقه الأخرى ، و إن کانت النقله لیست جنسا، بل اسما مشککا، فیوجد تحته معنى هو جنس، و إن کان (جنس) أخص من عمومه (چون جنس عالی آن است که فوق آن جنس نباشد نه اینکه بالاتر از آن مفوم نباشد)،

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – یکشنبه ۲۶ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۶

ص: ۲۷۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث دراشکال مشترکی داشتیم که بر هر دو گروه از قائلین به مذهب تشکیک وارد است وعلاوه بر آن مطلوب شیخ را که حرکت از مقوله ای ان ینفعل است هم اثبات می کند، گفته شده که شما مقوله ای ان ینفعل را چطور ترسیم می کنید، آیا مقوله ای ان ینفعل را نفس الحرکت می دانید یا مقوله ای ان ینفعل را نسبه الحرکت لی الموضوع می دانید؟

اگر مقوله ای ان ینفعل را نفس الحرکت می دانید آیا نفس الحرکت مطلقه می دانید یا نفس الحرکت مقیده، نفس الحرکت الکیفیه، نفس الحرکت الکمیه و... درصورت اوّل اشکالی پیش نمی آید ودرصورت دوّم لازم می آید که مقولات بشتر از ده تا باشد، که شما اجازه نمی دهید.

اگر مقوله ای ان ینفعل نسبته الحرکت الی الموضوع باشد آیا نسبه الحرکت المطلقه است یا نسبه الحرکت المقیده؟ اگر نسبه الحرکه المطلقه باشد دوصورت دارد، یکی اینکه حرکت مطلقه صدقش بر مصادیقش به تواطی باشد، دوّم اینکه حرکت مطلقه برمصادیقش به تشکیک صدق کند، درصورت اوّل حرکت می شود جنس برای مصادیقش؛ چرا که هر ذاتی صدق به تواطی دارد واگر عام هم باشد می شود جنس، دراین صورت نسبه الحرکت مطلقه هم باید جنس باشد؛ چرا که نسبه الحرکه المطلقه مقوله ای ان ینفعل است ومقوله ای ان ینفعل جنس است، بنابراین هم حرکت مطلقه جنس است وهم نسبه الحرکه المطلقه و مقولات یازده تا خواهد بود، درحالیکه مقولات طبق مینای شما ده تا است وزیاده باطل است.

زیادت مقولات را طبق این فرض طوری دیگر هم می شود بیان کرد، به این صورت که اگر نسبه الحرکه جنس باشد حرکت به طریق اولی جنس است؛ چرا که نسبه الحرکت امر اعتباری است وحرکت یک امر حقیقی است، بر فرض اگر جنس بودن حرکت نسبت به نسبه الحرکه اولی نباشد حتماً مساوی است.

ص: ۲۸۰

اگر مقوله ای ان ینفعل نسبه الحرکه مطلقه الی الموضوع باشد و صدق حرکت تشکیکی باشد بالتبع نسبه الحرکه هم تشکیکی خواهد بود ونسبه الحرکه همان مقوله ای ان ینفعل است. پس باید مقوله ای ان ینفعل تشکیکی باشد وچون در ذاتیات تشکیک نیست باید مقوله ای ان ینفعل جنس نباشد، درحالیکه مقوله ای ان ینفعل جنس است.

سوال : آیا دراین جا می شود بگوییم که اگر نسبه الحرکه تشکیکی هم باشد تحت آن جنس خواهد بود ومقولات بشتر از ده تا خواهد شد، چنانچه درفرض قبل که مقوله ای ان ینفعل نفس الحرکت مقیده بود چنین گفتیم؟

جواب : دراین جا نمی توانیم این بیان را داشته باشیم؛ چرا که نسبه الحرکت مقوله ان ینفعل است ومقوله ای ان ینفعل جنس لذا آنچه تحت آن است هرچند جنس باشد جنس عالی نخواهدبود.

اگر مقوله ای ان ینفعل نسبه الحرکه المقیده الی الموضوع باشد، دراین صورت مقوله ای ان ینفعل نسبه الحرکه الاینیه، نسبه الحرکه الکمیه و... خواهد؛ یعنی مقوله ای ان ینفعل پنج تا مقوله خواهد شد وعدد مقولات بشتر از ده تا خواهد شد.

ثانیاً خود حرکت مقیده ــ حرکت اینیه، حرکت کمیه و... ــ می شود جنس وباید متواطی باشد؛ چون که مقوله ای ان ینفعل متواطی است، اگر حرکت مقیده مشکک باشد باید ان ینفعل هم مشکک باشد، درحالیکه ان ینفعل جنس است. پس باید حرکت مقیده جنس باشد و در این صورت پنج حرکت مقیده جنس می شود ونسبه الحرکه المقیده هم جنس است ومقولات نوزده تا می شود.

ص: ۲۸۱

متن : و إن لم تكن مقوله أن ينفعل هی الحركه مطلقه (یعنی نه حركت مطلقه ونه حركت مقیده)، بل كانت نسبه للحركه إلی الماده (موضوع، متحرك)، فلا یخاو إما أن تكون للحركه المطلقه أو لحركه ما. (الف) فإن كانت للحركه المطلقه ، فلا یخاو إما أن تكون الحركه المطلقه مقوله علی أصنافها بالتواطؤ أو بالتشكیک ، (۱) فإن كانت مقوله بالتواطؤ،فالحركه باعتبار ذاتها (خودش، نه نسبه الحركه) جنس، فصارت الأجناس أكثر من عشره (چون نسبه الحركه جنس است وحركت هم جنس شد) و لأن تكون (حركت) بذاتها (باقطع نظر ازنسبت) جنسا، أولی من أن تكون نسبتها إلی موضوعها جنسا، و إن لم یكن أولی (اگر جنس بودن حركت اولی نباشد از جنس بودن نسبه الحركت) فلیس دونه (نسبه الحركه) فی الاستحقاق (دراستحقاق جنس بودن)، (۲) و إن كانت (حركت باقطع نظر از نسبت) مقوله بالتشكیك و كذلك مقوله أن ینفعل التی (وصف مشعر به علیت) هی نسبه هذا المشكك (یعنی حركت) اسمه (مشاء اسم وصدق را تشكیكی می داند، نه مصداق ومسمی را) إلی موضوعه (متعلق نسبه) مقوله بالتشكیك، فلیس (ان ینفعل) بجنس، (ب) وإن كانت المقوله (مقوله ان ینفعل) هی النسبه لصنف من الحركه (مثلا حركت اینی) إلی الموضوع فیستحق مثله سائر الأصناف (یعنی نسبت سایر اصناف هم مقوله ای ان ینفعل خواهد بود، كه درنتیجه مقوله ای ان ینفعل پنج مقوله خواهد شد ومقولات بشتر از ده تا خواهد شد، این اولاً)، و مع ذلك (یعنی ثانیاً) فیكون (صنف حركت) بنفسه (باقطع نظر از نسبت) جنسا و بالقیاس إلی الموضوع ، جنسا آخر، و بتزید الأجناس تزیدا كثیرا.

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – دوشنبه ۲۷ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

اشکال مشترکی بر دومذهب تشکیک وارد شد، شقوق را بیان نمودیم، همه ای شقوق را بجز یک شق ردّ نمودیم، درضمن شقوق ردّ شده تشکیک هم بود. پس قول به تشکیک باطل است واقوال دیگر هم همین طور بنابراین آن شقی که باقی می ماند همان مطلوب ما است.

اشکال دیگری بر حکما درباب حرکت : اگر شما مقوله ای ان ینفعل را نسبت می دانید، نسبه حاله الانفعال یانسبه الحرکه بدانید این اشکال وارد که چرا حاله الانفعال را جنس قرار نمی دهید، نسبه الانفعال را جنس قرار می دهید؛ مثلاً درکیف می گویید که طبیعت جنس است ولی درمقوله ای ان ینفعل می گویید که نسبه حاله الانفعال جنس است، درحالیکه باید طبیعت یعنی حاله الانفعال جنس باشد، فرق این دوتا درچیست که دریکی طبیعت را جنس قرار می دهید ودر دیگر نسبت را ؟

اگر نسبت جنس باشد دو تا اشکال دارد؛ یکی اینکه نسبت امر اعتباری است ولی ماهیت امر اعتباری نیست. پس نسبت نمی تواند ماهیت باشد، چه بگوییم نسبت اصلاً درخارج نیست، چنانچه فخررازی معتقد است ویا بگوییم نسبت درخارج است چنانچه ابن سینا وصدرا می گویند ویا مثل خواجه عقیده بین این دو اعتقاد داشته باشیم. ودیگر اینکه اگر نسبت را جنس قرار دهیم جنس حقیقی نخواهیم داشت امّا اگر طبیعت را جنس قرار دهیم جنس حقیقی وحقیقی الجنسیه است، نسبت حقیقی الجنسیه نیست، درحقیقت طبیعت جنس بوده وما نسبت را به اعتبار آن جنس قرار می دهیم.

ص: ۲۸۳

حکما هفت تای از مقولات را نسبی می دانند، حال اگر مقوله ای ذاتش نسبت باشد مثل مقوله ای اضافه، ذاتش که همان نسبت است جنس است، ولی درمقولات که ذات منسوبه است وذات غیر از نست است مثل مقوله ای ان ینفعل که ذات دارد ونسبت در آن اخذ شده باید ذات جنس باشد نه نسبت. لذا جای این سوال است که چرا که درمقولات دیگر ذات منسوبه را جنس قرار می دهید، بعبارت دیگر ذات را جنس قرار می دهید ولی درمقوله ای ان ینفعل که نسبت ماخوذ است نسبت را جنس قرار می دهید نه ذات را؟

این سوال با توجه به این عقیده ای حکما است که به ذات امور توجه می کنند، به طبیعت امور توجه می کنند به عوارض که ازجمله ای آن نسبت است توجه نمی کنند؛ مثلاً درکیف ذات وطبیعت را جنس قرار می دهند، لذا سوال می شود که چرا درباب نفعال طبیعت ار که حاله الانفعال است جنس قرار نمی دهید، نسبت را جنس قرار می دهید.

ابن سینا : حکما باتوجه به اینکه اولا معتقد اند که مقولات حتما ده تا است وثانیاً می گویند باید به طابیع امور را مطرح می کنند که تشکیکی نسیت باید حرکت را نفس مقوله ای ان ینفعل ویا مقوله ای ان ینفعل را نفس الحرکت بداند، ولی ما چون خود مان را مقید نمی کنیم که مقولات الاّ ولابد باید ده تا باشد وعلاوه بر این نمی گوییم که فقط طبیعت ملاک است نه عوارض، می توانیم حرکت را از مقوله ای ان ینفعل قرار دهیم یا مقوله ای جدا گانه وهم چنین می توانیم بگوییم که حرکت

تشکیکی است؛ چرا که طبیعت تنهـا را ملاک قرار نمی دهیم، امّا درعین حال ما حرکت را نفس مقوله ای ان ینفعل می دانیم، هرچند واجب نمی کنیم.

ص: ۲۸۴

قبلاً بعضی ها گفتند که حرکت مشترک لفظی است، بر این ها آنچه را که بر قائلین به مذهب تشکیک گفتیم می گوییم، به این صورت که مقوله ای ان ینفعل را نفس الحرکه می دانید ویا نسبه الحرکه وبحث را ادامه می دهیم تا مشترک لفظی را باطل نماییم وبه مطلوب مان برسیم.

متن : وکذلک یلزم أن یطالبوا (هم چنین لازم است که مطالبه شود) بالسبب (که چه سببی باعث شده) الذی جعلوا له نفس الکیفیه جنسا، و لم یجعلوا نسبتها إلی الموضوع جنسا، و (حالیه) هناک (درباب انفعال) أخذوا النسبه الحرکه المطلقه أو حرکه ما فجعلوها جنسا و لم یجعلوا الحرکه نفسها جنسا، و إن کان مأخوذهم طبائع الأمور و ذواتها مجرده الماهیات، لا (یعنی نه ماهیت همراه عوارض را) مع عوارض لها من نسب و غیر ذلک، فیجب من ذلک أن یجعلوا مقوله أن ینفعل هی نفس حاله الانفعال، لا ما هو نسبه لها (یعنی نسبه حاله الانفعال) إلی شی ء. و هذا الکلام (این اشکال) إنما یتحقق (به تحقیق برای شما روشن می شود) کله بعد أن تعرف ما قلناه قدیما (درباب مقولات عشر درمدخل منطق) من حال الفعل و الانفعال بالتحریک و التحرک (یعنی فعل را تطبیق کردیم برتحریک و...). و الأولی بهم (حکما/ قائلین به تشکیک) أن یجعلوا مقوله أن ینفعل و الحرکه من بابه (بابه، صحیح است) واحده، و أما نحن فإنا لا نتشدد کل التشدد (سخت گیری نمی کنیم سخت گیری کامل) فی حفظ القانون المشهور من (۱) أن الأجناس عشره، و (۲) أن کل واحد منها حقیقی الجنسیه و (۳) لا شی ء خارج منها (تاکید قانون اوّل). و یمکنک أن نبین هذا البیان (ردّ که برای قائلین به تشکیک گفتیم) بعینه لمن جعل الحرکه اسما مشترکا علی الإطلاق (یعنی حرکت مطلق مشترک لفظی است، امّا حرکت مقید به کیف مثلاً به تواطو براصناف خود صدق می کند)، فإذا انفسخت المذاهب التی أثبتناها (یعنی دلایل شان را آوردیم وطبق مبنای خود شان اثبات کردیم) ، و لم نقبلها بعی الحق واحدا، و هو المذهب الأول. فإذ قد بینا وجه نسبه الحرکه إلی المقولات و أوضحنا (وقت که سواد وتسود را توضیح دادیم؛ چرا که تسود حرکت درکیف است پس حرکت درمقوله را هم بیان نمود) معنی قولنا إن الحرکه فی المقوله ما هو، فلنبین الآن أن الحرکه فی کم مقوله تقع.

ص: ۲۸۵

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – سه شنبه ۲۸ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

دراین فصل مقولات ده ملاحظه می شود تا ببینم که در کدام حرکت جاری می شود ودرکدام حرکت جاری نمی شود. پس همه ای مقولات را ذکر می کنیم تا هم مشخص شود که درکدام مقوله حرکت است ودرکدام مقوله حرکت نست، یعنی هم بحث اثباتی داریم وبحث نفی لذا است که ابن سینا درعنوان می گوید : « فی بیان ... وحدها لاغیرها » یعنی مقولات که فقط درآنها حرکت واقع می شود ودر غیر آنها حرکت واقع نمی شود.

انیکه می گوییم « فلان مقوله درش حرکت واقع می شود» یکی ازچهار معانی ذیل ممکن است اراده شود :

۱. حرکت درخود مقوله واقع شود وخود مقوله تبدل پیدا نماید، هرمقوله ای که باشد چه جوهر وچه عرض، دراین صورت مقولات عرضی حالت جوهری پیدا می کند؛ چرا که به آنها مستقل نگاه می شود، واگر دقت نماییم می بینیم که این حرکت نیست کون وفساد است؛ مثلاً ـ جوهر را اگر ملاحظه کنیم حرکت درجوهر بمعنای تبدل آن این گونه است که جوهر برود وجوهر دیگر بیاید وهکذا واین کون وفساد است نه حرکت؛ چرا که جوهری از بین رفته وجوهر دیگر بجای آن آمده است.

درمقولات عرضی هم ای اگر حرکت درکیف بمعنای تبدل آن به این صورت است که کیفی برود وکیف دیگر جای آن بیاید، این هم حرکت نیست کیفی از بین رفته وکیف دیگر بجایش آمده است. و همین طور درآین ووضع و... (بله می شود جوهر درکیف خود حرکت نماید که این معنای چهارم است)

ص: ۲۸۶

۲. حرکت را ابتدا درمقوله جاری نماییم بعد توسط آن درموضوع که جوهر است؛ مثلًا حرکت روی کیف یعنی رنگ وارد شود وبعد توسط آن بر سیب، برخلاف معنای چهارم که حرکت ابتدا برجوهر وارد می شود؛ مثلًا حرکت برسیب وارد می شود دررنگش یعنی سیب متحرک است دررنگش.

درمعنای اوّل معروض را لحاظ نکردیم فقط مقوله را لحاظ نمودیم، درمعنای دوّم هم مقوله لحاظ می شود وهم معروض، حرکت روی مقوله می رود و توسط آن بر معروض وارد می گردد. این هم حرکت نیست مثلاً ـ یک رنگ رفته رنگ دیگر بجایش آمده، بله دروجود سیب حرکت است، سیب قوه ای رنگش به فعلیت تبدیل می شود، امّا برای مقوله حرکت نیست، خروج از قوه به فعلیت نیست، مثلاً رنگ قبلی قوه ای رنگ بعدی را ندارد تا با حرکت آنرا به فعلیت تبدیل نماید، بلکه رنگ قبلی از بین می رود ورنگ بعدی بجایش می آید.

صدرا : وقت که معنای اوّل باطل شود معنای دوّم هم باطل می شود؛ چرا که درمعنای اوّل مقوله متحرک است، درمعنای دوّم هم مقوله متحرک است وهم موضوع، درحالیکه مقوله حرکت ندارد، بلکه تبدیل می شود یعنی از بین می رود ودیگری بجایش می آید.

درمعنـای دوّم حرکت ابتـدا بر مقوله وارد می شود وبعـد بر موضوع لـذا مقوله را واسـط قرار می دهیم، مثـل اینکه وقت دسـت روی سـنگ پابکشـیم زبری احساس می کنیم ووقت روی شیشه دست می کشیم می بینیم که املس وهموار است، روشن است که سـطح املس است وتوسـط سـطح جسم املس می شـود، همین گونه است در بحث مـا حرکت ابتـدا بر مقوله وارد می شود وبعد توسط آن برموضوع (توجه داریم که این مثال برای وساطت درست می باشد، ولی درحرکت چنین وساطت را نداریم.)

ص: ۲۸۷

۳. وقت گفته می شود انسان درحیوان است معنایش این است که انسان درحیوان مندرج است، گویا این که حیوان معنای وسیع دارد که در گوشه ای آن انسان قرار دارد ودرگوشه ای دیگرش فرس و...، اصطلاحاً گفته می شود که انواع مندرج است درحیوان وحیوان جنس است برای انواع.

وقت می گوییم حرکت درمقوله است، ممکن است فهمیده شود که حرکت مندرج درمقوله است، حرکت نوع مقوله است ومقوله جنس برای حرکت. این معنا درفصل قبل ردّ شد آنجای که تشکیک بمعنای دوّم را وتشکیک بمعنای اوّل را باطل نمودیم.

۴. حرکت درمقوله است، به این معنا که جوهر مثلاً درکیفش حرکت می کند، جرهر درکمش حرکت می کند، این معنا برای حرکت درمقوله صحیح می باشد؛ چرا که درحرکت یک چیزی ثابت می خواهیم که از قوه به فعلیت برسد، اگر چیز ثابت نداشته باشیم حرکت نداریم؛ چون که حرکت کمال است ومتحرک کامل وچیزی که زایل می شود کامل نیست. پس معنای چهارم حرکت درمقوله این است که چیزی درمقوله اش حرکت می کند وکامل می شود؛ مثلاً شی که سیب باشد از سبزی به سوی زردی به تدریج حرکت می کند، کم کم اصناف سبزی را می پیماید تا اینکه برسد به زردی که نوع دیگری از رنگ است. پس سیب درحرکت از سبزی به زردی اصناف وانواع از رنگ به تدریج عوض می شو.

توجه داریم که دراین معنا برای حرکت یک امر ثابت که داریم که درمقوله حرکت می کند. پس باید درحرکت چیزی ثابت داشته اشیم تا درچیز دیگر حرکت نماید، صدرا هم این قانون را قبول دارد لذا درحرکت جوهری می گوید هیولی درصورت حرکت می کند.

ص: ۲۸۸

متن : فصل فی بیان المقولات التی تقع الحرکه فیها وحدها (قید مقولات یعنی مقولات که فقط درآنها حرکت است درغیر آنها حرکت نیست) لا ـ غیرها إنا لن ضع أصـلا (قانوناً)، و إن کان (اصل) ربما اشـتمل علی تکرار بعض ما قیل، فنقول إن قولنا إن مقوله کـذا فیها حرکه قد یمکن (گاهی ممکن است چهار معنا فهمیده شود، گاهی دومعنا ولی حد اکثر چهار معنا فهمیده می شود) أن یفهم منه أربعه معان: أحدها أن المقوله موضوع (یعنی متحرک، خبر ان) حقیقی لها (حرکت) قائم بذاته (خبربعد از خبر/ عطف برموضوع ... باحذف عاطف یعنی مقوله دوتا وصف دارد یکی موضوع حقیقی بودن برای حرکت ودیگری قائم بـذاته بودن که به مقوله حـالت جوهری بـدهیم)، و الثـانی أن المقوله و إن لم تکن الموضوع الجوهری لهـا (چنانچه درمعنای اوّل موضوع جوهری بود) فبتوسـطها (یعنی لکن بواسـطه ای مقوله، چرا که فـا بعـد از ان وصـلیه بمعنای لکن است) تحصل (حرکت) للجـوهر، إذ (دلیـل توسـط) هی (حرکت) موجوده فیهـا (مقوله) أولا ـ (اشـتباه درهمین ست؛ چرا که حرکت اولاً درجوهر است یعنی جوهر حرکت می کنـد درکیفش مثلا ـ)، کمـا أن الملاسه إنما هی للجوهر بتوسط السـطح (این مثال برای وسـاطت است که حرف درستی است ولی درممثـل چنین وسـاطتی نـداریم)، و الثـالث أن المقوله جنس لها (حرکت) و هی (حرکت) نوع لها (مقوله)، و الرابع أن الجوهر یتحرک من نوع لتلک المقوله إلی نوع آخر و من صـنف إلی صنف. و المعنی الذی نذهب إلیه (معنای که از حرکت درمقوله می فهمیم) هو هذا الأخیر،

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – چهارشنبه ۲۹ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

دراین فصل قرار است بحث نماییم که کدام مقوله درش حرکت واقع می شود وکدام مقوله حرکش اشکال دارد ودرآن حرکت واقع نمی شود، اولین مقوله ای که بررسی می شود.

حرکت جوهری یا حرکت درجوهر را مشاء نمی پذیرند، تمام حرف شان این است که باید امر ثابت داشته باشیم که درچیزی تغییر نماید، اگر جوهر دراعراضش حرکت نماید این اشکال ندارد، جوهر ثابت است وکم وکیفش عوض می شود، ولی اگر خود جوهر حرکت چیز ثابت نداریم که حرکت نماید. پس نمی توانیم بگوییم که جوهر درخودش حرکت نماید، بلکه باید بگوییم که جوهر دراعراضش حرکت می کند، البته برخی گفته اند که جوهری که عبارت از ماده است در جوهر دیگر که صورت است حرکت می کند، این قول را صدرا می پذیرد ولی ابن سینا نمی پذیرد وآنرا ردّ می کند.

دلایل بطلان حرکت جوهری : سه دلیل برای بطلان حرکت جوهری اقامه می شود، دردلیل اوّل آنچه را که بالا بیان شد به تقریر دیگر بیان می کند، دردلیل دوّم گفته می شود که جوهر تضاد ندارد که از ضد له ضدش حرکت کند ابن سینا این دلیل را باطل می کند بعد می گوید اگر مرادش این باشد به دلیل اوّل برمی گردد، دلیل سوّم را از الهیات شفا نقل می کند که درحقیقت اشکالی است که حرکت جوهری را نفی می کند.

مدعا اگر گفتیم حرکت درجوهر است مجاز گفتیم مجاز در اسناد که اسناد حقیقت است الی غیر ما هوله، حرکت مال عرض جوهر است اگر به جوهر نسبت دهیم اسناد الی غیر ماهوله است.

ص: ۲۹۰

دلیل : طبیعت جوهری امرش دایر است بین کون وفساد، حدوث وزوالش دفعی است این طور نیست که حرکت کند برای حدوث وبرای زوال، بلکه قوه حدوثش یکباره و فعتاً به فعلیت می رسد وقوه ای زوالش هم د فعتاً به فعلیت فساد می رسد، بعبارت دیگر بین قوه ای صرف وفعلیت صرفش حرکت نیست، بلکه دفعتاً قوه ای صرف تبدیل به فعلیت صرف می شود.

توجه داریم که این دلیل درحقیقت بیان همان مدعا است ونیاز به اثبات دارد ولذا ابن سینا به استدلال می پردازد، به این صورت که چون جوهر اشتداد وتنقص نمی پذیرد لذا حرکت ندارد، امّا اینکه چرا اشتداد وتنقص ندارد نیاز به استدلال دارد.

اگر جوهر بخواهد اشتداد وتنقص بپذیرد به یکی از دوصورت است یا اینکه نوعش باقی است ویا نوعش باقی نیست. به تعبیر صدرا درشرح هدایه ای اثیریه که مفسر بیان ابن سینا است، اگر جوهر بخواهد اشتداد وتنقص داشته باشد یا نوعش باقی است وشخصش عوض می شود ویا نوع باقی نیست.

مثلاً زید که شروع کرده به حرکت جوهری یا شخصش عوض می شود امروز عوارض دارد که با آن عوارض زید است وفردا عوارض دیگری دارد ولی انسانیت زید باقی است تغییر نمی کند، ویا اینکه وقت که حرکت می کند خود انسانیت آن عوض

می شـود چیزی دیگری غیر از انسـان می شـود، اگر شـخص عـوض شـود ایـن حرکـت بـا نظردقیـق حرکت دراعراض است نه حرکت درجوهر هرچنـد به دیـد مسامحی وعرفی حرکت درجوهر خوانـده شود، بعبارد دیگر دراین حرکت جوهر درجوهرش حرکت نکرده درعرضش حرکت نموده است که اشکال ندارد، امّا اگر انسانیت زید عوض شود این حرکت نیست بطلان یک نوع وبوجود آمدن نوع دیگر است.

خلاصه : حرکت جوهری قولی است مجازی، بلکه جوهر دفعه حادث ودفعه زایل می شود.

دلیل : جوهر اشتداد وتنقص نمی پذیرد، اگر اشتداد وتنقص بپذیرد یا شخصش عوض می شود یا نوعش، اولی امکان دارد ولی حرکت جوهری نیست ودومی که نوع عوض شود باطل است. پس حرکت جوهری نداریم.

متن : فنقول أما الجوهر فإن قولنا إن فيه حركه هو قول مجازی، فإن هذه المقوله (مقوله ای جوهر) لا تعرض فيها الحركه،

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – شنبه ۲ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

بحث درمقولاتی است که حرکت درآنها واقع می شود ومقولات که حرکت درآنها واقع نمی شود، اوّلین مقوله ای که مطرح شد جوهر بود، گفتیم که حرکت درجوهر واقع نمی شود، بلکه جوهر یاحادث می شود دفعتاً ویا زایل می شود دفعتاً که قوه ای حدوث دفعتاً به فعلیت می رسد وقوه ای فساد دفعتاً به فعلیت می رسد واصطلاحاً گفته می شود کون وفساد، نه اینکه بین قوه ای حدوث وفعلیت آن وقوه ای زوال وفعلیت آن حرکت وتدریج باشد تا گفته شود که حرکت درجوهر واقع می شود، واین بخاطر آن است که جوهر اشتداد وتنقص نمی پذیرد. (توجه داریم که این دلیل خود مدعا است که نیاز به استدلال دارد، لذا به ابن سینا به اثبات آن می پردازد)

صورت جوهریه که حرکت می کند یا نوعش باقی است ــ چنانچه ابن سینا می گوید ــ وشخص آن عوض می شود ــ چنانچه صدرا درشرح هدایه ای اثیریه می گوید ــ ویا نوعش باقی نیست؛ مثلاً اگرسیب را با همراهی عوارض ملاحظه کنیم می شود شخص واگر به خودش صرف نظر از عوارض نگاه کنیم می شود نوع، حال یانوع باقی است وشخص عوض می شود ویا نوع باقی نیست، بلکه عوض می شود.

ص: ۲۹۲

اگر بگوییم که شخص عوض می شود این عوض شدن یا به عوض شدن وجود است ویا به عوض شدن عوارض، درهر صورت چه وجود عوض شود وچه عوارض، عوارض عوض می شود چرا که عوارض یا اماره ای تشخص است ویا مشخِّص وبا عوض شدن عوارض شخص عوض می شود، دراین صورت نوع باقی است وشخص عوض می شود این صورت اشکالی ندارد ولی حرکت درجوهر نیست، بلکه حرکت جوهر است درعوارضش.

اگر بگوییم که نوع عوض می شود مثلاً سیب تبدیل می شود به گلابی وگلابی تبدیل می شود به چیز دیگر، وقت که سیب تبدیل می شود به گلابی، یک نوع تبدیل می شود به نوع دیگر دراین جا امر ثابتی نداریم که بگوییم حرکت نموده بلکه یک نوع از بین رفته ونوع دیگر بوجود آمد است.

آنچه که باید به آن توجه نماییم تفاوت بین موضوع حرکت ومسافت آن است، موضوع حرکت یعنی متحرک باید امر بالفعل باشد نمی تواند امر بالقوه باشد، امّا مسافت حرکت امر بالقوه است که به تدریج به فعلیت می رسد؛ مثلاً وقت که ما حرکت

اینی می کنیم خودما موضوع حرکت ایم وآن مکانی را که طی می کنیم مسافت بالقوه است که به تدریج به فعلیت می رسد.

اگر جوهر در کیفش حرکت نماید اشکال پیش نمی آید چرا که جوهر موضوع است وبالفعل وکیف مسافت است وبالقوه، امّا اگر جوهر درجوهریت خود حرکت نمایـد از جهت اینکه موضوع است باید بالفعل باشد واز جهت اینکه مسافت است باید امر بالقوه باشـد. پس بایـد جوهر هم بالفعل باشد وهم بالقوه که باطل است، بعبارت دیگر مسافت که جوهر است بالقوه است پس باید موضوع هم بالقوه باشد که باطل است.

آنچه که مهم است وباید مورد عنایت باشد این است که موضوع درحرکت باید باقی باشد، تا حرکت صدق کند ودرحرکت جوهری موضوع باقی نیست لذا حرکت جوهری باطل است. (۱)

متن : و ذلک (اینکه مقوله در جوهر حرکت واقع نمی شود) لأن الطبیعه الجوهریه إذا فسدت تفسد دفعه ، و إذا حدثت تحدث دفعه، فلا یوجد بین قوتها الصرفه و فعلها الصرف (انجای که حرکت است هم قوه است وهم فعل، قوه وفعلیت صرف نداریم ولی درکون وفساد یا قوه ای صرف داریم یا فعلیت صرف) کمال متوسط (نائب فاعل لایوجد)، و ذلک (اینکه کمال متوسط یعنی حرکت نداریم بین قوه ای صرف وفعلیت صرف) لأن الصوره الجوهریه لا تقبل الاشتداد و التنقص، و ذلک (اینکه صورت جوهریه اشتداد وتنقص ندارد) لأنها (صورت جوهریه) إذا قبلت الاشتداد و التنقص لم یخل إما أن یکون الجوهر و هو فی وسط الاشتداد و التنقص یبقی نوعه أو لا یبقی، فإن کان یبقی نوعه فما تغیرت الصوره الجوهریه البته، بل إنما تغیر عارض للصوره فقط، فیکون الذی کان ناقصا و اشتد (کیف که ناقص بود واشتداد پیدا کرد) قد عدم و الجوهر لم یعدم، فیکون هذا استحاله أو غیرها (حرکت در این مثلا) لا کونا،

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – یکشنبه ۳ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

گفته شد که اگر حرکت جوهری داشته باشیم یا به این صورت است که نوع باقی است وشخص عوض می شود یا نوع عوض می شود، اگر شخص عوض شود که اشکال ندارد ولی حرکت درجوهر نیست واگر نوع عوض شود باید در طول اشتداد جوهرهای که بالقوه درمسیرموجود اند بالفعل شود که این مستلزم چندین محال است :

۱- (۱) . صدرا که حرکت جوهری را می پذیرد می گوید موضوع ماده است که باقی است.

۱. لازم می آید تتالی آنات وتتالی آنات مبتنی است بر جز لایتجزی که درجای خودش ثابت شده چنین جزء نداریم

۲. باید بین مبداء ومنتها حرکت بی نهایت داشته باشیم که محصور بین حاصری است ومحال

۳. حرکت نباید هرگز قطع شود؛ چون که بی نهایت مسافت داریم، درحالیکه حرکت چند روز بشتر طول نمی کشد.

بیان مطلب : اگر قائل شدیم که درحرکت جوهری نوع متبدل می شود باید در هر آن نوع داشته باشیم غیر از نوع دیگر؛ چون بی نهایت نوع بالقوه وجود دارد واگر حرکت درجوهر واقع شود انواع بی نهایت بالفعل می شود ومحذورات فوق لازم می آید.

اگر حرکت درجوهر بحسب کیفش واقع شود این محذورات لازم نمی آید؛ چون نوع عوض نمی شود واگر نوع هم عوض شود یک امر ثابت داریم که از محذورات جلوگیری می کند، امّا اگر حرکت درخود کیف واقع شود بازهم محذورات فوق

لازم می آید.

دیروز گفته شـد که موضوع حرکت بایـد امر بالفعل باشد ومسافت حرکت باید امر بالقوه باشد وبه تدریج بالفعل شود؛ مثلاً ما وقت که درمکان حرکت می کنیم این های بالقوه ــ یعنی نسـبت المتحرک به مکان ــ را بالفعل می کنیم، امّا خود مان بالفعل ایم. پس درهرحرکتی یک موضوع بالفعل داریم ویک مسافت بالقوه حال اگر جوهردرکیف خود حرکت کنـد موضوع جوهر است وبالفعـل وکیف مسـافت است وبـالقوه، امّـا اگر جوهر درخودش حرکت کنـد موضوع خود جوهر است وبالفعل ومسافت هم جوهر است وبایـد بـالقوه باشـد. پس بایـد جوهر هم بالفعـل باشـد چون موضوع است وهم بـالقوه چون مسـافت است، واز آنجای که بی نهایت مسافت داریم لازم می آید تتالی آنات، بی نهایت محصور بین حاصرین باشد وحرکت قطع نشود.

ص: ۲۹۵

ابن سینا می فرماید درحرکت قانون داریم که باید موضوع باقی باشد، اگر حرکت جوهری داشته باشیم باید موضوع ومسافت یکی شود وچون مسافت متغییر است باید موضوع هم متغیر باشد واین خلاف قانون حرکت است. خلاصه همه ای حکما معتقد اند که موضوع حرکت باید باقی باشد ودرحرکت جوهری این قانون حفظ نمی شود. پس حرکت جوهری باطل است.

اگرجوهر موضوع حرکت باشد ودرجوهر حرکت نماید اولاً موضوع حرکت باقی نخواهد بود وثانیاً اگر بالقوه بالفعل شود سه تا تالی فاسد دارد یکی اینکه باید تتالی آنات داشته باشیم دیگر اینکه حرکت قطع نشو وسوم آنکه اگر حرکت قطع شود باید بی نهایت محصور بین حاصرین باشد.

نکته : توجه به این مطلب ضرورت دارد که درحرکت کیفی یا بعبارت بهتر حرکت جوهر درکیف مسافت بی نهایت بالقوه داریم و این اشکال ندارد؛ چرا که جوهر که بالفعل است در آن حرکت می کند ومی تواند اجزاء متعدد بالقوه را یکباره بالفعل نماید، امّا درحرکت جوهری اجزاء بی نهایت بالقوه اشکال دارد؛ چرا که متحرک جوهری می خواهد اجزا خودش را بالفعل نماید ولذا نمی تواند اجزاء متعدد را یکباره بالفعل نماید.

متن : و إن کان الجوهر (نوع جوهر) لا یبقی مع الاشتداد فیکون الاشتداد قد جلب جوهرا آخر (نتیجه ای اشتداد این است که جوهر دیگری بیاید). و کذلک فی کل آن یفرض للاشتداد یحدث جوهر آخر، و یکون الأول (نوع اوّل وقبلی) قد بطل، و یکون بین جوهر و جوهر. إمکان أنواع جوهریه غیر متناهیه بالقوه (چون تقسیم نشده امکان تقسیم است، چنانچه درکیفیات این گونه است ولی درکیفیات محذور لازم نمی آید چرا که جوهر بالفعل درکیف حرکت می کند) کما فی الکیفیات (از این فهمیده می شود که موضوع حرکت که جوهر است باید بالقوه باشد).و قد علم أن الأمر بخلاف هذا (یعنی موضوع باید بالفعل باشد) فالصوره الجوهریه إذن تبطل و تحدث دفعه (قید هر دو)، و ما کان هذا وصفه فلا یکون بین قوته و فعله (بین قوه ای حدوث وفعلیت حدوث وهمین طور بین قوه ای فساد وفعلیت آن) واسطه هی الحرکه.

ص: ۲۹۶

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – دوشنبه ۴ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث درنفی حرکت جوهریه داشتیم، استدلالی را بر این مدعا آوردیم به این صورت که حرکت باید موضوع ثابت داشته باشد ولی وقت که جوهر درخودش حرکت می کند موضوع ثابت نداریم.

ان قلت : درحرکت جوهری هم موضوع ثابت داریم؛ چرا که حرکت جوهری به دوصورت متصور است یکی اینکه صورت جوهری دری خودش حرکت نماید که موضوع ومسافت یکی باشد در این فرض استدلال شما تمام است ودیگر آنکه هیولی درصورت جوهری حرکت نماید دراین صورت استدلال تمام نیست؛ چرا که موضوع ثابت داریم که هیولی است ودرصورت جوهری که مسافت است حرکت می کند وهیچ اشکالی ندارد مثل این است که جوهر درکیف حرکت نماید.

این مطلب را می توان به صورت دیگر که اشکالی بر بیان قبل نباشد هم مطرح نمود به این صورت که حرکت جوهری دوفرض دارد یکی اینکه صورت جوهریه درصورت جوهریه حرکت نماید ودیگری آنکه هیولی درصورت جوهریه حرکت نماید، درصورت اوّل استدلال تمام است امّا درصورت دوّم استدلال تمام نیست. بلکه موضوع با مسافت فرق می کند.

فنقول : ماده موجود نیست که بخواهد درصورت جوهریه ویا درکم وکیف حرکت نماید، امّا اگر صورت را درکنار ماده در نظر بگیریم در این صورت می شود موجود مادی وقت که درصورت حرکت نماید موضوع ومسافت می شود یکی که اشکال دارد ولی اگر درکیف وکم و... حرکت کند اشکال ندارد.

این بیان درماده ای اولی خیلی روشن است ولی درماده ثانیه وقت که بخواهد صورت دیگری بگیرد دراین جا نوعش عوض می شود واشکال همان است که درتبدیل نوع بیان شد.

ص: ۲۹۷

اگر حرکت جوهریه موجود است باید موضوع آن هم باید موجود باشد؛ چون ذات غیر متحصل محال است که حرکت کند، بنابر این اگر ماده موضوع است باید بالفعل باشد یعنی صورت را بگیرد تا حرکت نماید، اگر صورت را بگیرد وقت که حرکت می کند یا صورت آن تغییر می کند ویا صورت آن تغییر نمی کند، چنانچه صورت تغییر نکند حرکت درعرض است نه حرکت درجوهر واگر صورت تغییر کند به دوصورت ممکن است؛ یکی اینکه با مکث صورت عوض نماید ودیگر آنکه دم بدم صورت عوض نماید.

چنانچه با مکث صورت عوض نماید مثلاً صورت اوّل را داشته بعد از مدتی صورت دیگری گرفته وبعد از مدتی این صورت را رها نموه وصورت سوم گرفته است، دراین فرض سه نوع داریم با سه صورت تا وقت که صورت اوّل را دارد حرکت نیست وقت که صورت دوّم را می گیرد هم فعه می گیرد. پس حرکت نیست کون وفساد است، که نوع اوّل فاسد می شود ونوع دوّم بجای آن می آید همین طور نوع دوّم باطل می شود نوع سوم بجای آن می آید.

اگر بگوییم که دم بدم صورت عوض می کند، که درهرلحظه ماده دفعه صورت بعدی را بگیرد دراین صورت تتالی آنات لازم می آید.

متن : و نقول أیضا إن موضوع (موضوع عام به کار رفته که شامل ماده هم بشود چنانچه که گاهی ماده عام به کار می رود که شامل موضوع هم بشود، هرچند اصطلاحاً ماده غیر از موضوع است) الصوره الجوهریه لا ـ یقوم بالفعل (یعنی متحصل نمی شود) إلا بقبول الصوره کما علمت ، و هی (تاکید مطلب قبل) فی نفسها (بدون ضمیمه ای صورت) لا توجد الأشیاء إلا بالقوه (یعنی وجود شیاء است بالقوه) .و الذات غیر المحصله بالفعل یستحیل أن تتحرک من شی ء إلی شی ء، فإن کانت الحرکه الجوهریه موجوده فلها متحرک (موضوع) موجود، و ذلک المتحرک یکون له صوره هو (متحرک) بها بالفعل، و یکون جوهرا قائما بالفعل، فإن کان هو الجوهر الذی قبل ، فهو (مبتدا) حاصل (خبر) موجود إلی وقت حصول الجوهر الثانی لم یفسد (خبر بعد از خبر) و لم یتغیر فی جوهریته بل فی أحواله، و إن کان جوهرا غیر الجوهر الذی فرضت الحرکه عنه، و الذی إلیه، فیکون قد فسد الجوهر أولا إلی الجوهر الوسط، و تمیز إذن جوهران (جوهر اوّل وجوهر وسط) بالفعل. و الکلام فیه (جوهر وسط، صورت وسط) کالکلام فی الجوهر الذی فرضت الحرکه منه (یعنی همان طور که جوهر اوّل مبداء شد حوهر وسط هم مبداء است تا برسد به جوهر سوّم)

ص: ۲۹۸

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – سه شنبه ۵ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

گفته شد که ماده بدون صورت متحصل نیست، بنابراین اگر ماده درصورت بخواهد متحول ومتبدل شود باید صورت به آن داده شود تا متبدل شود؛ چرا که اگر حرکت وتبدل امر بالفعل وموجود است باید موضوع آن که ماده است هم باید امر بالفعل موجود باشد، حال وقت که ماده حرکت می کند آیا صورت را عوض می کند یا صورت باقی است وحرکت می کند، اگر صورت باقی باشد وحرکت نماید این حرکت درعرض است نه حرکت درجوهر واگر صورت عوض شود چون قوام ماده به صورت است خود ماده هم متبدل می شود ودرنتیجه موضوع ثابت نخواهیم داشت (البته اصل ماده مبهمه عوض نمی شود ولی شخص ماده که متقوم به این صورت است متبدل می شود، چنانچه درکون وفساد هم امر همین گونه است، ابن سینا به گونه ای دیگر طرح بحث می کند)

ابن سینا این گونه طرح بحث می کند که آیا صورت عوض می شود یا صورت باقی است وعوض نمی شود، چنانچه اگر صورت عوض نشود که این حرکت درعرض است نه حرکت جوهری، واگر صورت عوض شود آیا آن به آن ولحظه به لحظه عوض می شود ویا به کمی مکث، اگر لحظه به لحظه صورت عوض نماید دراین صورت لازم می آید اولاً تشافع وتتالی آنات، ثانیاً اینکه حرکت قطع نشود وثالثا برفرض قطع شدن حرکت نامتناهی محصور بین حاصرین باشد.

درصورت که باکمی مکث صورت عوض نماید یعنی ماده کمی مکث نماید، هرچند درچیزهای دیگر حرکت کند، وبعد دفعه صورت دیگر بگیرد، وباز هم در این صورت مدتی مکث نماید وبعد دفعه صورت دیگر بگیرد، دراین جا سه صورت داریم که هرکدام نوعش با صورت قبلی فرق دار چون تشکیک درماهیت نداریم که صورت شدید ترشود. پس دوتا مبداء ودوتا منتها که انتقال از مبداء به منتها به صورت دفعی است، این حرکت نیست بلکه کون صورت وفساد صورت دیگر است.

ص: ۲۹۹

متن : فإنه (متحرک) إما أن یکون فی تلک المده (مدت که از وسط شروع می شود تا آخر) کلها علی طبیعه الجوهر (جوهر وسط) المتغیر إلیه أولا، فیکون التغیر (تغییر ماده) إلی الثانی (به صورت بعد از صورت وسط) دفعه و إما أن یکون (متحرک یعنی ماده) فی بعض تلک المده (مدت که حرکت از وسط را شروع کرده تا به منتها برسد) حافظا لنوعه الأول (جوهر وسط)، و فی بعضها الآخر واقعا فی النوع الآخر بلا توسط، فیلزم فیه ما قیل من الانتقال من نوع إلی نوع دفعه، فتکون تلک المده (مدت که از وسط شروع کرده تا به آخر برسد یعنی بین دوتا صورت) مطابقه لحرکات غیر حرکات نوعیه الجوهر (یعنی ماه ظرف حرکت است امّا حرکت درجوهر نیست، حرکت دراحوال جوهر است)، إذ کانت الانتقالات فی الجوهریه لا فی مده و زمان.

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – چهارشنبه ۶ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

گفته شد که چنانچه حرکت بخواهد درجوهر باشد یا درشخص جوهر اتفاق می افتد یا درنوع جوهر، اگر شخص جوهر عوض شود حرکت داریم ولی این حرکت جوهری نیست حرکت عرضی است واگر نوع جوهر عوض شود این حرکت نیست کون وفساد است واگر هیولی بخواهد درصورت جوهری حرکت کند باید تحصل داشته باشد یعنی صورت را بگیرد؛ چرا که حرکت امر موجود است وموضوع آن هم باید امر موجود باشد حال که صورت را گرفت وبالفعل شد آیا درحال حرکت صورت باقی است ویا باقی نیست، چنانچه صورت باقی باشد وحرکت نماید این حرکت درعرض است نه حرکت درجوهر، واگر صورت عوض شود یا بامکث عوض می شود ویا بدون مکث، بلکه لحظه به لحظه؛ درصورت که با مکث عوض نماید لازم می آید که چند تا کون وفساد داشته باشیم نه حرکت مثلا اگر سه تا صورت را عوض نماید سه تا کون وفساد داریم که صورت قبلی دفعه باطل وصورت بعدی بجای آن می آید، ودرصورت که لحظه به لحظه صورت را عوض نماید لازم می اید اولاً تتالی آنات، ثانیاً عدم توقف حرکت وثالثاً درصورت توقف حرکت نامتناهی محصور باشد بین حاصرین که هر سه باطل است.

ص: ۳۰۰

اشکال : اگر دلیل شما درحرکت جوهری تمام باشد باید حرکت کیفی هم نداشته باشیم؛ چرا که درحرکت کیفی متحرك به اسم جسم داریم که درکیف حرکت می کند همان طور که در حرکت جوهری هیولی درصورت جوهری حرکت می کند، حال درحرکت کیفی آیا متحرك درشخص کیف حرکت می کند یا درنوع کیف واگر درنوع کیف حرکت می کند با مکث عوض می کند یا بدون مکث؟ پس همان سه حالت که درحرکت جوهری وجود دارد درحرکت کیفی هم وجود دارد واگر دراستدلال درحرکت جوهری تمام باشد درحرکت کیفی هم جاری می شود.

جواب : متحرك درحرکت جوهری هیولی است که فعلیت ندارد مگر اینکه صورت را بگیرد ولی درحرکت کیفی متحرك جسم است که قوامش به کیف نیست برخلاف هیولی که تقوم وجودی اش به صورت است.

بیان مطلب : هیولی تقوم وجودی به صورت دارد، صورت که بالفعل است والاّـ هیولی بدون تحصل خواهد بود ونمی تواند حرکت نماید. پس دائماً باید صور را بالفعل نگهداریم تا هیولی بتواند حرکت کند، حال اگر صورت متبدل شود یا شخصش متبدل می شود و یا نوع آن، اگر شخصش متبدل شود درحقیقت عوارض عوض می شود وصورت باقی است، امّـا اگر نوع صورت عوض شود لحظه ای که می خواهد صورت برود هیولی از بین می رود واز فعلیت می افتد.

ان قلت : بین صورت که می خواهد برود وصورت که می اید فاصله نمی شود وهیولی بدون صورت نمی شود؛ مثل ستون خیمه که هم زمان با برداشتن یک ستون ستون دیگر جای آن می آید.

ص: ۳۰۱

قلت : صورت باید همیشه بالفعل باشد وقت که نوع می عوض شود هم باید صورت بالفعل باشد ولحظه به لحظه عوض شود و این سه محذور دارد، یکی تتالی آنات دیگری نامتناهی محصور بین حاصرین باشد وسوم اینکه حرکت متوقف نشود.

اگر صورت بالفعل نباشد این محذورات پیش نمی آید؛ چرا که آنات بالقوه اشکال ندارد پشت سر هم باشند یا نا متناهی بالقوه محصور بین حاصرین باشد ویا حرکت بالقوه نا متناهی باشد.

مشکل درحرکت جوهری این است که متحرک که هیولی است احتیاج به صورت جوهریه بالفعل دارد، حال اگر صورت عوض نشود حرکت نیست واگر صورت جوهریه عوض شود سه محذور دارد چرا که بالفعل است ومی خواهد عوض شود، امّا درحرکت کیفی متحرک جسم است که بالفعل است ومتقوم به کیف نیست، بلکه کیف را بعنوان کمال طلب می کند نه متقوم، لذا می شود کیف بالقوه باشد به این صورت که کیف تغییر کند وتمام آنات آن بالفعل نباشد، بلکه اجزای آن بالقوه باشد وجسم که می خواهد درآن حرکت کند چند تا از اجزای آنرا دفعه به فعلیت می رساند.

خلاصه : متحرک درحرکت جوهری هیولی است که خالی از فعلیت است امّا متحرک درحرکت کیفی جسم است که بالفعل است ومتبدل درحرکت جوهری صورت جوهری است که بالفعل است ولی متبدل درحرکت کیفی کیف است که می تواند بالقوه باشد، بعبارت دیگرجسم درآنی بدون کیف نیست ولی دربین دوتبدیل آنات وکیف های بالقوه داریم ولی صورت جوهری چنین نیست نمی تواند بالقوه باشد ولذا متحرک درحرکت جوهری نمی تواند از چند آن بگذرد ولی درحرکت کیفی متحرک می تواند چند آن بالقوه را طی کند. پس فرق است بین حرکت جوهری وحرکت درکیف.

ص: ۳۰۲

ابن سینا گفت درحرکت کیفی تمام اجزای کیف می تواند بالقوه باشد چراکه جسم درقوامش احتیاج به کیف ندارد، درکمالش احتیاج به کیف دارد ولی درحرکت جوهری هیولی درقوامش احتیاج به صورت جوهریه دارد، امّا برخی از محشین بیان دیگری دارد می گوید که اجزای آنیه می تواند بالقوه باشد ولی اجزای وجودیه باید بالفعل باشد یعنی درطول زمان کیف را می بینیم امّا درطول آنات می تواند بالقوه باشد، درزمان کیف بالفعل است ولی درآن بالقوه است دراجزای آنیه فعلیت کیف لازم نیست ولی فعلیت صورت جوهریه لازم است.

متن : و لا یمکن أن یقال إن هذا القول (گفته ای که شما در ردّ حرکت جوهری داشتید) یلزم أیضا علی حرکه الاستحاله، و ذلك (دلیل لایمکن) لأن الهیولی فیما نحن فیه (حرکت جوهری) محتاجه فی قوامها إلی وجود صوره بالفعل و الصوره (صورت نوعیه) إذا وجدت حصلت (هیولی) نوعا بالفعل، فوجب أن یکون الجوهر الذی بین الجوهرین (جوهر مبدا وجوهر منتها) أمرا محصلا بالفعل لیس بالفرض (یعنی این چنین نیست که بالفرض درست شود یعنی بالقوه باشد) و لا کذلك فی الأعراض التی تتوهم بین کیفیتین (کیف مبدا وکیف منتها) مثلا، فإنها (اعراض) مستغنی عنها فی قوام الموضوع بالفعل.

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – شنبه ۹ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

دلیل دوّم بر بطلان حرکت جوهری : درهرحرکت اشتدادی وتنقصی باید بین مبداء ومنتها تضاد باشد وغایت خلاف ولو این غایت خلاف جعلی وقرار دادی باشد؛ مثلاً- درحرکت کمی بین مبداء ومنتها غایت خلاف قرار دادی است ولی درحرکت کیفی بین مبداء ومنتها غایت خلاف واقعی است وقت که متحرك از سیاهی به سفیدی حرکت می کند، بین سیاهی وسفید تضاد است وغایت خلاف، هنگام متحرك دروسط است وقت که درقسمت سیاهی است گفته می شود درسیاهی استمرار دارد تا برسد به سفید وسپس درسفیدی استمرار دارد تا برسد به غایت. پس درحرکت اشتدادی وتنقصی باید استمرار دراشتداد ویا درتنقص باشد اگر استمرار نباشد حرکت نیست بلکه کون وفساد است. به بیان دیگر چنانچه حرکت وسط نداشته باشد ولو اینکه اندکی طول بکشد این حرکت نیست، بلکه درمبداء مکث نموده واز آن دفعتاً وارد منتها شده است.

ص: ۳۰۳

طبق این مبنا حرکت جوهری نداریم؛ چرا که درجوهر تضاد نداریم، یکی از متضادین مبداء ودیگری منتها باشد. پس جوهر حرکت ندارد بلکه کائن وفاسد می شود.

ابن سینا : برای این دلیل دوتوجیه وتفسیر وجود دارد طبق یک توجیه کلیت ندارد وطبق توجیه دیگر اصلا حرکت جوهری نداریم.

بیان مطلب : این دلیل می گوید اولاً درجوهر تضاد نیست وثانیاً برفرض وجود ضد استمرار بین دوضد واقع نمی شود، برای روشن شدن مطلب باید تضاد را تعریف نماییم وببنیم که استمرار است یا خیر. لذا می گوییم که آنچه مسلم است در تضاد اخذ ماده ویا مضوع درتعریف آن است، امّا مراد از ماده وموضوع چیست؟ ن آآن ااگر مراد از ماده ویا موضوع محل مستغنی

باشد که تمام آنچه را که برای فعلیتش نیاز داشته گرفته است، ماده ای تنها نیست که نیاز به صورت دارد وماده بعلاوه صورت جسمیه نیست که برای نوع شدن به صورت نوعیه نیاز دارد، دراین صورت جوهریه تضاد ندارد؛ چرا که درچنین ماده واقع نمی شود، امّا اگر مراد از ماده ویا موضوع مطلق محل باشد، چه آن ماده که صورت را قبول نموده ونوع شده ویا ماده ای که صورت نوعیه نگرفته هرچند صورت جسمیه را گرفته باشد، دراین صورت درجوهر تضاد است مثلاً بین صورت مائی وناری تضاد وجود دارد تعاقب بر محل واحد دارند وبین شان غایت خلاف هم است. پس این دلیل کلیت ندارد.

متن : و قد یثبتون (دلیل دوّم بربطلان حرکت جوهری) أن الجوهر لا حرکه فیه لأن طبیعته (جوهر) لا ضد لها، و إذا لم یکن لطبیعته ضد (می توانیم کبرا را این گونه هم بیان نماییم که کل مالم یکن لطبیعته ضد استحال ...)، استحال أن ینتقل عن طبیعه إلی طبیعه أخری علی سبیل التنقص و الاشتداد، حتی تکون الحاله التی و فیها عند الحرکه حاله متوسطه (یعنی وقت که طبیعت ضد نداشت که به صورت اشتداد ویا تنقص از ضدی به ضدی حرکت نماید حالت توسط هم نخواهیم داشت) بین طرفین لا یجتمعان (صفت طرفین) و بینهما غایه البعد و هما الضدان.

ص: ۳۰۴

و يجب أن نتأمل نحن هذه القضيه (الجوهر لاحركه فيه لان طبيعته لاضد لها) فنقول: إنه لا بد من أخذ الماده أو الموضوع فى حد التضاد، فإن (الف) عنى بالموضوع الموضوع الحقيقى القائم بالفعل نوعا القابل للأعراض التى لذلك النوع (يعنى ماده نباشد كه بالفعل نشده وماده بعلاوه صورت جسميه نباشد كه هنوز نوع نشده)، فلا تكون الصور الجوهريهمتضاده لأنها (صورت جوهريه) فى هيولى لا ـ فى موضوع، و إن (ب) عنى بذلك أى محل كان، فيشبه (قطع نداريم، بلكه نزديک به قطع است) أن تكون الصوره الناريه (كه يبوست وحرارت دارد) مضاده للصوره المائيه (كه رطوبت وبرودت دارد) لا كيفيتاهما فقط، فذلك (تضاد دركيفيت) لا شک فيه، بل (عطف برلاكيفيتاهما) الصور التى عنها (صورت) تصدر الكيفيات التى لهما (صورت ناريه ومائيه). و ذلک (دوصورت ناريه ومائيه تضاد دارند) لأن الصورتين مشتركتان فى محل و متعاقبتان عليه و بينهما غايه الخلاف (يعنى جمع نمى شوند)

متن درس طبيعيات شفا استاد حشمت پور – يكشنبه ۱۰ دى ماه ۹۱/۱۰/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث درحركت جوهرى داشتيم، دوّمين دليل كه اقامه شد اين است كه جوهر ضد ندارد كه حركت از ضد به ضد ديگر انجام شود وحركت اشتدادى وتنقصى حركت از ضد به ضد ديگر است.

براى بررسى اين دليل بايد ببينيم كه منصور ضدان چيست، اگر درتعريف تضاد موضوع را اخذ نماييم كه ضدان امران وجوديان باشند كه بر موضوع واحد على التعاقب وارد مى شود دراين صورت جوهر ضد ندارد؛ چرا كه موضوع ندارد، اگر درتعريف ضدان محل مطلق را اخذ نموديم وگفتيم ضدان دو امر وجود اند كه بر محل واحد على التعاقب وارد مى شود دراين صورت جوهر ضد دارد.

ص: ۳۰۵

گفته شده است كه فلک حركت اشتدادى ندارد؛ چرا كه صورت فلكى ضد ندارد لذا حركت اشتدادى كه حركت از ضد به ضد ديگر است ندارد. به همين بيان فلک تكون وكون وفساد ندارد؛ چرا كه تكون چه با كون وفساد باشد وچه با حركت بايد متكون ضدى را رها كند وضد ديگر ديگر را بگيرد وصورت فلكى چون ضد ندارد لذا كون وفساد ندارد.

باتوجه به بيان فوق چون عناصر تكون دارد بايد تضاد داشته باشد؛ چرا كه آتش تبديل مى شود به هوا وهوا تبديل مى شود به آب وآب وقت كه از سرچشمه دور شود تبديل مى شود به املاح وسنگ. خلاصه عناصر اربعه تكون دارد وبه هم ديگر تبديل مى شود يا باواسطه مثل تبديل شدن آتش به آب ويا بدون واسطه مثل تبديل شدن آتش به هوا وبالعكس. پس بايد تضاد داشته باشد، واز آنجاى كه عناصر جوهر اند پس جوهر تضاد دارد.

سوال : حال كه ثابت شد جواهر تضاد دارند؛ چرا كه حركت را درجواهر نمى پذيريد، درحاليكه حركت اشتدادى مبتنى است بر تضاد؟

جواب : بایـد ببنیم که ضـدان که درحرکت مهم است ملاـکش چیست؛ الف) اگرگفتیم که ملاـک ضـدان که درحرکت مهم است غـایت خلاـف داشـتن است؛ یعنی دوچیز که بین شان تضاد است بایـد غایت خلاف داشـته باشـد وغایت خلاف درجای است که بین دوضد واسطه باشد، چرا که واسطه با هر یک از طرفین اختلاف کمی دارد ولی دوطرف اختلاف شان زیاد است. پس غـایت خلاف دارنـد، حال ممکن است بین دو ضـد اسـتمرار وحرکت هم باشـد. طبق این مبنا عناصـر که بین شان واسـطه نیست تضاد ندارنـد. ترتیب عناصـر را که ملاحظه نماییم به این صورت است که دروسط خاک است، آب دراطرف آن اسـت بعـد از آب هوا است و بعد از هوا نار است، با توجه به مبنای فوق درتضاد بین آب وخاک تضاد نیست هم چنین بین هوا ونار؛ چرا که واسطه نیست، امّا آب ونار تضاد دارند همین طور خاک ونار وهوا وخاک تضاد دارند؛ چرا که بین شان واسطه است.

ص: ۳۰۶

ب) ممکن است که ضـدان که درحرکت مهم است مبنایش تعاقب بر موضوع واحد باشد ولی تعاقب دو ضد که غایت خلاف دارد، طبق این مبنا ممکن است بین دو ضد واسـطه باشد ومی تواند هم واسـطه نباشد، ولی اسـتمرار لازم است؛ چرا که دوضـد که غایت خلاف دارد تعاقبش بر موضوع واحد بنحو استمرار است.

اگر مبنای دوم را درضـدان پـذیرفتیم در عناصـر وجواهر تضاد نیست چون که عناصـر با اسـتمرار تبدیل به هم دیگر نمی شود، بلکه عناصـر دفعتا تبـدیل به هم دیگر می شود چه عناصـر که بین شان واسـطه نیست مثل آب وهوا که آب دفعتاً تبـدیل به هوا می شود وهوا درکوره آتش دفعتاً تبدیل به نار می شود. وچه عناصـر که بین شان واسطه است؛ چرا که مثلا آب دفعتاً تبدیل به هوا می شود درهوا مکث می کند وبعد دفعتاً تبدیل به آتش می شود.

متن : و لهذا (معنای « لهذا ما » درعبارت شـیخ : بخاطر این جهت است که) من الشأن (بیان مشار الیه هذا) ما اشـتغل من بین أن الفلک لا یتکون لأنه (متعلق اشـتغل) لا ضـد لصورته، کأنه وضع (کسـی که می گوید فلک تکون ندارد قرار داده، فرض نموده) أن کـل متکون فلصورته ضـد و إلیه یکون انتقـاله، فیجعـل النـار و الهواء و المـاء و الأرض متضاده الصور. فلم أنکر أن یکـون للصوره الجوهریه ضـد البته (یعنی چرا انکـار کرده که برای صورجوهری ضـد باشـد)، (الف) فیشـبه أن یکون الضـد الـذی ذکر هاهنـا (درباب حرکت) هو الـذی بینه (ضـد) و بین شـی ء آخر غایه الخلاف و إنما یکون بینه (شـی اوّل) و بین ذلک (شی آخر) غایه خلاف إذا کان لشی ء ثالث معه (شی اول) خلاف دونه (یعنی کمتر از شی آخر) و هو (شی ثالث) الواسـطه، بحیث (مربـوط به اذا کـان) یحتمـل اسـتمرارا فیه کالاسـتمرار فی بعـد (یعنی فاصـله) بین شـیئین و لیس بین الصور الجوهریه التی فیها الاسـتحاله الأولیه (بین هوا ونار اسـتحاله اولی است ولی بین نار وآب اسـتحاله ای اولی نیست) واسطه بهذه الصفه (واسطه ای که اختلافش کمتر از اختلاف شی آخر باشد)، کما لیس بین النار و الهواء واسطه.

ص: ۳۰۷

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – دوشنبه ۱۱ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

دلیل دوم که برنفی حرکت جوهر اقامه شد این بود که حرکت اشتدادی وتنقصی همیشه بین دوضد باید باشد تا متحرک که از مبداء به منتها حرکت می کند حرکتش تنقصی یا اشتدادی باشد، وجوهر ضد ندارد تا حرکت اشتدادی وتنقصی داشته باشد.

برای بررسی این دلیل گفته شد که باید ببنیم که تضاد چیست تا بگوییم که درجوهر تضاد است یا تضاد نیست. اگر در تعریف تضاد موضوع را خذ نماییم دراین جواهر تضاد ندارند چون که موضوع یعنی محل مستغنی ندارند واگر درتعریف تضاد مطلق محل را اخذ نماییم دراین صورت درجواهر تضاد است. علاوه بر این گفته شده که در افلاک کون وفساد نیست؛ چون که صور فلکی تضاد ندارند معنای این حرف این است که صورت عنصری چون تکون وکون وفساد می پذیرند تضاد دارند وصور عنصری جوهر اند. پس درجواهر تضاد است.

سوال : باتوجه به بیان فوق درجواهر تضاد است پس چرا حرکت اشتدادی وتنقصی در جواهر نفی می شود درحالیکه طبق بیان مستدل هرجای تضاد باشد حرکت اشتدادی وتنقصی هم است.

جواب : باید ببنیم که تضاد که درحرکت مهم است وبا وجود آن حرکت اثبات می شود ملاکش چیست؛

الف) اگر مناط تضاد درباب حرکت این باشد که بین متضادین غایت خلاف باشد وغایت خلاف به این معنا باشد که دوضد واسطه داشته باشد، دراین صورت درتضاد واسطه دشتن را شرط نموده ایم وتضاد درجای خواهد که واسطه باشد، بعبارت دیگر طبق این بیان درغایت خلاف واسطه داشتن شرط است ودرتضاد هم غایت خلاف داشتن شرط است. پس تضاد درجای است که بین مبداء ومنتها واسطه باشد، حال چه یک واسطه یا چند واسطه باشد. طبق این مناط بین آب وآتش که هوا واسطه است تضاد وجود دارد همین طور بین خاک وآتش که تضاد است؛ چرا که آب وهوا واسطه است. امّا بین هوا ونار تضاد نیست، همین طور بین آب وخاک چرا که بین شان واسطه وجود ندارد.

ص: ۳۰۸

ب) چنانچه درتضاد در باب حرکت تعاقب بر موضوع واحد ملاک باشد، تعاقب ضدان که بین شان غایت خلاف است وچنین تعاقبی درجای است که استمرار باشد. پس درتضاد دوچیز شرط است یکی تعاقب برموضوع واحد ودیگر استمرار داشتن. طبق این مبنا درغایت خلاف شرط نیست که بین متضادین واسطه باشد ممکن است واسطه باشد وممکن هم است واسطه نباشد، آنچه که مهم است تعاقب بر موضوع واحد داشتن ودیگر استمرار داشتن است.

طبق این مبنا باید ببنیم که آیا درجوهر تضاد است یاخیر، طبق شرط اوّل که باید متضادین تعاقب بر موضوع ویا محل واحد داشته باشد درنفوس، عقول، افلاک وعناصر مرکبه _ جماد، نبات، حیوان وانسان _ تضاد نیست؛ چرا که تعاقب بر موضوع ویا

محل واحد ندارند، وباتوجه به شرط دوّم که متضادین باید بنحومستمربرموضوع واحد وارد شود عناصر بسیط تضاد ندارد؛ چرا که هرچند صور عنصری بسیط برمحل واحد که ماده است وارد می شود ولی این تعاقب استمراری نیست، بلکه مثلا آب دفعتاً تبدیل به هوا می شود یعنی آب بخار می شود وبعد دفعتاً تبدیل می شود به هوا، همین طور آب اگر بخواهد تبدیل به نار شود اوّل تبدیل می شود به هوا درهوا مکث می کند وقت که هوا را درکره ای اهنگری بگذاریم وبا دم بدمیم دفعتاً تبدیل می شود به نار. پس درجواهر تضاد نیست.

ادامه دلیل دوم بر نفی حرکت در جوهر ۹۱/۱۰/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۰۰ سطر ۹ قوله(او یشبه ان یکون)

موضوع: ادامه دلیل دوم بر نفی حرکت در جوهر

بحث ما در حرکت جوهری و نفی آن بود. دومین دلیلی که بر این مدعی اقامه شد این بود که صورت جوهریه، تضاد پذیر نیست یعنی نمی توانیم صورت جوهریه ای را ضد صورت جوهریه دیگر قرار بدهیم و حرکت در جایی است که طرفین تضاد داشته باشند. پس در حرکت جوهری تضاد نیست. به عبارت دیگر: حرکت در جایی است که طرفین تضاد داشته باشند و در جوهر، طرفین تضاد ندارند پس حرکت حاصل نیست. (منظور ما از حرکت، حرکت اشتدادی و تنقصی است نه حرکت کون و فسادی، چون کون و فساد را در جوهر قبول داریم) سپس این دلیل دوم را رسیدگی کردیم و تحقیق کردیم و توضیح دادیم که در چه فرضی بین دو صورت جوهریه تضاد هست و در چه فرضی نیست. گفتیم اگر تضاد را در جایی بدانیم که محل، باید موضوع باشد چون جوهر موضوع ندارد پس ضدیت برای آن نیست. و اگر ما تضاد را در جایی قرار دادیم که هر نوع محلّی وجود داشته باشد چه آن محل، موضوع باشد چه ماده باشد برای جوهر، ضدیت ممکن است باشد. اینکه می گوییم (ممکن است) به خاطر این است که در ضدیت، محلِ تنها کافی نیست باید تعاقب آن دو ضد در محل، جایز باشد و اجتماع، جایز نباشد یعنی بین آنها غایه اخلاف باشد. الان ما گفتیم اگر محل را مطلق گرفتیم نمی توانیم بگوییم ضدیت حاصل است چون ممکن است محل را مطلق بگیریم و بین دو حال، غایه الخلاف نباشد و ضدیت حاصل نشود لذا می گوییم اگر محل را مطلق گرفتیم ممکن است بین دو صورتِ جوهریه تضاد باشد یعنی اگر شرایط دیگر هم جمع شد تضاد هست و اگر شرایط دیگر جمع نشد تضاد نیست. اینکه ما در صورت دوم «که مراد از محل، هر نوع محلی است» نگفتیم که تضاد است بلکه گفتیم «یشبه ان تکون الصوره الناریه که در سطر اول صفحه ۱۰۰ بیان شد» یعنی مراد از «یشبه»، به نظر رسیدن است یعنی ممکن است و به نظر می رسد که تضاد باشد، علتش همین است که تضاد مشروط به شرایط دیگر هم هست شاید شرایط دیگر نباشد و ما نتوانیم حکم به تضاد کنیم. اگر شرایط دیگر وجود داشت حکم به تضاد می کنیم.

ص: ۳۰۹

(سپس وارد این مساله شدیم که گوینده دلیل، بین صور فلکیه تضاد قائل نیست)

جواب دلیل به همین مقدار بود که تمام شد، البته شاید جواب نباشد چون تردید بین دو امر است. اگر این امر اراده شده تضاد نیست و حق با شما است و اگر آن اراده شده تضاد هست یعنی می تواند تضاد باشد و حق با شما نیست. یعنی جواب کامل ندادیم که او را کامل رد کنیم بلکه می گوییم در یک فرض حق با شما است و در فرض دیگر حرف شما تمام نیست. این، تمام جواب بود.

سپس به این بحث رسیدیم که این شخص، کون و فساد را در فلک اجازه نداده زیرا در صور فلکیه، کون و فساد و تضاد ندیده چون در صور فلکیه تضاد ندیده کون و فساد را اجازه نداده است یعنی حرکت کون و فسادی را هم اجازه نداده ولی بین صور عنصری، تضاد را قائل شد، و لذا کون و فساد را قائل می شود.

اینجا که می رسد، این سوال برای مصنف پیش می آید که این شخص چرا با اینکه بین صور عنصریه تضاد قائل است و در نتیجه کون و فساد را اعتراف می کند حرکت اشتدادی و تنقصی را قائل نیست. او می گفت حرکت اشتدادی و تنقصی در جایی است که مبدا و منتهی تضاد داشته باشند و بین صورت هوا و نار تضاد را قائل است پس چرا حرکت اشتداد، و تنقصی را قبول نمی کند.

[ما می گوییم اگر شما تضاد را قائل هستید و به خاطر وجود تضاد، کون و فساد را قائل هستید باید حرکت اشتدادی را هم به خاطر تضاد قائل شوید نه به خاطر اینکه کون و فساد را قائل هستید چون حرکت اشتدادی را مشروط به تضاد کردید و تضاد که شرط حرکت اشتدادی است در بین صور جوهریه عنصریه وجود دارد پس باید حرکت اشتدادی هم که مشروط است وجود داشته باشد. ما نمی خواهیم از اینکه این قائل، حرکت کون و فسادی را قبول کرده، حرکت اشتدادی را به او بقبولانیم. بلکه می خواهیم بگوییم که شما تضاد را قبول دارید و به خاطر همین تضاد، حرکت کون و فسادی را قبول کردید پس حرکت اشتدادی را که خودتان مشروط به تضاد کردید، باید قبول کنید. ما کاری به حرکت کون و فسادی نداریم و از آن نمی خواهیم استفاده کنیم بلکه از تضاد می خواهیم استفاده کنیم].

ص: ۳۱۰

نکته مربوط به جلسه قبل: استاد مطلبی را اشتباها فرمودند که مربوط به «فلِمَ اَنکَرَ» است که در صفحه ۱۰۰ سطر ۵ بیان شده بود.

چرا انکار کرد که برای صورت جوهریه ضد باشد اگر شما کون و فساد را در این صور عنصریه قبول دارید و علت قبول کردنتان این است که اینها را متضاد می بینید و می گویید فلك، کون و فساد ندارد چون تضاد ندارد اما عناصر، کون و فساد دارند چون تضاد دارند شما اگر تضاد را در عناصر قبول دارید چرا می گویید صورت جوهریه ضد ندارد، عناصر هم صورت جوهریه اند چرا برای آنها ضد قائل نمی شوید. سپس شروع می کند به جوابِ این «چرا» (یعنی لِمَ) که می فرماید «یشبه» که این قائل از تضاد، این را اراده کرده باشد «او یشبه» که آن دیگری را اراده کرده باشد.

یعنی با توجه به اینکه ایشان کون و فساد را در عنصر قبول می کند و تضاد را می پذیرد چرا در صورت جوهریه، تضاد را قائل نیست مگر عناصر، صورت جوهریه نیستند. ایشان باید بین عناصر، تضاد را بپذیرد چرا نمی پذیرد. مصنف از (فیشبه) و (او یشبه) توجیه می کند که چرا تضاد را بین عناصر نمی پذیرد. تضاد را دو گونه معنی می کند و هر دو را، از عناصر نفی می کند تا کلام گوینده توجیه شود و گوینده کسی است که مصنف به آن اعتقاد دارد لذا سعی دارد که کلامش را توجیه کند و رد نمی کند از ابتدا با احتیاط با او بحث می کند یعنی کسی نیست که او را سریع رد کند. و در پایان، دلیلش را به دلیل قبلی که خودش قبول دارد برمی گرداند چون این دلیل را نمی تواند کامل قبول کند لذا به دلیل خودش ارجاع می دهد و قبول می کند یعنی تقریباً از گوینده دفاع می کند. گوینده، ارسطو است و مصنف به آن اعتقاد دارد تا جایی که ممکن است از او دفاع می کند الان «فلم انکر» را که مطرح می کند یک سوال است که در آن اشکال است و با این سوال، بر گوینده، اشکال می کند اما در عین حال، این سوال را خودش جواب می دهد و از گوینده دفاع می کند. پیداست که نمی خواهد کلام آن گوینده را باطل کند. در وقت جواب دادن هم در یک صورت، گفت حق با شماست و در یک صورت گفت شاید بتوانیم ضد درست کنیم از اینجا معلوم می شود که نمی خواهد گوینده را کامل رد کند. اینجا هم که به سوال رسیده با «لِمَ انکر» گفت باز می خواهد جواب دهد یعنی از گوینده می خواهد دفاع کند. بعداً اشکال می شود که چرا شما حرکت را مبتنی بر تضاد کردید گرچه در عناصر تضاد نیست و کون و فساد هست و حرکت نیست اما چرا حرکت را مبتنی بر تضاد کردید این اشکال را اینطور جواب می دهد که حرف گوینده به حرف ما برمی گردد و با دلیلِ اول ما یکی می شود لذا اگر دلیل اول را قبول داریم دلیل ایشان را هم بعد از بیان مرادش قبول می کنیم.

ص: ۳۱۱

الان وارد بحث می شویم که ثابت کنیم بین صور عنصریه تضاد نیست. گویا از مباحث قبل گذشتیم. الان این سوال را مطرح کرده بودیم که چرا شما بین صور عنصریه تضاد قائل نیستید و چرا با اینکه عناصر را متضاد الصور قرار می دهید، صور جوهریه را متضاد نمی دانید. الان بحث ما فعلا در این مطلب متمرکز می شود که ثابت کنیم بین صور عنصریه تضاد نیست. ابتدا تضاد را یک طور و بعداً طور دیگر معنی می کنیم و در هر دو فرض، ثابت می کنیم که تضاد بین صور عنصریه نیست.

نکته مربوط به صفحه ۱۰۰ سطر ۴ قوله (فیجعل النار و الهوا و الماء و الارض متضاده الصور) یعنی این صور عنصریه را متضاد قرار بدهد. در ادامه مصنف سوال می کند که چرا صورت جوهریه را متضاد قرار دادی. سپس در جواب، بیان می کند که صور عنصریه تضاد ندارند. سوال این است که چرا صور جوهریه را متضاد قرار نمی دهید؟ ولی در وقتی که می خواهد این سوال را جواب بدهد می گوید صور عنصریه تضاد ندارند، همان که خود ارسطو قبول کرده.

جلسه قبل این اشکال را جواب دادیم و گفتیم که صور فلکیه، جوهرند و تضاد ندارند. صورِ عنصرِ مرکب هم که آنها با هم در محلی وارد نمی شوند که بتوانیم بین آنها تضاد قائل شویم یعنی ماده ای که در آن، صورت انسانی وارد شده صورت فرسی وارد نمی شود. صورت نباتی وارد نمی شود. (مراد از صورت، صورت عنصر مرکب است که جماد و نبات و حیوان است) صور عنصریه مرکبه، محل واحد ندارند که در آن محل، متعاقب شوند تا بعدا بحث کنیم که جمع نمی شوند و در نتیجه تضاد دارند. بحث تضاد در اینها نمی آید چون اینها محل واحد ندارند. پس صور عنصریه مرکبه، فرض ندارد که تضاد داشته باشند. سپس در عنصر مرکب می بینیم که عناصر بسیطه هم وجود دارند چون عناصر مرکب، از عناصر بسیطه درست شدند.

ص: ۳۱۲

عناصر بسیطه، صور مخصوص به خودشان را دارند و ماده آن هم ماده اولی یعنی هیولی است. حال بین آنها آیا تضاد هست یا نه؟ این، همان است که مورد بحث ما هست و آنچه که باقی می ماند صور عنصریه بسیطه است.

اگر ثابت کردیم که اینها تضاد ندارند ثابت می شود که جوهر، تضاد ندارد. و اینکه ایشان می گوید صورت جوهریه تضاد ندارند روشن شد که مراد چیست؟ چون صورت جوهریه، همین ۴ صورت عنصریه است زیرا بعینه، صور عنصریه وضعشان روشن شد. صورت فلکیه را کنار گذاشتیم و معلوم شد که تضاد ندارند. عنصر مرکب را هم به یک طور، به عنصر بسیط وصل کردیم و لذا تمام بحث در عنصر بسیط می آید و در عنصر بسیط اگر ثابت کردیم که تضاد نیست ثابت می شود که در صورت جوهریه تضاد نیست. ولی تناقض در عبارت درست می شود. چون مصنف نار و هوا و ماء و ارض را متضاده الصور قرار می دهد و در عین حال، انکار می کند که صورت جوهریه ضد داشته باشد. اگر ما صورت جوهریه را با صورت عنصریه مرادف کنیم، عبارت اینگونه می شود: یکبار می گوید این صور عنصریه متضادند.

یکبار می گوید چرا جوهر را که همین ها هستند متضاد قرار ندادی.

این دو عبارت با هم نمی سازد لذا باید این بحث را که گفتیم اضافه کنیم یعنی بگوییم:

صورت عنصریه مرکبه هم داخل بحث است آن هم، صورت جوهریه است و در او هم اگر توانستیم باید قائل به تضاد شویم در اینصورت معنای عبارت اینگونه می شود که ارسطو در عنصر بسیط تضاد را قبول دارد حال سوال می کنیم که چرا در مطلق صور جوهریه، تضاد را قبول نداری. (در مطلق صور یعنی در عنصر مرکب و حتی در فلک، که همه اینها صور جوهریه اند) حال این سوال پیش می آید، و ما در بخش عنصر بسیط، جواب را می دهیم که تضاد نیست.

ص: ۳۱۳

ما یکبار می گوییم صور عنصر بسیطه، تضاد دارند تا کون و فساد آنها را توجیه کنیم و یکبار می گوییم تضاد ندارند تا نفی حرکت اشتدادی کنیم وقتی که می گوییم تضاد ندارند استمرار را در تضاد اخذ می کنیم وقتی استمرار اخذ شد این چنین تضادی را بین صور عنصریه نفی می کنیم تا حرکت نفی شود. وقتی که تضاد را بین صور عنصریه قبول می کنیم تا کون و فساد را اثبات کنیم آن تضاد، احتیاج به استمرار ندارد اما وقتی تضاد را نفی می کنیم تا حرکت اشتدادی را نفی کنیم تضادی که در آن، استمرار اخذ می شود نفی می کنیم. پس یکبار تضادی را که با کون و فساد مرتبط است نفی می کنیم یکبار تضادی را که با حرکت و استمرار مرتبط است اثبات می کنیم. این دو با هم مخالفتی ندارند، بحث ما این طور اقتضا می کند که چون در حرکت بحث می کنیم اقتضا دارد اینگونه بگوییم. ما تضاد را بین صور عنصریه قبول می کنیم اما تضادی که یکی به سمت دیگری حرکت کند و استمرار داشته باشد را قبول نمی کنیم چنانچه از بحث های بعدی روشن می شود که ما در این تضاد، کاری میکنیم که صورت، دفعه تبدیل شود و استمرار برداشته شود. لذا از این طریق می توانیم جواب دهیم به اشکالی که در ظاهرِ جواب دیده می شود که یکبار گفته می شود عناصر، متضاد الصورند و یکبار هم گفته می شود بین صورتهای جوهری تضاد نیست.

مصنف می خواهد به طور کامل بر ارسطو اشکال نکند اگر گوینده غیر از ارسطو بود به آسانی آن را رد می کرد ولی خود را به زحمت می اندازد در عین اینکه حرف ارسطو را قبول نمی کند اما به یک نحوه توجیه می کند و در پایان به حرف خودش بر می گرداند.

ص: ۳۱۴

مصنف در صفحه ۱۰۰ سطر ۴ با عبارت «کانه وضع» شروع کرده یعنی گویا نظر ارسطو این است که متکون (یعنی آن که دارای کون و فساد است) ضد داشته باشد پس باید عناصر را هم چون متکون اند متضاد بینید این، برداشت مصنف است.

برداشت مصنف این است که ارسطو گفته بود فلک، کون و فساد ندارد چون تضاد ندارد لازمه این حرف این است که آن جایی که کون و فساد است باید تضاد باشد حال ما هر چه توجیه کنیم این لازمه را نمی توانیم کاری کنیم مگر اینکه بگوییم این لازم را ما برداشت کردیم و برداشتِ تامّی نیست در حالی که ظاهر کلام ارسطو این برداشت را اجازه می دهد ولی نظر مصنف آن طور که ازعبارتش بر می آید این است که ابتدا سوالی را بر ارسطو وارد می کند سپس توجیه می کند تا این اشکال وارد شود یعنی خود مصنف، برداشتی می کند و آن برداشت را بعدا نفی می کند تا از ارسطو دفاع شده باشد اما برداشت مصنف از این طریق است که افلاک متکون نیستند چون متضاد نیستند. مفهوم عبارت این می شود که آن جا که تکوّن می خواهد راه پیدا کند باید تضاد باشد. افلاک چون تضاد ندارند تکوّن ندارند پس جایی که تکون است باید تضاد باشد این، نتیجه می دهد که عناصر تضاد دارند و توجیه هم که می کنیم بالاخره ثابت می کند عناصر تضاد ندارند و کون و فساد را باید از راه دیگر توجیه کند نه اینکه چون تضاد دارند پس کون و فساد پیدا می کنند بلکه به جهت دیگری باید گفت که کون و فساد پیدا می کنند. البته چون مصنف استمرار را در تعریف تضاد اخذ می کند در حرکتی که اشتدادی است می خواهد تضاد را نفی کند اما در حرکت کون و فسادی، تضاد را نفی نمی کند. بیان مصنف نشان می دهد که تبدیل دفعی را قبول می کند و می فرماید که این، همان چیزی است که در استدلال او گفتیم و در استدلالِ اول، تبدیل دفعی در جوهر را قائل بود. در استدلال اول که بر نفی حرکت جوهری داشت. تبدیل دفعی برای جوهر قائل بود الان هم تبدیل دفعی برای جوهر قائل می شود و استدلال ارسطو را به استدلال خودش بر می گرداند.

ص: ۳۱۵

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – چهارشنبه ۱۳ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث درنفی حرکت جوهری داشتیم، دلیل دوّم که اقامه شد گفت حرکت اشتدادی باید متضادین باشد وچون تضاد بین صور جوهریه نیست حرکت درصور جوهریه نیست.

ابن سینا، اولاً باتوجه به اینکه درتضاد موضوع ملاک باشد ویا مطلق محل وثانیاً عقیده مستدل به اینکه درافلاک کون وفساد نیست چون صور فلکی تضاد ندارند از کلام گویند ومستدل لازمی استخراج نمود که خود مستدل به آن اعتقاد ندارد وآن لازم عبارت است از اینکه باید درصور عنصری تضاد باشد وروشن است که صورعنصری صور جوهری است. پس باید درصورجوهری تضاد باشد.

باتوجه به این لازم در کلام ارسطو تضاد وجود دارد، صریح کلامش این است که درجواهر تضاد نیست ولی لازمه ای کلامش این است که صورجوهریه تضاد دارند. برای حل این تضاد ابن سینا دومعنا برای متضادان درباب حرکت بیان می کند که طبق یک معنای آن درصورجوهریه تضاد نیست وحرف ارسطو درست وبعد کلام ارسطو را به کلام خودش ارجاع می دهد.

معنای اوّل برای متضادین : متضادین آن است که بین شان غایت خلاف باشد وغایت خلاف داشتن به این است که بین متضادین واسطه باشد؛ چون واسطه با طرفین خلاف خفیف دارد وبین دوطرف خلاف شدید است مثلاً بین آب وهوا غایت خلاف نیست چرا که واسطه ندارد امّا بین آب ونار هوا واسطه است ویا بین سواد وبیاض رنگ زرد وسبز واسطه است پس بین آب وآتش وبین سواد وبیاض تضاد است. پس درتضاد غایت خلاف شرط است ودرغایت خلاف داشتن واسطه لازم است بنابراین درتضاد واسطه داشتن لازم است.

ص: ۳۱۶

معنای دوّم برای متضادین : متضادین آن است که اولاً متعاقب برموضوع واحد باشند تعاقب دو امرکه بین شان غایت خلاف باشد وثانیاً استمرار درتعاقب دشته باشند.

فرق تفسیر اوّل دوّم دراین است که درتفسیر اوّل غایت خلاف داشتن شرط است درتضاد وغایت خلاف داشتن به واسطه داشتن است پس درتضاد واسطه دشتن شرط است توجه داریم که چون غایت خلاف شرط است تعاقب را هم داریم ولی آنچه که مهم است غایت خلاف دشتن است، ولی درتفسیر دوم تعاقب بر موضوع واحد شرط است که البته باید غایت خلاف هم باشد ولی غایت خلاف داشتن به این نیست که باید بین متضادین واسطه باشد، بلکه ممکن است واسطه باشد وممکن هم است که واسطه نباشد. پس فرق اوّل دوتفسیردر لازم بودن واسطه درتفسیر اوّل ولازم نبودن واسطه درتفسیر دوّم است. فرق دوم تفسیر اوّل درلازم نبودن استمرار درتفسیر اوّل ولازم بودن استمرار درتفسیر دوّم است.

واسطه دوجور ممکن است باشد یکی اینکه شی از مبداء راه بیافتد ودروسط مکث نماید و دوباره به آخر منتقل شود ودیگر اینکه وقت از مبداء راه می آفتد بنحو مستمر وسط را طی نماید تا اینکه به آخر بررسد. حرکت درصور تحقق می یابد که استمرار باشد، امّا چنانچه مکث دروسط صورت بگیرد انتقال دفعی وکون وفساد خواهد بود.

اگر بخواهیم عناصر را بررسی نماییم بن آب وهوا واسطه نیست وآب یک باره تبدیل به هوا می شود هم چنین وقت که آب بخواهد تبدیل به نار شود استمرار نیست، بلکه آب تبدیل به هوا می شود دفعتاً درآن مکث می کند سپس تبدیل به نار می شود والاّ۔ اگر بلا۔ فاصله تبدیل به آتش شود تتالی آنات لازم می آید. پس تضاد نیست نه صورت های عنصری که بدون واسطه تبدیل می شود ونه درصورت های عنصری که با واسطه تبدیل می شود؛ چون یکی از شرایط تضاد که استمرار درانتقال است مفقود است، وبلکه غایت خلاف هم نیست چرا که وقت آب می خواهد تبدیل به نار شود درهوا متوقف می شود و سپس هوا است که به نار تبدیل دفعی می شود. خلاصه ما دو تا انتقال داریم یک انتقال از آب به هوا و انتقال دیگر از هوا به نار پس یک انتقال نیست که ببنیم بین آب ونار غایت خلاف است یا نیست.

ص: ۳۱۷

شیخ در آخر می فرماید اگر مراد ارسطو از تضاد بیان دوّم باشد بیان ایشان بر می گردد به بیان ما؛ چرا که ما گفتیم که انتقال صور جوهری دفعی است مثلاً آب دفعتاً به هوا تبدیل می شود وکون وفساد دارد نه حرکت، طبق بیان ارسطو هم جوهری دفعتاً تبدیل می شود به جوهر دیگر وحرکتی درکار نیست، تنها فرق که بیان ما با بیان ارسطو دارد این است که ما گفتیم طرفین دفعتاً تبدیل می شود به دیگری وارسطو گفت این ضد تبدیل می شود به ضد دیگر دفعتاً، وضدین وطرفین درمانحن فیه مفاد شان یکی است. پس هر دوحرف یکی است.

نکته : اگر طبقات هوا را ملاحظه نماییم طبقه ای اوّل مجاور زمین وگرم است، صبقه ای دوّم زمهری وسرد است، طبقه ای سوّم جایگاه نیازک ها است وطبقه ای چهارم نزدیک به نار است، این چهار طبقه فقط جایگاه شان فرق می کند، صورت شان یکی است لذا وقت که سیرهوا در طبقات تا رسیدن به کره نار حرکت مکانی است نه حرکت اشتدادی که صورت تبدیل به صورت دیگر شود مستمراً.

متن : أو یشبه أن یکون یری أن التعاقب المأخوذ فی حد الضد، هو تعاقب بین شیئین بینهما غایه الخلاف. و هذا (این تفسیر که برای تضاد گفتیم) علی ما قلنا (همان طور که ما گفتیم که تعاقب را درتضاد شرط نمودیم) یصح أن یکون بلا واسطه، فیصح أن یرتفع هذا الضد و یعقبه الآخر (ضد آخر) من غیر أن یتخلل بینهما (دوضد) عاقب آخر (عقب آینده دیگر یعنی بین دوضد واسطه نباشد). و إن کان قد یصح أیضا أن یکون بتعقب المتوسط، إن کان هناک (دوضد که می خواهد بیاید) متوسط فیکون الانتقال مستمرا من الطرفین (ماء ونار مثلاً) علی الاتصال، ثم لا یری (ارسطو رای نمی دهد) أن المحل یقبل الصوره الناریه عقیب المائیه من غیر أن یقبل أولاـ صوره الهواء المتوسط لا علی استمرار متصل (یعنی وقت که صورت هوی واسطه است درصورت هوای مکث می کند نه اینکه استمرار باشد)، بل وجب أن یسکن (تا انیکه تتالی آنات لازم نیاید؛ چرا که صورت هوایی را دفعتاً گرفته اگر بدون فاصله صورت ناری را بگیرد تتالی آنات است) لا محاله علی الصوره الهوائیه، فلا تکون الصوره المائیه مضاده للناریه إذا لاـ یستمر الانتقال من إحداهما (مائیت) إلی الأخری (ناریت) إلا من الناریه إلی الهوائیه، و لاـ الصوره الناریه مضاده للصوره الهوائیه، إذ لاـ یستمر بینهما (ای لیس بینهما...، « آقا جمال ») غایه الخلاف فإن کان القصد هذا القصد (اگرقصد ارسطو این باشد که ما بیان کردیم) کان التعبیر عنه یرده إلی البیان الأول الذی حاولناه نحن و هو أن طبیعه الجوهریه لا تنسلخ یسیرا یسیرا إذ لا تقبل الشده و الضعف قبولا یکون لاشتداده و لضعفه طرفان یخصان فی هذا النظر (نظر ارسطو؛ یعنی مستدل به دلیل دوّم) باسم الضدیه. و سنبین لک أیضا فی الفلسفه الأولی (الهیات شفا، مقاله هشت) أن الصوره الجوهریه لا تقبل الاشتداد و الضعف ببیان أشرح،

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – شنبه ۱۶ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث درحرکت جوهری داشتیم دو دلیل بر نفی آن اقامه نمودیم، اشکالی طرح شده که با توجه به آن خواسته حرکت جوهری را اثبات نماید، به این بیان که ما حرکت جوهری را مشاهده می کنیم مثلاً ـ بذر به تدریج گیاه می شود ونطفه به تدریج باحرکت اشتدادی حیوان می شود، شما چگونه حرکت جوهری را نفی می کنید؟

شیخ می فرماید درباب نبات ما خیلی اطلاع نداریم که تکونش چگونه است، درباب حیوان تکوناتش تقریباً روشن است لذا درحیوان تکونات را قبول داریم، ولی حرکت را قبول نداریم نطفه منتقل می شود به علقه وعلقه تبدیل می شود به مضغه ومضغه به عظم واستخوان، امّا این تبدلات با حرکت نیست نطفه دفعتاً تبدیل می شود به علقه وهمین طور تبدل علقه به مضغه و مضغه به استخوان دفعی است، بله درکنار این تبدلات جوهری که دفعی است تبدلات هم درکیف وکم رخ می دهد که این تبدلات با حرکت است، درحقیقت تبدل که درکیف وکم نفطه رخ می دهد زمینه را آمده می کند که نطفه دفعتاً تبدیل شود به علقه وتبدلات تدریجی درکم وکیف علقه زمینه را فراهم می کند که علقه دفعتاً تبدیل به مضغه بشود وهکذا سایر تبدلات جوهری که درتکون حیوان رخ می دهد دفعی است وبه صورت کون وفساد، والبته همراه است با حرکات کمی که اصطلاحاً نمو گفته می شود وحرکت کیفی که اصطلاحاً استحاله گفته می شود.

باتوجه به بیانات که گذشت حرکت جوهری نداریم، دومی مقوله ای که طرح می شود وحرکت درآن بررسی می گردد مقوله ای کیف است، واز آنجای که کیف اقسامی دارد باید تک تک اقسام آن طرح شود تا روشن گردد که حرکت کفی داریم یانه.

ص: ۳۱۹

اقسام چهارگانه کیف :

کیف محسوس که خود دارای اقسامی است : کیف مبصر، کیف مذوق، کیف مشموم. رایحه دوجور شدت وضعف پیدا می کند؛ یکی اینکه خود رایحه اشتداد پیدا نماید ودیگر آنکه شامه ای انسان شدید وضعیف درک نماید. صوت هم چنین است.، کیف ملموس وکیف مسموع. (اگر گفتیم کیف محسوس با عرض به پنج صنف تبدیل می شود این اقسام می شود اصناف واگر گفتیم کیف محسوس به پنج فصل تبدیل می شود این اقسام می شود انواع)کیف نفسانی که تقسیم می شود به حال وملکه کیف استعدادی که تقسیم می شود به قوه ولاقوه و...کیف مختص به کم مثل انحنا، استقامت واشکال که عارض برسطح جسم می شود. درکیف فی الجمله درهمه ای اقسام چهار گانه ای آن حرکت است، امّا برخی فقط درکیف محسوس حرکت را قبول دارد دربقیه ای اقسام آن حرکت را نمی پذیرد :

درکیف نفسانی حرکت نیست چرا که کیف نفسانی موضوعش نفس انسان است که ثابت است حرکت ندارد، نمی توانیم بگوییم که نفس درکیف نفسانی اش عوض می شود، بله آنچه را که می توانیم بگوییم حرکت می کند جسم طبیعی که

موضوع کیف نفسانی نیست.

درکیف استعدای حرکت نیست؛ چرا که درحرکت نیاز به موضوع ثابت داریم ولی درکیف استعدادی جوهر با پذیرفتن عرضی موضوع می شود برای عرض دیگر که مثلا اسمش قوه یا صلابت است وبا پذیرض عرض دیگر عرض دیگرری را می گیرد که مثلاً اسمش لاقوه ویا لین است مثل انسان که طبیعتی است با پذیرفتن سلامت قوه بر آن عارض می شود وبا پذیرفتن مرض لاقوه بر او عارض می شود، ویا جسم مثلاً با پذیرفتن یبوست عارض به اسم صلابت را می گیرد وبا پذیرش رطوبت لین بر آن عارض می شود. پس ما موضوع ثابت نداریم تا حرکت داشته باشیم.

ص: ۳۲۰

درکیف مختص به کم هم حرکت نیست چرا که مثلاً شکل که کیف مختص به کم است برجسم عارض می شود دفعتاً، جسم یکباره مکعب می شود یا کره می شود ویا مثلاً زاویه حادّه، قائمه ومنفرجه دفعتاً عارض می شود، نه تدریجاً.

متن : لکنه (باوجود اینکه استدلال برنفی حرکت جوهری داشتیم) لما رأی أن المنی یتکون حیوانا یسیرا یسیرا (یعنی تدریجاً)، و البذر یتکون نباتا یسیرا یسیرا، توهم من ذلک (از این رؤیت بنظر می رسد) أن هناک (درتکون حیوان از منی ونبات از بذر) حرکه و الذی یجب أن یعلم هو أن المنی إلی أن یتکون حیوانا، تعرض له تکونات أخری تصل ما بینها (تکونات اخری) استحالات فی الکیف و الکم، فیکون المنی لا یزال یستحیل یسیرا یسیرا (یعنی تبدل کیفی پیدا می کند تدریجاً)، و هو بعد منی، إلی أن تنخلع عنه صوره المنویه، و یصیر علقه، و کذلک حالها إلی أن تستحیل مضغه، و بعدها (مضغه) عظاما و عصبا و عروقا و أمورا أخر لا ـ ندرکها، و کذلک (وضع ادامه پیدا می کند) إلی أن یقبل صوره الحیاه، ثم کذلک (جوهرها دفعه تبدیل می شود ودربین شان استحاله ونمو است) یستحیل و یتغیر إلی أن یشتد (اشتداد درهر مرحله مناسب همان مرحله است اشتداد دررحم آن است که کامل الخلقه شود ومراحل بعدی را بگذراند تا اینکه منفصل شود، اشتداد درجوانی هم این است که مراحل جوانی را بگذراند تا اینکه منفصل شود وبه میان سالی برسد) فینفصل . لکن ظاهر الحال توهم (این طور به وهم ما می اندازد) أن هذا سلوک واحد من صوره جوهریه إلی صوره جوهریه أخری، و یظن لذلک أن فی الجوهر حرکه و لیس کذلک، بل هناک (دراین موارد) حرکات و سکونات کثیره. و أما کون الحرکه فی الکیف فذلک ظاهر (درهرچهارقسم کیف) لکن فی الناس من لم یر الحرکه فی أنواع الکیف کلها إلا فی الصنف (لغوی یعنی قسم/ اصطلاحی یعنی درمقابل نوع) المنسوب إلی الحواس (کیف محسوس / کیف منسوب الی البصر و...)، فقال : أما نوع الحال (اضافه ای بیانیه) و الملکه فهو متعلق بالنفس، و لیس موضوعه الجسم الطبیعی، و أما القوه و اللاقوه و الصلابه و اللین (دومثال برای کیف استعدادی) و ما أشبه ذلک فإنها (قوه ولاقوه) تتبع أعراضا تعرض للموضوع، و یصیر الموضوع مع بعض تلک الأعراض (اعرض سابقه) موضوعا لها (اعراض لاحقه)، فلا یکون حینئذ (که عرض قبلی عوض می شود) الموضوع للقوه هو بعینه الموضوع لعدم القوه، و کذلک الحال فی الصلابه و اللین. و أما الأشکال و مایشبهها (مثل زاویه) فإنها إنما توجد فی الماده التی تقبلها دفعه (مکعب دفعتاً به کره تبدیل می شود) إذ لا تقبل التشدد و التضعف.

ص: ۳۲۱

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – یکشنبه ۱۷ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث درحرکت کیفی داشتیم که درانواع چهارگانه ای آن حرکت جاری می شود، البته درکیف مختص به کم بعداً بیان می شود که دربعض اقسام آن حرکت نیست.

گروهی معتقد است که فقط درکیف محسوس حرکت است ودربقیه ای انواع کیف حرکت نیست، شیخ در ردّ این گروه کیف مختص به کم را بعنوان نقض مطرح می کند؛ چرا که درانحنا واستقامت ملاحظه می کنیم که شدت وضعف بر می دارد، منحنی را می شود به تدریج منحنی تر کرد ومستقیم را می شود به تدریج مستقیم تر نمود. پس دراین قسم کیف مختص به کم حرکت داریم.

این گروه به تفصیل درانواع کیف بیان نمود که حرکت نداریم، شیخ هم تک تک موارد مذکور ردّ می کند وهم درانواع کیف حرکت را بیان می کند؛ درکیف نفسانی حرکت را قبول می کند، درکیف محسوس حرکت را می پذیرد، دربعض اقسام کیف مختص به کم حرکت را بیان می کند ودرکیف استعدادی هم حرکت را می پذیرد.

آخرین حرف این گروه درباره ای کیف مختص به کم بود شیخ هم از همین جا به بررسی می پردازد ومی فرماید ما درشکل حرف شما را قبول داریم مثلاً جسم که به حالت مستطیل است دفعتاً به مکعب تبدیل می شود نه به تدریج، امّا درانحنا واستقامت حرف شما را قبول نداریم، بلکه چه طبق مبنای آنهای که تضاد را بین مبداء ومنتها عتبار می کند وچه طبق مبنای کسانیکه تضاد را اعتبار نمی کنند در انحنا واستقامت حرکت داریم؛ چرا که استقامت یک حدی دارد که از آن شدید تر ممکن نیست اگر از آن حد بگذرد از استقامت خارج می شود همین طور انحنا یک حد نهایت دارد که از آن منحنی تر ممکن نیست، بلکه دوضلع بهم می چسپد. پس اولاً استقامت وانحنا تضاد دارند چرا که بین شان غایت خلاف است وثانیاً از استقامت به سمت انحنا رفتن و بالعکس تدریجی است، بعبارت بین مبداء ومنتها تدریج وجود دارد. پس هم بنا بر قول آنهای که تضاد بین مبداء ومنتها را درحرکت اعتبار می کنند وهم بنا بر قول آنهای که تضاد را شرط نمی کنند دربعض اقسام کیف مختص به کم حرکت داریم.

ص: ۳۲۲

کیف نفسانی تقسیم می شود به حال و ملکه آنهای که دراین نوع از کیف نمی پذیرد حرکت را نمی پذیرد دلیل شان این است که موضوع ملکه وحال نفس مجرد است که حرکت ندارد ولذا درکیف نفسانی حرکت محال است.

این سینا درجواب می فرماید حال که کیف غیر راسخ وملکه که کیف راسخ است گاهی بر بدن تنها وارد می، گاهی بر نفس تنها وارد می شود وگاهی بر نفس وبدن هر دو وارد می شود، وقت که بر بدن تنها عارض می شود حال وملکه نیست بلکه شان حال وملکه را دارد مثل سرخی که بر انسان خجالت کشیده وارد می شود. پس کیف نفسانی موضوعش یا نفس است، یا بدن ست ویا نفس وبدن هردو، امّا مهم نیست که موضوع آن چیست بلکه مهم این است که کیف نفسانی به تدریج وارد

موضوع می شود پس حرکت است، اگر هم قائل شویم که مبداء ومنتها باید تضاد داشته باشد باز هم حرکت است؛ چرا که می توانیم تضاد را اعتبار نماییم وبین متضادین استمرار هم است پس حرکت است.

حال وملکه که به تدریج وارد موضوع می شود واز این جهت اشتراک دار، حال وقت که رو به اشتداد می رود تدریجی است وحرکت دارد وملکه وقت که روبه تنقص می رود حرکت دارد.

این گروه در کیف استعدادی حرکت را قبول نکردند به این دلیل که موضوع کیف استعدادی عارضی پیدا می کند وبه دنبال آن عارض صلابت یا لین عارض می شود یعنی صلابت بعد از عرضی بر موضوع وارد می شود ولین بعد از عرض دیگری بر موضوع وارد می شود؛ جسم بعلاوه یبوست موضوع صلابت است وجسم بعلاوه رطوبت موضوع لین است، وجسم بعلاوه یبوست غیر از جسم بعلاوه رطوبت است پس موضوع ثابت نداریم درحالیکه موضوع حرکت باید امر ثابت باشد.

ابن سینا از این دلیل دوتا جواب می گوید یک جواب نقضی ودیگری جواب حلی :

جواب نقضی : درحرکت کمی که جسمی نمو وذبول پیدا می کند، وقت جسم نمو پیدا می کند جسم بعلاوه عرضی که اضافات متناسب باشد می شود نامی همین طور در ذبول جسم بعلاوه عرضی که کم شدن اضافات است می شود ذابل. پس دراین جا باید بگوید که حرکت نداریم چون موضوع عوض می شود درحالیکه شما این را نمی گویید بنابراین درکیف استعدادی هم نباید حرکت را نکار کنید.

جواب حلی : درموارد فوق چه درحرکت کمی وچه درحرکت کیفی باید ملاحظه نماییم که موضوع چیست، آیا موضوع طبیعت جسم است یا طبیعت جسم بعلاوه چیز دیگر، اگر موضوع طبیعت جسم بعلاوه چیز دیگر باشد حرف شما درست است ولی اگر گفتیم موضوع طبیعت جسم است دراین صورت موضوع عوض نمی شود واشکال شما وارد نیست وحق این است که موضوع حرکات طبیعت جسم است مثلا ـ موم چه خشک باشد وچه رطب باز هم موم است وآنچه که موضوع حرکت همین موم است. خلاصه موضوع صلابت جسم است نه جسم بعلاوه یبوست وموضوع لین هم جسم است نه جسم بعلاوه رطوبت، همین طور درحرکات کمی موضوع نمو جسم است نه جسم بعلاوه عرض خاص وموضوع ذبول هم جسم است نه جسم بعلاوه عرض خاص دیگر.

ان قلت : درست که موضوع صلابت جسم است وموضوع لین هم جسم است، ولی موضوع قریب چیست، وقت که از صلابت به سوی لین می رود موضوع قریب جسم است بعلاوه یبوست تا انیکه برسیم به لین که موضوع جسم بعلاوه رطوبت می شود. پس موضوع تغییر می کند.

ص: ۳۲۴

قلت : این تغییر اشکال نـدارد چرا که درهر صورت جسم بـاقی است ولو موضوع جسم بعلاوه اعراض باشـد درحرکات کیفی ویـا جسم بعلاـوه تعـداد باشـد درحرکـات کمی، بعبارت دیگر ما یک امر ثابت داریم که جسم باشـد وهمین کافی است برای اینکه حرکت داشته باشیم.

درکیف مختص به کم حرف این گروه را دربعض اقسـام آن می پـذیریم مثلاً- شـکل دفعتاً عوض می شود، جسم که به شـکل مکعب است یک باره به شـکل مسـتطیل در می آیـد وهکـذا، امّا در انحنا واسـتقامت حرکت وتدریج داریم وحرف این گروه قابـل قبول نیست، در زوایـا می توانیم تفصـیل دهیم وبگوییم که حرکت از منفرجه مثلاً- به سوی حـادّه به تدریـج است وحادّه شدن دفعی است. البته حق این است که در این جا هم تدریج است ولو اینکه حادّه شدن ویا منفرجه شدن دفعتاً حاصل شود.

متن : ولاـ أدری مـا ذا یقولون فی الانحنـاء و الاسـتقامه و غیر ذلک (کیف که درآنها تدریـج وجود دارد) ، و عنـدی أن الأمر لیس علی مـا یقولون (درکیف اسـتعدادی حرف شـان را قبول نـداریم درکیف نفسـانی هم همین طور)، فإن موضوع الحال و الملکه، کـان نفسا أو بـدنا أو هما (نفس وبـدن، که ابتـدا بریکی وتوسط آن بردیگری وارد می شود، البته هما که بریکی وارد می شود بر دیگری وارد نمی شود، بلکه اثر آن بر دیگری وارد می شود مثل ترس که بر نفس وارد می شود بعـد اثرش بر بدن وارد می شود) معا بحال الشـرکه، فإنه یوجـد فیه کمال ما (حرکت) بالقوه من جهه ما هو بالقوه لجوهر ما (نفس، بدن ویا هر دو). و الـذین قـالوا: إن الموضوع لیس واحـد للصـلابه (متعلق موضوع) و اللین أو القوه و الضـعف، فینتقض علیهم فی النمو و الـذبول (حرکت کمی یـا به نمو وذبول است ویـا به تخلخـل وتکـاثف)، و کـان یجب علی قولهم أن لاـ تکونا (نمو وذبول) حرکتین (حرکت کمی) بل إنما نعنی بالموضوع فی هذه الأشـیاء (صلابت ولین ونمو وذبول) طبیعه النوع الحامله للأعراض (چه عرض که صـلابت ولین باشـد وچه رطوبت ویبوست)، فمـا دامت تلـک الطبیعه (طبیعت که حامـل اعراض است) باقیه لم یتغیر النوع، و لم تفسـد الصوره الجوهریه. فإن الموضوع ثابت من غیر أن یبالی (بدون اینکه اعتنا شود) أنه (موضوع) (الف) لعـارض (که یبوست ورطوبت است، درحرکـات کیفی) یعرض له أو زیـاده (درحرکات کمی) تنضاف إلیه، یصـیر موضوعا قریبا للحاله (صـلابت ولین درحرکات کیفی ونمووذبول درحرکات کمی) التی فیها الحرکه أو (ب) لذاته. نعم الأشـکال یشبه أن لا یکون حکمها حکم سائر الکیفیات فی وقوع الاستحاله فیها، لأنها (اشکال) تکون دفعه،

آیا در «کم» حرکت وجود دارد؟ ۹۱/۱۰/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۰۲ سطر ۳ قوله (و اما الکم)

موضوع: آیا در «کم» حرکت وجود دارد؟

بحث در این بود که در چه مقوله ای حرکت راه دارد و درجه مقوله ای حرکت اتفاق نمی افتد دو تا از مقولات عشر را بحث کردیم که جوهر و کیف بود. حال وارد در «کمّ» می شود که آیا حرکت در کم هست یا نیست. مصنف، حرکت در کم را قبول می کند یعنی جسم در کمّ خودش حرکت می کند و بیان می کنیم که حرکت کمیّ دو قسم است.

در یک قسم، چیزی به جسم اضافه می شود یا از جسم کم می شود. با اضافه شدن، جسم عظیم می شود و با کم شدن صغیر می شود که از صغر به سمت کبر می رود از کبر به سمت صغر می رود. اینها هر دو حرکتی هستند که با زیاده یا نقصیه انجام می شود. در جایی که زیاده حاصل می شود حرکت را نموّ می گویند در جایی که نقصیه حاصل می شود حرکت را ذبول می گویند در این قسم که قسم اول حرکت کمّی است چیزی اضافه و چیزی کم می شود.

در قسم دوم، چیزی اضافه و کم نمی شود ولی موضوع از سمت صغر به سمت کبر می رود یا برعکس از کبر به سمت صغر می رود. مثال به تخلخل و تکاثف می زنیم به این صورت که جسمی بر اثر گرفتن حرارت، متخلخل می شود یعنی خلل و فرج آن باز می شود و قهرا اضافه حجم پیدا می کند یعنی از صغر به سمت کبر می رود و جسمی بر اثر گرفتن برودت، تکاثف پیدا می کند یعنی خلل و فرج آن از بین می رود و متکاثف و فشرده می شود.

ص: ۳۲۶

همان طور که ملاحظه می کنید چیزی به جسم اضافه نمی شود تا تخلخل به وجود بیاید و چیزی هم از جسم کم نمی شود تا تکاثف حاصل شود.

در هر دو قسم توجه کردید که صغیر تبدیل به کبیر یا کبیر تبدیل به صغیر می شود پس در واقع حرکت بین صغیر و کبیر واقع می شود سپس اشکالی وارد می شود که بین صغیر و کبیر نمی تواند حرکت باشد. این اشکال بر هر دو قسم کمّ وارد است.

در قسم اول که چیزی به موضوع اضافه می کنیم تا کبر حاصل شود یا چیزی از موضوع کم می کنیم تا صغر حاصل شود. موضوع، همان جسم اولیه است که کمّ آن تغییر می کند و خودش ثابت است چون در حرکت گفتیم موضوع باید ثابت باشد و حرکت، در مسافت واقع شود مسافت در بحث ما، کمّ است. حال موضوع باید باقی باشد تا در مسافت (کمّ) حرکت کند تا اضافه و نقص حاصل شود و موضوعی که قبل از اضافه داشتیم الان هم داریم یا موضوعی که قبل از نقیصه داشتیم الان هم داریم. موضوع، عبارت است از ماده ای که دارای فلان صورت است مثلا بدن انسان که مجموعه ماده و صورت است وقتی چاق یا لاغر می شود چیزی کم یا زیاد می شود ولی صورت جوهریه این بدن، کم یا زیاد نمی شود پس تفاوتی در موضوع

حاصل نمی شود لذا شرط حرکت که بقاء موضوع یا تدریج در حالتی از حالات موضوع است واقع شده.

در قسم دوم (که هیچ اتفاقی جز بزرگی و کوچکی واقع نشده) در جایی که تخلخل و تکاثف است واقع شده و فقط کمیت این جسم، کم یا زیاد می شود و خود موضوع اصلا تغییری نکرده ولی در قسم اول، در بدن انسان چیزی کم یا اضافه شده، اما در قسم دوم چیزی کم یا زیاد نشده است و همان طور که هست، باقی مانده پس در قسم دوم، شرط حرکت (که بقاء موضوع و تدریج در حالتی از حالات موضوع است) را داریم.

ص: ۳۲۷

در قسم اول، ضـميمه شدن يا جدا شدن، منشأ حركت به سمت زياده (نموّ) يا حركت به سمت نقيصه (ذبول) است. اما در قسم دوم، ضميمه و نقيصه واقع نمى شود بلكه عَرَض ديگرى بر جسم واقع مى شود كه يا حرارت است يا برودت است.

حرارت اگر وارد شود تخلخل مى آورد كه باعث ازدياد حجم مى شود و حركت در كمّ اتفاق مى افتـد برودت اگر وارد شود تكـاثف مى آورد كه بـاعث انتقـاص حجم مى شـود و حركت در كمّ اتفـاق مى افتـد. البته خـود حرارت و برودت بـا حركت حاصـل مى شود ولى اين حركت، حركت كيفى است و بحث ما در حركت كمّى است. و اين، اشـكالى نـدارد كه يک جسـم دو حركت را با هم يا متعاقبا انجام دهند كه اين جسم به دنبال حركت در كيف، حركت در كم هم كند حال، حرارت مى آيد و با حرارت، تخلخل مى آيد يا به دنبال حرارت، تخلخل مى آيد. اين، براى ما مهم نيست.

پس دو فرق بيان كرديم:

۱ـ در قسم اول، اصلِ موضوع باقى است و ظاهرش فرق مى كند.

۲ـ در قسم اول حركت كمّى با ازدياد و انتقاص اتفاق مى افتد ولى در قسم دوم، حركت كمّى با ورود عرض ديگر كه كيف (حرارت و برودت) است واقع نمى شود.

البته تفاوت اول به تفاوت دوم بر مى گردد و گويا يک تفاوت بين آنهاست.

توضيح عبارت

(و اما الكم ففيه ايضا حركه)

«ايضا» يعنى همان طور كه در كيف حركت است در كم هم حركت است.

ص: ۳۲۸

(و ذلک علی وجهین)

حرکت در کم بر دو وجه است.

(احدهما بزیاده مضافه فینمو لها الموضوع)

یکی از آن دو وجه این است که زیاده ای را به موضوع اضافه کنیم.

لام در «لها» لام تعلیل است یعنی به خاطر این زیاده، موضوع نمو می کند یعنی حرکت به سمت کِبَر می کند.

(او نقصانٍ نفع بالتحلل فینتقص له الموضوع)

نسخه صحیح به جای «نفع» کلمه «یقع» است. یعنی نقصانی است که واقع می شود به تحلل و کم شدن از جسم که از جسم بریده شود.

لام در «له» برای تعلیل است و ضمیر آن به تحلل بر می گردد یعنی موضوع به خاطر این تحلل، کم می شد و از کمّی به کمّ دیگر حرکت می کند.

(و صورته فی الامرین باقیه)

صورت موضوع در هر دو امر (در صورت زیاده و نقیصه) باقی است ولو کمّ موضوع عوض شده ولی صورت موضوع باقی است و آن که موضوع است صورت است که در کمّ خودش حرکت می کند و کمّ چون مسافت است باید تغییر کند.

با این عبارت، بیان می کند که شرطِ حرکت که بقاء موضوع می باشد باقی است.

(و هذا ما یسمی ذبولا و نموا)

این نوع حرکت، حرکتی است که نامیده می شود ذبول، اگر به سمت نقیصه برود یعنی با تحلل واقع شود، و نموّ است اگر به سمت زیاده برود

(و قد یکون لا بزیاده تزاد علیه او نقصان ینقص منه)

ص: ۳۲۹

ضمیر «منه» به موضوع بر می گردد.

حرکت در کم دو وجه دارد مورد اول این بود که با زیاده یا با نقیصه انجام شود حال مورد دوم را با کلمه ثانیهما نمی گوید بلکه باعبارت «قد یکون لا بزیاده» می گوید که به جای «قد یکون»، «ثانیهما» می توان گذاشت. گاهی حرکت در کم انجام می شود اما نه این که چیزی را بر موضوع اضافه کنیم یا کم کنیم تا حرکت در کم اتفاق بیفتد.

(بل بان یقبل الموضوع نفسه مقدارا اکبر او اصغر بتخلخل او تکاثف)

به اینکه قبول می کند مقداری را که اکبر است (اگر حرکت به سمت کبر دارد) یا اصغر است (اگر حرکت به سمت صغر دارد)

«نفسه» یعنی بدون اینکه چیزی به آن اضافه یا کم کنی.

«بتخلخل» جسمی با تخلخل یا تکاثف، مقدارش اکبر یا اصغر شود.

کلمه تخلخل یا تکاثف، با اکبر و اصغر لف و نشر مرتب دارد.

(من غیر انفصال فی اجزائه)

بدون اینکه در اجزائش انفصال رخ دهد. این (من غیر انفصال) را دو گونه معنی می کنیم که یک گونه آن غلط است.

اما معنای غلط این است: خارج می کند قسم اول را که در قسم اول ما زیاده و نقیصه داشتیم و در فرض نقیصه چیزی کم می کردیم و جدا می کردیم و شی در کمّ خودش به سمت نقیصه حرکت می کند.اینجا می گوید چیزی از اجزاء کم نکن بدون اینکه چیزی از اجزاء کم شود حرکت در کمّ واقع می شود. این معنی صحیح نیست زیرا علاوه بر کم شدن، زیاد شدن هم هست. در قسم اول هم کم شدن هم زیاد شدن را گفتیم. ثانیا، عبارت، انفصالِ اجزاء را می گوید که اجزاء از هم جدا نمی شود نه اینکه کم شود. لذا این قید، خارج کننده قسم اول نیست.

ص: ۳۳۰

اما معنای دوم که معنای صحیح است: یعنی به این قید، احتراز از تخلخل و تکاثف مشهوری است چون تخلخل و تکاثف حقیقی را مصنف بیان می کند لذا باید مشهوری را خارج کند و مشهوری به قسم اول بر می گردد پس این قید، قسم اول را خارج می کند اما نه به طور مستقیم بلکه تخلخل و تکاثف مشهوری را خارج می کند که تخلخل و تکاثف مشهوری با قسم اول سازگار است.

توضیح مطلب: تخلخل و تکاثف بر دو قسم است.

۱ـ حقیقی: جسم بدون اینکه چیزی به آن اضافه شود، اضافه حجم پیدا کند نه اضافه وزنT مثلاً رقیق شود. این را تخلخل حقیقی گویند. اما تکاثف حقیقی یعنی بدون اینکه چیزی از جسم کم شود جسم، نقصِ حجم پیدا کند نه نقص وزن. آیا تخلخل و تکاثف حقیقی داریم یا نه؟ شیخ اشراق انکار می کند ولی مشاء معتقد است که داریم.

۲ـ مشهوری: چیزی اضافه کنید تا جسم، اضافه حجم پیدا کند این را تخلخل مشهوری گویند. و چیزی کم کنید تا جسم، نقصِ حجم پیدا کند این را تکاثف مشهوری گویند.

مثلا پنبه ای است که پنبه زن آن را می زند و باد می کند و اضافه حجم پیدا می کند که در واقع هوا در لابلای پنبه وارد می شود یعنی جسمی در جسم دیگر وارد می شود و تخلخل واقع می گردد. مشهور فلاسفه وقتی تخلخل می گویند تخلخلِ مشهوری را اراده می کنند. حال روی تُشک می رویم و جسم سنگین روی آن می گذاریم و هوای آن را خارج می کنیم این را تکاثف مشهوری گویند. تخلخل و تکاثف مشهوری با ضمیمه کردن یا جدا کردن اتفاق می افتد پس به قسم اول بر می گردد ولی در قسم اول، طوری بحث کردیم که آن چه ضمیمه می شود با منضم الیه یک چیز است مثلا بدن ما گوشت است و گوشت به آن اضافه شود اما در تخلخل و تکاثف مشهوری، هوا به پنبه اضافه می شود.

ص: ۳۳۱

توضیح «من غیر انفصال»: در مشهوری، انفصال اتفاق می افتد وقتی هوا وارد پنبه می شود اجزاء پنبه از هم جدا می شوند و خلل و فرج که بوجود می آید جا برای هوا قرار می دهد. اجزای پنبه که فشرده بودند در آنها شکاف واقع می شود و هوا در آن پُر می شود. پس در تخلخل مشهوری، انفصال اجزا داریم نه اینکه چیزی بیرون رود بلکه چیزی (هوا) داخل می شود. در تکاثف هم تقریبا همین است. در تکاثف، این مجموعه اجزائی دارد که بعض اجزا آن، پنبه و بعض دیگر، هوا است وقتی هوا بیرون می رود جز هوایی از جزء پنبه ای جدا می شود پس هم در تخلخل وهم در تکاثف انفصالِ اجزاء است. در تخلخل، اجزاءِ پنبه از اجزاء پنبه جدا می شود تا هوا داخل شود و در تکاثف جزء هوا را از جزء پنبه جدا می کنیم و انفصال می کنیم.

انفصال اجزاء در تخلخل و تکاثف مشهوری واقع شد و در تخلخل و تکاثف حقیقتی واقع نشد. قید «من غیر انفصال» مشهوری را خارج می کند چون مشهوری را می توان به نحوی به قسم اول برگرداند چون در قسم اول لازم است که منضم و منضم الیه از یک جنس باشد ولی در مشهوری لازم نیست از یک جنس باشد بلکه یکی پنبه و یکی هوا است.

(و هذا و ان کان یلزمه استحاله قوام و هی من الکیف)

این حرکت کمّی در قسم دوم، همراه با یک حرکت کیفی است یعنی با استحاله ای همراه است و این استحاله، حرکت کیفی می شود ولی اشکال ندارد حرکت کیفی با حرکت کمّی جمع شود که یک موضوع با هم دو حرکت را قبول کند یا متعاقبا قبول کند. حرکت کیفی یعنی تحول در حالتی که آن حالت، کیف است حال آن حالت را، حرارت یا برودت بگیری یا قوام بگیری یعنی نمی توان گفت شی از حرارت به سمت برودت رفت و تکاثف شد یا از برودت به سمت حرارت رفت و تخلخل شد و حرکت در کیف واقع شد و به دنبال آن، حرکتِ کمّی شد ولی مصنف فرمود حرکت در قوام، و حرکت در قوام به معنای رقت و غلظت است یعنی این جسم در قوامش حرکت کرد یعنی به سمت رقت یا غلظت حرکت کرد که یک نوع حرکت کیفی است که همراه حرکت کمی واقع می شود پس دو حرکت اتفاق می افتد ۱ـ حرکت در کم ۲ـ حرکت در کیف. و می توان گفت که سه حرکت اتفاق افتاده

ص: ۳۳۲

۱ـ حرکت در کیف که حرارت و برودت است.

۲ـ حرکت در کم که قوام است.

۳ـ حرکت در کم که تخلخل و تکاثف است.

ولی حرکت در حرارت و برودت، جدا از حرکت در کم است و اشتباه نمی شود که بخواهیم تذکر بدهیم. هر کس می داند که حرکت در حرارت و برودت با حرکتِ تخلخل و تکاثف فرق می کند لذا می توان به حرکت در حرارت و برودت توجه نکنیم چنان که مصنف توجه نکرده. بلکه حرکتِ در قوام است که گاهی با حرکتِ در تخلخل و تکاثف اشتباه می شود و کسی ممکن است فکر کند که تخلخل با رقت یکی است در حالی که رقت، حرکتِ در کیف است و تخلخل، حرکتِ در کمّ است و غلظت، حرکت در کیف است و تکاثف، حرکتِ در کمّ است. مصنف این را تذکر می دهد که لازمه حرکت در تخلخل و تکاثف، حرکتِ کیفی هم است ولی این حرکت کیفی غیر از آن تخلخل و تکاثفی است که منظور ما هست. حرکت در حرارت و برودت را اصلا تذکر نداده چون اشتباه نمی شده. بحث در این نبوده که آیا دو حرکت با هم جمع می شوند یا نمی شوند تا به سراغ حرکت در حرارت و برودت برود. بحث در این است که می خواهیم حرکت در کمّ را تبیین کنیم باید اشتباهی که در این حرکت در کمّ اتفاق می افتد را برطرف کنیم. اشتباه این است که ممکن است کسی این حرکت را با حرکت در غلظت و رقت یکی بگیرد و ما برای این که این اشتباه واقع نشود این دو را جدا می کنیم و می گوییم حرکت تخلخلی و تکاثفی غیر از حرکت رقت و غلظت است.

ص: ۳۳۳

«هذا» یعنی حرکت کمّ (قسم دوم که تخلخل و تکاثف است)

ضمیر «هی» به استحاله قوام بر می گردد یعنی استحاله قوام از حرکت کیفی

(فتلك غیر ازدیاده فی الکم او نقصانه فیه)

فاء بعد از ان وصلیه آمده به معنای لکن است.

ترجمه: لکن این استحاله که حرکت کیفی است غیر از ازیادِ جسم در کمّ (تخلخل) یا نقصانِ جسم در کمّ (تکاثف) است.

ترجمه: این دو تا را با هم اشتباه نکن ولو با هم آمدند و یکی لازم دیگری است.

(و لان هذا الحاله سلوك من قوه الی فعل یسرا یسیراً)

این حالت که در قسم اول و قسم دوم است یعنی خروج از ذبول به سمت نموّ یا از نموّ به سمت ذبول، یا خروج از تکاثف به سمت تخلخل یا خروج از تخلخل به سمت تکاثف.

«یسیراً یسراً»: یعنی خروج از قوه به فعل به تدریج است.

(فهو کمال ما بالقوه فهو حرکه)

این سلوك، کمالِ مابالقوه است و کمال مابالقوه حرکت است پس این سلوك، حرکت است پس این سلوك چه در قسم اول چه در قسم دوم، حرکت می شود.

نکته مربوط به صحه ۱۰۲ سطر ۷ قوله «من قوه الی فعل»

ثابت شد در قسم اول و دوم که خروج من القوه الی الفعل هست. در قسم اول، «قوه نمو یا قوه ذبول» را داریم و جسم به سمت نمو یا ذبول حرکت می کند و قوه، بالفعل می شود. در قسم دوم، تخلخل و تکاثف را داریم و جسم به سمت تخلخل و تکاثف حرکت می کند و قوه، بالفعل می شود و این تبدیلِ قوه به فعل، تدریجی است پس در هر دو قسم، حرکت داریم چون حرکت، خروج من القوه الی الفعل تدریجا است. مصنف، هم خروج من القوه را ثابت می کند هم تدریجی بودن را ثابت می کند.

ص: ۳۳۴

صفحه ۱۰۲ سطر ۹قوله (لکنه)

توجه شود که در هر دو قسم بیان کردیم جسم از صغر به کبر و از کبر به سمت صغر می رود.

در قسم اول: نموّ از صغر به کبر می رود و ذبول، از کبر به صغر می رود.

در قسم دوم: تخلخل از صغر به کبر می رود و تکاثف از کبر به صغر می رود.

پس در هر دو قسم، طرفین حرکت، صغیر و کبیر است حال یا مبدا صغیر است و کبیر منتهی می شود یا بالعکس است. پس حرکت در هر دو قسم بین صغیر و کبیر است.

اشکال: حال معترض اشکال می کند به صغیر و کبیر، و می گوید حرکت در کمّ (به هر دو قسمش) باطل نیست.

مقدمه اول: حرکت بین المتضادین واقع می شود.

مقدمه دوم: صغیر و کبیر، متضادین نیستند.

نتیجه: حرکت بین صغیر و کبیر واقع نمی شود.

مقدمه اول روشن است و مصنف آن را قبول داشت.

اما درباره مقدمه دوم می گوییم:

در تضاد شرایط می کنیم که متضادین باید غایه الخلاف داشته باشند و بین صغیر و کبیر، غایه الخلاف نیست. شما چیزی را صغیر کنی، قابل است که صغیرتر شود و بین صغیرتر و کبیر، اختلاف بیشتری درست می شود لذا این صغیر را می توان صغیرتر کرد و در هیچ جا متوقف نشد و هکذا کبیر را می توان کبیرتر کرده و هیچ جا متوقف نشد لذا حدّ ندارد تا بتوانی بگویی بینهما غایه الخلاف است.

پس به جایی نمی رسیم که صغیر، آخرین درجه صغر داشته باشد و کبیر، آخرین درجه کبر داشته باشد و بینهما غایه الخلاف باشد و اگر بینهما غایه الخلاف نباشد تضاد نیست این را مصنف قبول دارد که در تضاد، غایه الخلاف بودن متضادین را قبول دارد ولی بین مبدا و منتهی، لازم نمی داند که تضاد باشد.

مصنف به هر دو مقدمه اشکال می کند یکبار مقدمه اول (که در حرکت، تضاد لازم است) را رد می کند و یکبار ثابت می کند که بین صغیر و کبیر، اختلاف است لذا تضاد است.

جواب اول: جوابِ اول این است که خودمان را مقید نمی کنیم که حرکت را بین المتضادین قرار بدهیم.

ارسطو این شرط را کرد ولی ما سخت گیری نمی کنیم که بین المتضادین قرار بدهیم. بله در حرکت، این را شرط می کنیم که مبدا و منتهی جمع نشود ولی جمع نشدن، اعم از تضاد است. اگر جمع نشدند و غایه الخلاف داشتند می گوییم تضاد دارند اما اگر جمع نشدند و غایه الخلاف نداشتند نمی گوییم تضاد دارند.

ما شرط می کنیم که مبدا و منتهی جمع نشوند حال چه غایه الخلاف داشته باشند که متضادِ هم بشوند چه غایه الخلاف نداشته باشند و متضاد هم نباشند. شرط دیگر، داریم که سلوکِ متحرک از مبدا به منتهی یسرا یسرا باشد تا حرکت انجام شود اگر اینگونه است ما در حرکت کمی هر دو شرط را داریم که ذبول و نمو با هم جمع نمی شوند با اینکه مبدا و منتهی هستند. پس هر دو شرط حرکت را در حرکت کمی داریم ولو غایه الخلاف را نداریم. بله کسانی که می گویند مبدا و منتهی باید تضاد داشته باشند با این جوابِ اول نمی توانند اشکال را برطرف کنند لذا باید جواب دوم را بیان کنند.

ص: ۳۳۶

توضیح عبارت

(لکنه قد یشکک فیقال ان الصغیر و الکبیر لیسا بمتضادین و الحرکات کلها بین المتضادات)

عبارت «ان الصغیر و الکبیر لیسا بمتضادین» مقدمه اول است.

و عبارت «و الحرکات کلها بین المتضادات» مقدمه دوم است.

در هر دو قسم، تشکیک کردند، یا به طور کلی در حرکت کمّ به هر دو قسمش تشکیک کردند جای دو مقدمه را اگر عوض کنیم مطلب، بهتر فهمیده می شود. اشکالی به مصنف وارد نیست که چرا عوض نکرده چون روش مصنف، بیان کردن مطلب به بیانِ سخت است. نتیجه را مصنف بیان نکرده، نتیجه این است که صغیر و کبیر، حرکت بردار نیست یعنی بین صغیر و کبیر حرکت نیست.

(فنقول اما اولا فلسنا نحن ممن یتشدد کل التشدد فی ایجاب کون الحرکات کلها بین المتضادات لاغیر)

ما از کسانی نیستیم که سخت گیری می کند آن هم سخت گیری کامل در اینکه واجب کند که حرکات همه بین المتضادان است.

«لاغیر» تاکید «کلها» است یعنی تمام حرکات بین متضادات باشد و هیج حرکتی در غیر متضادات واقع نمی شود بلکه همه حرکات در متضادات واقع می شود.

ضمیر در «غیرها» به متضادات بر می گردد.

(بل اذا کانت اشیاء متقابله لا تجتمع معا و سلک الشی من احدهما الی الآخر یسیرا یسیرا، سمینا الشی متحرکا و ان کان لا تضاد هناک)

می گوید حرکت در جایی است که دو شرط حاصل شود. شرط اول، «متقابله» است و شرط دوم «سلوک» است.

«کان» می تواند تامه باشد و می تواند ناقصه باشد تا کلمه «متقابله» خبر برای آن باشد.

ص: ۳۳۷

اگر اشیائی متقابل باشند و با هم جمع نشوند (یعنی مبدا و منتهی متقابل باشند و جمع نشوند که این، اعم از متضاد است).

شرط دوم: یعنی شی از یکی از این دو متقابل، به متقابل دیگر سلوک کند (نمی گوید «حرکت کند» چون در بیانِ حرکت نمی تواند از «حرکت» استفاده کند) آن شی که دارد بین متقابلها سلوک می کند آن هم سلوک تدریجی می کند به آن، متحرک می گوییم ولو در آن مسافتی که این متحرک یا شیء حرکت می کند تضادی وجود نداشته باشد ما قائل هستیم که حرکت موجود است.

«علی ان الصغیر» به جای «ثانیا» است که «اولا» را در صفحه ۱۰۲ سطر ۱۰ بیان کرد.

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – سه شنبه ۱۹ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

جواب دوّم : درجواب اوّل حرکت را مشروط به تضاد مبداء ومنتها ندیدیم وگفتیم بین صغیروکبیر تضاد نیست ودرعین حال حرکت است، دراین جواب تضاد را بین صغیر وکبیر اثبات می کنیم.

توضیح مطلب : بین صغیر وکبیر چه تقابلی می تواند باشد؟ کسانیکه تضاد را قبول ندارد می گوید بین صغیر وکبیر تضایف است که دراین صورت صغیر وکبیر با مقایسه درست می شود واگر مقایسه نباشد صغیر وکبیر نداریم، وقت چیزی را نسبت چیزی دیگر مقایسه نماییم می گوییم صغیر است واگر همان شی را به چیز دیگر مقایسه نماییم کبیر خواهد بود.

ما قبول داریم که صغیر وکبیر دربعضی جا تضایف دارد ولی بطور مطلق این گونه نیست، بلکه دربعض جا بین شان تضاد است مثلاً ـ نامی وذابل فقط در نبات وحیوان است وبقیه موجودات نامی وذابل ندارد، حال وقت که درنبات وحیوان تضاد را ملاحظه نماییم می بینیم که درطبیعت این طور است که انسان های کوتاه قد داریم که کوچک تر از آن نیست وهمین طور انسان های بلند قدی داریم که بلند تر از آن نیست، هر چند ممکن است باشد ولی درطبیعت نداریم، یا مثلاً اسپ درکوچکی وبزرگی یک اندازه ای دارد که در طبیعت کوچک تر وبزرگ تر از آن نداریم. پس درنبات وحیوان غایت خلاف داریم، مبداء ومنتها که نامی وذابل باشد بین شان غایت خلاف است وتضاد دارند. بنابراین اگر تضاد را درحرکت شرط بدانیم صغیر وکبیر تضاد دارند و می توانیم حرکتی از نمو به سوی ذبول وبالعکس وهمین طور از تخلخل به سوی تکاثف وبالعکس داشته باشیم.

ص: ۳۳۸

اشکال : طبق این بیان شما باید همه ای حرکت های کمّی را حرکت اینی قرار دهید و حرکت های کمّی همه اش حرکت های اینی خواهد بود؛ چرا که چیزی که بزرگ می شود مکان بزرگ تری را می گیرد وچیزی که کوچک می شود مکان کمی تری را می گیرد.

جواب : دلیل ندارد که درموضوع واحد دوتا حرکت جمع نشود، یک موضوع هم می تواند حرکت کمی داشته باشد وهم

حرکت اینی ویا هم حرکت اینی داشته باشد وهم حرکت وضعی. موجودی که نموّ دارد دوتا حرکت دارد هم حرکت اینی وهم حرکت کمّی.

سوال : آیا درمقوله ای اضافه حرکت داریم یانه ؟

جواب : جل اضافات تبدل شان دفعی است ولذا حرکت را درمقوله ای اضافه نمی توانیم بپذیریم، درآنجای که تغییر تدریجی را دراضافه می بینیم درحقیقت خود اضافه تغییر تدریجی ندارد بلکه معروض آن تغییر تدریجی می کند وبه تبع آن مقوله ای اضافه تغییر تدریجی می نماید.

معروض اضافه می تواند تمام مقولات نه گانه باشد، وچون در مقولات کم، کیف، این ووضع حرکت است به تبع آن دراضافه حرکت است. پس اکثر یا کل اضافات تغییر دفعی دارند واگر دربعض جا تغییر تدریجی باشد این تغییر تبعی است.

اگر جل بمعنای اکثرباشد می توانیم بگوییم مقوله ای اضافه بر تمام مقولات نه گانه عارض می شود وقت که بر چهار مقوله یعنی کم، کیف، این ووضع عارض شود به تبع این مقولات تغییر تدریجی دارد، ولی وقت که بر پنج مقوله ای دیگر عارض شود تغییر دفعی دارد.

ص: ۳۳۹

متن : على (بجای ثانياً) أن الصغير و الكبير اللذين يتحرك فيما بينهما النامى و الذابل، ليسا الصغير و الكبير الإضافى المطلق (مطلقا، بطوركلى)، بل كأن الطبيعه جعلت للأنواع الحيوانيه و النباتيه حدودا فى الصغير (حدود درصغير دارد كه كوچك تر از آن نمى شود) و حدودا فى الكبير لا يتعداهما و يتحرك (طبيعت) فيما بينهما، فيكون العظيم هناك (درطبيعت) عظيما على الإطلاق، لا يصير (بيان على الاطلاق) صغيرا بالقياس إلى عظيم آخر فى ذلك النوع، فكذلك الصغير يكون صغيرا بالإطلاق. و إذا كان كذلك (يعنى صغيرصغيرعلى الاطلاق شد وكبيركبيرعلى الاطلاق ودرنتيجه بين شان غايت خلاف) لم يبعد أن تشاكل المتضادات ، بل تكون متضاده (چون شرط تضاد غايت خلاف است كه دراين جا وجود دارد). فإن قال قائل: إن النمو حركه فى المكان، لأن المكان يتبدل به (نمو) ، فالجواب أنه ليس إذا قلنا: إن النمو حركه فى الكم فإن (جواب اذا) ذلك (گفته اى ما) يمنع فيه أن تكون معه حركه فى المكان، فإنه لا يمتنع أن يكون فى موضوع النمو تبدلان: تبدل كم، و تبدل أين، فتكون فيه (موضوع نمو) حركتان معا.

و أما مقوله المضاف، فيشبه أن يكون جل (كل/اكثر) الانتقال فيها إنما هو (خبريكون) من حال إلى حال دفعه، و إن (شرطيه) اختلف (اضافه) فى بعض المواضع، فيكون التغير بالحقيقه و أولافى مقوله أخرى عرضت لها الإضافه، إذ الإضافه من شأنها أن تلحق مقولات أخرى و لا تتحقق بذاتها (مستقلاً محقق نمى شود). فإذا كانت المقوله (مقوله اى كه معروض اضافه شده) مما يقبل الأشد و الأضعف (حركت را قبول مى كند) عرض للإضافه مثل ذلك (قبول اشد واضعف)، فإنه لما كانت السخونه (كه كيف است) مما يقبل الأشد و الأضعف كان الأسخن (كه اضافه است وبا ابرد مقايسه مى شود همان طور كه ابرد با اسخن مقايسه مى شود) يقبل الأشد و الأضعف، فيكون موضوع الإضافه (معروض اضافه) يقبل و يلزمه (قبولى است كه لازم هم است، قبول معمولى نيست) ذلك (اشد واضعف) قبولا ـ (مفعول مطلق يقبل) أوليا فتكون الحركه فى الأمر العارض (معروض اضافه) له (امر) الإضافه بالذات و أولا، و للإضافه بالعرض و ثانيا. و أما مقوله الأين فإن وجود الحركه فيها واضح بين

آیا در «متی» حرکت واقع می شود؟ ۹۱/۱۰/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۰۳ سطر ۵ قوله (و اما مقوله متی)

موضوع: آیا در «متی» حرکت واقع می شود؟

الان بحث در حرکت در «متی» است که مصنف آن را انکار می کند و حرکتی را در «متی» می پذیرد که نظیرش را در «اضافه» می پذیرد و آن، حرکت بالعرض است و بواسطه حرکت در مقوله دیگر است که بالعرض و بالواسطه این حرکت به متی هم نسبت داده می شود.

در ابتدا مصنف می فرماید «متی» دفعةً واقع می شود. چون «متی» زمان نیست که تدریجا واقع شود بلکه نسبت به زمان است و نسبت به زمان خاص است و نسبت به زمان خاص، دفعه حاصل می شود. مثلا از سالی می خواهیم منتقل به سال دیگر بشویم دفعه انتقال حاصل می شود هکذا از روزی به روزی. از ماهی به ماهی، از دقیقه ای به دقیقه دیگر. یعنی نسبتِ دوم، دفعه حاصل می شود و نسبت اول هم دفعه حاصل بود. خود زمان تدریجی است ولی نسبت به زمان، تدریجی نیست.

سپس می فرماید که می توانیم در «متی» همان حرکتی را که قائل شویم که در «اضافه» قائل شدیم یعنی موجودات را به دو قسم تقسیم کنیم.

۱ــ موجوداتی که در امری از امورشان حرکت می کنند و تغییر پیدا می کند مثل موجودات مادی.

۲ــ موجوداتی که تغییر در آنها نیست مثل موجودات مجرد.

در موجوداتی که تغییر است می گوییم تغییر در زمان اتفاق می افتد یعنی زمان، لازم این تغییر است و از این تغییر، جدا نمی شود. و در آن صورت، شی در آن امری که تغییر می کند حرکت دارد اما در لازمِ تغییر و همراه تغییر که زمان است حرکت ندارد مگر بالعرض، پس در زمان، حرکتِ بالعرض واقع می شود به توسط تغییری که در این شی حاصل شده مثلا تغییر در کمّ است که در یک زمان می خواهد واقع شود. «کمّ» دارد تغییر می کند ما می گوییم «متی» هم دارد تغییر می کند هکذا «کیف» هم در یک زمانی می خواهد تغییر پیدا کند ما می گوییم تغییر در کیف حاصل شد و بالعرض، تغییر در «متی» حاصل شد. پس در موجوداتی که تغییر پیدا می کنند حال در کم و کیف (و حتی بنابر قول جوهری) در جوهرشان، در اینها چون تغییر، در زمان واقع می شود می توانیم بگوییم همان طور که در فلان شی (یعنی کیف یا کم) حرکت واقع شد در زمان و «متی» آن هم حرکت واقع شد. در حالی که این حرکت، در حقیقت برای «متی» نیست برای چیزی است که «متی» بر آن عارض می شود. در موجوداتِ غیرِ متغیر که نه خودشان و نه تغییرشان در زمان واقع می شود روشن است که حرکت در «متی» نداریم و حرکتهای دیگر هم نداریم تا به تبع و به عرض حرکتهای دیگر، حرکت در «متی» واقع شود.

توضیح عبارت

(و اما مقوله متی فیشبه ان یکون الانتقال من متی الی متی آخر امرا واقعا دفعه کالانتقال من سنه الی سنه او من شهر الی شهر)

ابتدا با «یشبه» حرکت در «متی» را نفی می کند اما با «یشبه» که در خط بعدی می گوید حرکت بالعرض را قبول می کند.

ترجمه: این انتقال، امری است واقعا دفعه. و وقتی دفعه واقع شد دیگر حرکت نیست.

در وقتی که حرکت در «إین» باشد آیا انتقال از «إین» به «إین» دفعه واقع می شود یا به تدریج حاصل می شود می توان گفت وضع «متی» با «إین» خیلی نزدیک است. ما به ظاهر حرکت در «إین» را حرکت در مکان می گیریم و می گوییم حرکت تدریجی است و صحیح هم هست که امر تدریجی دارد اتفاق می افتد یعنی ما داریم تغییر مکان می دهیم به تدریج. اما گاهی نسبت را مطرح می کنیم یعنی نسبت ما به مکان تغییر می کند. و آن وقت می گوییم که ما تبدل «إین» پیدا می کنیم اما آیا تبدل «إین» دفعی است یا تدریجی است؟ تغییر مکان تدریجی است اما تبدل «إین» چون تبدل نسبت است لذا تدریجی نیست و دفعی است پس وضع «متی» مثل «إین» است و فرقی بین این دو از این جهت نیست.

حاشیه ای در اینجا آمده که معلوم نیست برای چه کسی است. بعد از کلمه «من شهر الی شهر» حاشیه زده که «و بهذا الاعتبار لا یمکن فیه الحرکه» (به این اعتبار که انتقال دفعی است در «متی» حرکت واقع نمی شود) «و حکم المسافه من حیث انها مسافه کذلک فلو تحرک جسم فی المسافه من تلک الحیثیه» (یعنی من حیث انها مسافه) «یلزم ان یکون انتقاله من فرسخ الی فرسخ دفعی» که محشی همین اشکال را می کند.

ص: ۳۴۲

و ظاهرا «متی» و «إین» در این مساله با هم تفاوتی ندارد.

نکته: در عرف و فلسفه رایج است که حرکت را در مکان می گیرند لذا تدریج حاصل می شود و حرکت، محقق می شود و در حرکتِ «إینی» می گوییم که مکان را داریم عوض می کنیم و مکان هم تدریجا عوض می شود اما گر بگوییم نسبت را داریم عوض می کنیم، نسبت دفعه عوض می شود. البته در «إین» می توان توضیحی اضافه کرد که شاید در «متی» نباشد و آن این است که حرکت إینی را ما می توانیم دو گونه لحاظ کنیم.

۱ــ به صورت حرکت توسطیه ۲ــ حرکت قطعیه

اگر حرکت را حرکت توسطیه بگیریم تدریج است و اگر قطعی بگیریم در زمان نمی توانیم این کار را بکنیم چون زمان، بین المبدا و منتهایش را نداریم یعنی خود زمان لحظه به لحظه عوض می شود دفعه به دفعه عوض می شود یعنی یک امر مستمری که ما بتوانیم در آن، حرکت توسطیه را قائل بشویم نداریم و حرکت آن، حتما حرکت قطعیه است یعنی لحظه به لحظه عوض می شود پس در «متی» راهی برای توجیه تدریج نداریم اما در حرکت «إینی» راه داریم و آن این است که حرکت توسطیه را مطرح کنیم. اگر حرکت توسطیه را در «إین» مطرح کردیم تدریج حاصل می شود اما در زمان، حرکت توسطیه مطرح نمی شود و فقط حرکت قطعیه، مطرح می شود و حرکت قطعیه هم دفعی است.

شاید همین در نظر علما بوده که بین «متی» و «إین» فرق گذاشتند.

ص: ۳۴۳

(او یشبه ان یکون حال متی کحال الاضافه فی ان نفس متی لا ینتقل فیه عن شی الی شی بل یکون الانتقال الاول فی الکیف او کم)

احتمال دوم است که می گوییم حرکت در «متی» هم تدریجی است ولی بالعرض است.

ترجمه: حال «متی» مثل حال «اضافه» است در اینکه در خود «متی»، انتقالی حاصل نمی شود یعنی این طور نیست که شخصی یا شیئی در «متی» از «متی» به «متی» دیگر منتقل شود بلکه در چیز دیگر انتقال پیدا می شود و چون «متی» و زمان، لازمِ آن چیز دیگر است بالعرض در «متی» هم تغییر و تبدل و انتقال حاصل می شود.

«فی ان نفس متی» وجه شبه را بیان می کند.

«لا ینتقل فیه»: در «متی» از درجه ای به درجه دیگر و از قطعه ای به قطعه دیگر نمی توان منتقل شد بلکه انتقال اول و بلاواسطه در کیف یا کم است یا بنابر قول مرحوم صدرا در جوهر است.

(و یکون الزمان لازما لذلک التغیر فیعرض بسببه فیه التبدل)

زمان، لازم این تغیر اولی است پس عارض می شود به سبب این تغییر در زمان، تبدل یعنی چون زمان لازم این تغیر اولی است وقتی در این تغیر، تبدل راه پیدا کرد در زمان هم که لازم این تغییر است تبدل راه پیدا می کند.

(و اما ما لا تغیر فیه)

از اینجا قسم دوم موجودات را بیان می کند که تغییر ندارند. اصلا در زمان نیستند تا گفته شود که تغییر در زمان کردند پس این که می گوییم در «متی» می توان تغییر کرد مربوط به موجوداتی است که تغییرات دیگر غیر از تغییرات زمانی را داشته باشند اما چیزی که اصلا تغییر ندارد او را نمی توان گفت تغییرش در زمان، بالعرض است چون اصلا زمان ندارد تا تغییر در زمان، بالعرض داشته باشد.

ص: ۳۴۴

آن گونه که استاد توضیح داد معلوم شد این جمله (ما لا ـ تغیر فیه) برای چه آمده است یعنی از ابتدا موجود را دو قسمت کردیم ۱ــ متغیر ۲ــ غیر متغیر والا اگر به این تقسیم بندی توجه نشود ربط این عبارت با عبارت قبل معلوم نمی شود).

(فستعلم انه لیس فی الزمان فکیف تکون له حرکه فیه)

ضمیر «له» به «ما» در مالا تغیر بر می گردد و ضمیر «فیه» به زمان بر می گردد.

چگونه برای ما لا تغیر فیه، حرکتی در زمان باشد. اگر زمان ندارد حرکت در زمان هم ندارد.

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – یکشنبه ۲۴ دی ماه ۹۱/۱۰/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در نسبت حرکت با مقولات داشتیم، مقوله ای وضع هم از مقولاتی است که حرکت در آن واقع می شود چرا که شیء که وضعش را تغییر می دهد این تغییر تدریجی است مثلا کسی که رو به دیوار ایستاده است وبر می گردد که پشت به دیوار نماید به تدریج این تغییر حاصل می شود. پس دراینجا حرکت برای جسم دروضع اتفاق افتاده است.

تذکر : حرکت های وضعی لزوم ندارد که همه اش دورانی باشد بلکه می تواند بنحو دیگری باشد ولی حرکت های دورانی حرکت های وضعی است.

برخی مدعی است که حرکت وضعی وجود ندارد وبرای این مدعا دو دلیل اقامه نموه اند.

دلیل اوّل : دروضع تضاد وجود ندارد وحرکت درجای است که تضاد باشد (وتضاد درجای است که غایت خلاف باشد.)

ص: ۳۴۵

دلیل دوّم : تبدلات وضعی دفعی است مثلا اگر ایستاده باشیم دفعتاً می نشینیم واگر نشسته باشیم دفعتاً می استیم وحرکت تبدل تدریجی است. پس دروضع حرکت نیست.

جواب دلیل اوّل : تضاد یا واقعی است ویا ادعایی، تضاد واقعی آن است که طرفین اولاً قابل جمع نباشد وثانیاً بین شان غایت خلاف باشد وتضاد ادعای آنست که مبداء ومنتها جمع شان ممکن نباشد، دیگر لزوم ندارد که غایت خلاف هم داشته باشد. ودرحرکت لزوم ندار که بین مبداء ومنتها تضاد واقعی باشد بلکه همین کافی است که قابل جمع نباشد مثلاً حرکت فلك وضعی است که بین اوضاع غایت خلاف نیست بلکه تنها قابل جمع نیست واین اوضاع به تدریج عوض می شود. علاوه بر این اگر تضاد واقعی هم شرط باشد دروضع تضاد واقعی هم است، مثلاً مستلقی که به پشت خوابیده با منبطح که به روی خوابیده غایت خلاف دارند هرچند که درغایت خلاف واسطه را هم شرط نماییم؛ چرا که به طرف راست خوابیدن ویا به طرف چپ خوابیدن متوسط است بین مستلقی ومنبطح ویا بین خوابیدن وایستادن غایت خلاف است و تضاد دارند. پس اگر تضاد واقعی هم درحرکت شرط باشد بازمهم حرکت داریم چرا که دربعض موارد تضاد واقعی داریم.

جواب دلیل دوّم : گفتید که قیام فعتاً به قعود تبدیل می شود ویا از قعود دفعتاً به قیام می رسیم، که صفت قبلی ثابت است وصفت بعدی دفعتاً حاصل می شود. مراد شما از حصول صفت دفعتاً چیست؟ وقت که کسی تصمیم قعود می گیرد وقت که از قعود به سمت قیام می رود، یک حالت اول داریم که قعود باشد ویک حالت آخر که قیام باشد ویک حالت که بین این دو حالت است، این حالت وسطی اسمش چیست؟ اگر قعود باشد چنانچه شما می گویید می پرسیم که قیام کی حاصل می شود، در آن آخر وطرف قیام حاصل می شود یا قبل از آخر وطرف، اگر درآخر حاصل شود این اختصاص به وضع ندارد درهمه ای حرکات طرف دفعتاً حاصل می شود واگر قبل از آخر قیام حاصل می شود یعنی به سمت قیام رفتن هم قیام به حساب بیاید این تدریجی است وحرکت دروضع داریم.

ص: ۳۴۶

برای اینکه حرکت وضعی روشن شود جسم را فرض می کنیم که تبدل مکانی ندارد، دراین صورت می که نسبت این جسم با اجزاء مکـان عوض می شود مثـل اینکه کسـی در وسـط اتـاق ایسـتاده است بگونه ای که دست راست او به طرف دیوار اسـت ودست چپش به سمت درب، حال اگر این شخص همان طور که ایستاده است بدون اینکه مکانش را عوض نماید دور خودش بچرخد وضـعش عوض می شود مثلاً دست راستش به طرف درب می شود ودست چپش به طرف دیوار، امّا مکان این شخص عـوض نمی شود، همـان هوا وسـطح که اور احـاطه کرده بود حالاـهم احـاطه نموده ونمی توانیم بگوییم که مکـانش را عوض نموده است.

متن : و أمـا مقوله الوضع فقـد قيـل إنها لا حركه فيها البته، (۱) إذ لاـ تضاد فى الوضع. و (۲) أنه إذا انتقـل الشـى ء من قيام إلى قعود، فإنه لا يزال فى حكم القائم إلى أن يصـير قاعدا دفعه، و كذلك إذا انتقل من قعود إلى قيام (مثال دوم برای این آمده که ممکن است کسـی گمان کنـد که قعود دفعی است امّا قیام تـدریجی است. لذا بیان شده که قیام هم دفعی است)، فإنه لا يزال فى حكم القاعـد حتى يصـير قائمـا دفعه. و الحق (مطابقت باواقع ایجاب می کنـد) يوجب أن يكون فى الوضع حركه، و أنه لا كثير حاجه إلى التضاد الحقيقى فى طرفى الحركه ، تبين لك ذلك بتأمل حركه الفلك (که بین واضاعش غایت خلاف نـدارد) . على أن الوضع لا يبعد أن يكون فيه تضاد، حتى يكون المستلقى (کسی که به پشت خوابیده) مضادا للمنبطح (کسی که به رو خوابیـده) . و الـذى قيـل من أن الانتقال إلى القعود يكون دفعه (الف) إن عنى به (الـذى قيل) أن القعود الـذى هو الطرف يحصل دفعه فهو صادق و كذلك السواد الذى هو الطرف، و الأين الذى هو الطرف يحصل دفعه. و (ب) إن عنى به (الذى قيل) أن كـل وضع ينتقل عنه إلى القعود يكون (خبر ان) ذلك الانتقال دفعه، فهو كـذب، لأن الانتقال عن القيام إلى القعود يكون قليلا قليلا، حتى يوافى (برسد) النهايه التى هى القعود. كالحال فى الانتقال من السـفل إلى العلو بعينه (انتقال از سـفل به علو با قیـام فرق دارد؛ چرا که درقیام بـدون اینکه مکان را عوض نماییم قیام صورت می گیرد ولی درحرکت به علو مکان عوض می شـود پس حرکت روشن است). و أمـا كيفيه وجـود الحركه فى الوضـع فهـو أن كـل مسـتبدل ٍوضـعٍ من غير أن يفـارق بكليته المكـان (بطور کلی مکانش را عوض نمی کنـد، بلکه ممکن است اجزاء مکانش را عوض کنـد)، بل بأن تتبـدل نسـبه أجزائه إلى أجزاء مكـانه و إلى جهـاته، فهو متحرك (خبر ان) فى الوضع لاـ محـاله (چون مکـانش که عوض نشـده). لأـن مكانه لم يتبدل، بل يتبدل وضـعه فى مكانه، و المكان هو الأول بعينه. و إذا كان التبدل فى الوضع و كان مع ذلك (تبدل) متدرجا يسيرا يسيرا، كان ذلك التبدل حركه فى الوضع، (قاعده کلی :) إذ كانت كل حركه هى تبدل حال بهذه الصفه (متدرجاً يسيرا يسيرا) و بالعكس (کل تبـدل حال تدریجی حرکت است)، و تكون منسوبه إلى الحاله التى تبدلت (که درمانحن فيه وضع باشد) ، لا إلى شى ء آخر لم يتبدل.

ص: ۳۴۷

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – دوشنبه ۲۵ دی ماه ۹۱/۱۰/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث درحرکت وضعی داشتیم که برخی قبول ندار وبرای نفی حرکت وضعی دو تا دلیل اقامه نمود که استدلالش ردّ شد، ما که حرکت وضعی را قبول داریم فرضی را مطرح نمودیم که درآن فرض حرکت دراین نداریم ولی حرکت وضعی وجود دارد. پس حرکت وضعی داریم. طرح این فرض به این جهت است که اگر حرکت وضعی در جای مطرح شود که حرکت اینی وجود داشته باشد ممکن است کسی خلط نماید وحرکت موجود را حرکت اینی بداند. پس اینکه حرکت وضعی همراه حرکت اینی است ویا همراه آن نیست مقصود ما نیست، ممکن است درجای باهم باشد مثل توپ که بصورت چرخشی غل می خورد وممکن هم است که حرکت وضعی باشد ولی حرکت مکانی نباشد.

ما دربیان فوق از یک موجبه کلیه استفاده نمودیم، که عبارت است از اینکه « هرگاه شیء مکانش ثابت باشد ووضعش تغییرکند حرکت وضعی دارد » واین قضیه به صورت کلی عکس نمی شود که « هرجا حرکت وضعی باشد شی مکانش ثابت است وتغییر دروضع دارد » چرا که عکس موجبهء کلیه موجبه کلیه نیست، مگر درجای که موضوع ومحمول مساوی باشد مثل کل انسان ناطق وکل ناطق انسان ودرمانحن فیه موضوع ومحمول مساوی نیست، ثبوت مکان وتغییر وضع که موضوع است با حرکت وضعی داشتن که محمول است مساوی نمی باشند.

سوال : آیا حرکت وضعی خالی از حرکت مکانی داریم که شی فقط حرکت وضعی داشته باشد.

جواب : بلکه حرکت فلک چنین است که حرکتش فقط وضعی است؛ چرا که فلک نهم اصلاً مکان ندارد وبقیه افلاک که مکان دارد تغییر مکانی ندارد.

ص: ۳۴۸

توضیح مطلب : درمکان دوقول است؛ یکی اینکه مکان عبارت است از بُعد که بوسیله ای جسم اشغال می شود ودیگری اینکه مکان عبارت است از سطح حاوی که مماس است با سطح محوی، وبه بیان ابن سینا، مکان عبارت است از سطح حاوی شاملِ مساوی یعنی سطح که محوی را شامل است یعنی احاطه دراد ومساوی با محوی است مثلا ظرف که پُر آب است، هم آب را شامل است وهم مساوی آن است ویا سطح باطنی ظرف مماس است با سطح بیروی آب.

بنابرقول اوّل فلک نهم مکان دارد چون جای را اشغال نموده است ولی طبق نظردوّم که مکان سطح حاوی ... است فلک نهم مکان ندارد چرا که آخرین جسم است. بنابر همین قول دوّم وقت که فلک نهم تغییر می کند ویک شبانه روز دور زمین می چرخد حرکت وضعی دارد؛ زیرا که حرکت جوهری ندارد، حرکت کمّی هم ندارد پس آنچه که می ماند حرکت مکانی وحرکت وضعی است واز آنجای که فلک نهم مکان ندارد حرکتش وضعی است.

افلاک دیگر غیر از فلک نهم همه مکان دارد چه قول اوّل درمکان را بپذیریم وچه وقول دوّم را؛ چرا که هریک از افلاک

توسط فلک فوق شان احاطه شده است، امّا هیچ کدام تغییر مکانی ندارد، که جای را رها کند ومکان دیگر را اشغال نماید، بله آنچه که هست این است که اجزای فلک محاط که محاذی است با اجزای فلک محیط جا عوض می کنـد، ولی حق این اسـت که فقط محاذات بهم می خورد، نه ایننکه جای اجزا عوض شود چون که مکان جزء محاط جزء محیط نیست.

ص: ۳۴۹

متن : و لست أعنی بهذا (بیان که کردم وحرکت وضعی را درشی که مکانش ثابت است بیان کردم) أن کل متحرک فی وضع فهو ثابت فی مکانه، فلیس یجب من قو لی (یعنی موجبهء کلیه به موجبه کلیه عکس نمی شود تا چنین بگوییم :) إن کل ثابت فی مکانه یستبدل وضعه بالتدریج فهو متحرک فی الوضع، أن کل متحرک فی الوضع کذلک (یعنی ثابت مکانه ...) بل لا أمنع (اینکه گفته منع نمی کنم نه اینکه مدعی باشم وياقبول داشته باشم بخاطر این است که تا حالااستدلال نکرده والاّ هم مدعی است وهم قبول دارد) أن یکون الشی ء لا بتغیر وضعه إلا و قد تغیر مکانه، کما لا أمنع أن یکون شی ء لا یتغیر کمه إلا و قد تغیر مکانه، بل (عطف بر لست اعنی) الغرض هو أن یثبت وجود المتحرک فی الوضع (اصل حرکت دروضع) بإثبات متحرک ما فی الوضع. و أما أنه هل یمکن أن یکون الشی ء یتبدل وضعه وحده و لا یتبدل مکانه، فلنعلم إمکانه من حرکه الفلک، فإنه (الف) إما أن یکون (شیء) کالفلک الأعلی الذی لیس فی مکان بمعنی نهایه الحاوی (سطح درونی حاوی) الشامل المساوی الذی (صفت نهایه ...) إیاه نعنی بالمکان، و (ب) إما أن یکون فی مکان لکنه لا یفارق کلیه مکانه، بل إنما تتغیر علیه (شیء محاط) نسبه أجزائه إلی أجزاء مکانه الذی تلقاها (ضمیرفاعلی: اجزاء/ مکان، ضمیرمفعولی: مکان/ اجزاء). و إذا لم یکن هناک (درباب افلاک، افلاک هشت گانه) إلا هذا التغیر و المکان ثابت، و هذا التغیر تغیر هذه النسبه (نسبت جزء به جزء) و هذه النسبه هی الوضع، (جواب اذا :) فهذا التغیر هو تغیر فی الوضع، و لیس (تامه) هناک (افلاک هشت گانه) غیر هذا التغیر، فلیس (تامه) هناک (افلاک هشت گانه) غیر هذه الحرکه التی فی الوضع. و أما کون حرکه الفلک الأعلی غیر مکانیه، فواضح عندهم (کسانیکه مکان را سطح حاوی می دانند) بین، ثم لیس تحرکه (فلک اعلی) فی کیفیه و لا کمیه و لا جوهریه و لا فی مقوله غیر الوضع، فإنک إذا تعقبت مقوله مقوله (مقولات را جدا گانه جدا گانه بررسی کنی) لم تجد هذه الحرکه (حرکت فلک اعلی) تلائمها (مقوله) ما خلا الوضع أو الأین ، و(حالیه) لا أین نبقی الوضع.

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – سه شنبه ۲۶ دی ماه ۹۱/۱۰/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث درحرکت وضعی داشتیم که وبرای اثبات آن موردی را فرض نمودیم که حرکت های دیگر منتفی باشد وبتوانیم بگوییم حرکت وضعی داریم، یکی از موارد که نفی شد حرکت مکانی است درفلک چنین وضعی داریم که حرکت مکانی منتفی است ودرعین حال حرکت داریم.

فان قال قائل : ما درفلک حرکت مکانی داریم حال یا حرکت وضعی نداریم ویا داریم، چرا که وقت اجزای فلک را مشاهده می کنیم می بینیم که هرکدام جای خود را رها نموده وطالب جای دیگر است مثلاً این جزء از فلک محوی محاذی است با یک جزء خاص از فلک حاوی ووقت فلک که حرکت می کند جزء مذکور محاذی می شود با جزء دیگر، وچون تک تک اجزاء چنین است پس کل فلک هم حرکت مکانی دارد، بعبارت دیگر چون کل جزءٍ جزءٍ حرکت مکانی دارد کل هم حرکت مکانی دارد.

جواب خاص (۱) : درفلک جزء نداریم که حرکت کند وازحرکت شان حرکت کل نتیجه شود، بله فلک اجزای فرضی دارد ولی اجزا فرضی تغییر مکان نمی دهد. مثلاً فلک پایینی که درجوف فلک با لایی واجزائش مماس با اجزاء فلک بالایی است، دراین صورت باید ببنیم وقت که فلک محوی حرکت می کند آیا مکان اجزاء فلک پایینی ومحوی عوض می شود؟ اگر جزء فلک محوی را درضخامت آن فرض کنیم می بینیم که جای آن عوض نمی شود واگر جزء فلک محوی را درسطح آن فرض نماییم می بینیم که یک قسمت آن که مماس با جزء فلک حاوی است عوض می شود ولی سه قسمت دیگر آن مکانش عوض نمی شود؛ یعنی جزء از مکان که مماس با جزء فلک حاوی است عوض می شود ولی سه طرف دیگر مکان درضخامت فلک محوی است عوض نمی شود، وبا عوض شدن جزء از مکان مکان عوض نمی شود مثلاً آب که داخل حوض است با اینکه هوای که با سطح حوض مماس است عوض می شود ولی چون جداره ها وکف حوض عوض نمی شود مکان آب هم عوض نمی شود.

ص: ۳۵۱

جواب عام (۲) : اگر جزء از چیزی تغییر کند لازم نیست که کل آن هم تغییر کند چرا که حرکت جزء مستلزم کل نیست.

این جواب عام است هم درفلک که جزء ندارد جاری می شود هم در غیرفلک که جزء دارد، به این که می گوییم فلک جزء ندارد واگر جزء هم داشته باشد تغییر جزء موجب تغییر کل نمی شود، همین طور درغیرفلک مثل کوپه ای از رمل که درجای محصور باشد وقت که باد بیاید رمل ها را جابجا می کند ولی از آنجا بیرون نمی برد دراین صورت جزء جابجا شده ولی کل جابجا نشده است.

متن : فإن قال قائل: إن الفلک کل جزء منه متحرک فی المکان، و کل ما (جسم) کان (صحیح : کل) جزء منه متحرک فی المکان فالکل منه متحرک فی المکان، فالجواب عن هذا أن الأمر بخلاف ذلک. أما الفلک فلا جزء له بالفعل حتی یتحرک فی

المکـان ، و لو فرضـنا له أجزاء فلیست تفـارق أمکنتهـا، بـل یفارق کل جزء منها (اجزاء) جزءا من مکان الکل إن کان کله فی مکـان: و لیس مکـان الجزء جزء مکـان الکـل (یعنی جزء مکـان کـل را نمی توانیم مکـان جزء قرار دهیم مثلا مکان کل فلک هشـتم فلک نهم است جزء فلک نهم مکان جزء فلک هشتم نیست)، بل عسی (وقت که مکان جزء ضخامت فلک باشد اصلا مکـان جزء عوض نمی شود ولی اگر مکـان جزء را درمحیـط فرض کردیم دراین صورت چه بسا که این چنین است که :) أن یکون جزء مکـان الکـل (جزء از فلـک محیـط مثلاًـ) جزء مکـان الجزء (جزء که درمحیط فرض شـده فقط جزء مکانش جزء فلـک محیـط است؛ چرا که اجزاء دیگر مکـانش درخود فلـک محـاط است). و ذلـک لأن جزء مکان الکل لا یحیط بالجزء و المکان کما یعلم (تعلم ن. ب یعنی بعـداً می دانید) محیط، بل عسـی أن یکون المتصل لیست أجزاؤه فی مکان إلا بالقوه، بل (اضراب از عسی) قد صرح لهم بهذا (متصل لیست...) فی کتبهم

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – چهارشنبه ۲۷ دی ماه ۹۱/۱۰/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث درحرکت وضعی داشتیم ومثالی را انتخاب نمودیم که از همه ای حرکات خالی باشد بجز حرکت وضعی تا مدعا ثابت شود، فلك چنین وضعی دارد که همه ای حرکات درآن متفی است بجز حرکت وضعی، معترض اعتراض نمود که فلك تغییر مکان می دهد؛ چرا که تك تك اجزاء فلك تغییر مکان می دهد ولذا کل هم تغیر مکان می دهد.

جواب عام (۲) : کبرای کلی قابل قبول نیست که هرگاه تك تك اجزاء حکمی داشته باشد کل هم همان حکم را داشته باشد؛ چرا که سه فرض متصور است؛ یکی اینکه حکم بر کل جزء جزء یعنی کل افرادی مترتب شود که تك تك اجزاء ملاحظه شود وحکم بر آن بار شود، دیگر اینکه حکم بر کل اجزاء یعنی کل جمعی بار شود، که کل اجزاء بدون اینکه واحد ملاحظه شود حکم را بپذیرد وسوّم اینکه حکم بر کل یعنی کل مجموعی وارد گردد، که مثلاً ده جزء را یکی ملاحظه نموده و حکم را بر آن مترتب نماییم .

از میان این سه فرض صورت سوم که جای بحث نیست چرا که حکم روی کل رفته، فرض دوّم را هم می شود پذیرفت یعنی اینکه حکم کل اجزاء به کل داده شود خیل مخالفت نمی کنیم مگر اینکه مبنای ما فرق نماید؛ چرا که طبق یك مبنا کل اجزاء همان کل ست وطبق مبنای دیگر کل عبارت است از کل اجزاء به شرط هیئت اجتماعی، طبق مبنای اوّل می شود حکم کل اجزاء را به کل نسبت داد. امّا فرض اوّل را قبول نداریم یعنی حکم کل جزء جزء را نمی توانیم به کل سرایت دهیم؛ چرا که جزء بماهو جزء با کل بماهو کل تفاوت دارد ونمی توانیم حکم جزء بماهو جزء را به کل بماهو کل سرایت دهیم مثلا یك حکم جزء این است که جزء جزء کل است ولی کل جزء کل نیست ویا مثلاً هرجزء عشره واحد است ولی خود عشره واحد نیست. پس کبرای کلی صحیح نیست.

ص: ۳۵۳

توجه داریم که درجواب قبلی صغرا را مخدوش نمودیم ودر این جواب کبرای کلی نپذیرفته نشد درجواب قبلی گفتیم فلك جزء بالفعل ندارد وبرفرض جزء داشته باشد مکانش عوض نمی شود، دراین جئواب می گوییم اگر چیزی داشته باشیم که جزء بالفعل داشته باشد و مکان کل جزء جزء هم عوض شود مکان کل عوض نمی شود چرا که حکم کل جزء جزء را نمی توانیم به کل سرایت دهیم؛ مثل اینکه درچهاردیواری تپه ای از رمل داشته باشیم وقت که رمل ها بجابجا می شود مکان جزء عوض می شود ولی مکان کل عوض نمی شود، درهمان چهار دیواری که بود حالا هم است.

تذکر : درجواب اوّل بحث صغروی مطرح شد که « أما الفلك ... ص۱۰۴ » عدل أما ... « بل نرجع ... ص۱۰۵» است، که دوباره بحث صغروی می کند لذا گفته بل نرجع ...

متن : و بعد هذا (علاوه براین یعنی جواب دوم)، فلیس إذا کان کل جزء یفارق مکان نفسه، فالکل (کل جمعی یا کل مجموعی) یفارق مکان نفسه، لأنه فرق بین قولنا کل جزء، و بین قولنا کل الأجزاء، و ذلك (وجود فرق) أن کل جزء قد

یکون بصـفه، و الکل لا یکون بتلک الصـفه، لأن للکلیه حقیقه خاصه مباینه لحقیقه کل واحـد من الأجزاء. أ لا تری أول (یعنی بـدون اینکه رؤیت متقف برچیزی باشـد یعنی بدیهی اولی است) شـی ء أن کل جزء هو جزء الکل . و الکل لیس بجزء، و کل جزء من العشره واحد، و العشره لیست بواحده.

ص: ۳۵۴

بل نرجع (بیان عدل امّا الفلك درص۱۰۴، س۱۹) إلی مسألتنا فنقول: إنه يجوز أن يكون مكان يشتمل على شىء ذى أجزاء بالفعل كالرمل و غير ذلك، ثم كل جزء منه يفارق مكانه، و الكل لا يفارق مكانه، بل ما نحن بسبيله لا شك أنا و إن سلمنا فيه أن كل جزء منه (مانحن فيه) يفارق مكنه الخاص، فالكل لا يفارق مكانه الخاص، فلم يقع الشك فى أن الكل غير متحرك فى المكان، و إن كان كل جزء متحركا، و عندى أن كل من يتأمل ما قلناه، ثم ينصف، سيعتقد يقينا أن الوضع فيه حركه

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – شنبه ۳۰ دی ماه ۹۱/۱۰/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در حرکت وضعی داشتیم که وگفته شد که حرکت وضعی داریم، اشکالی برحرکت وضعی فلک وارد شد که جواب دادیم، اشکال دیگر بر اصل حرکت وضعی وارد می شود وبرای فلک حرکت مکانی اثبات می کند. پس این اشکال هم حرکت وضعی را نفی می کند وهم حرکت مکانی را برای فلک اثبات می کند.

اشکال : حرکت مکانی این نیست که متحرک مکانش را عوض نماید، بلکه حرکت مکانی این است که شی حرکت کند وحال آنکه درمکان است، مثلاًـ سیب در کیفش حرکت می کند بدون اینکه مکانش عوض شود ولی چون درمکان است حرکت سیب حرکت مکانی محسوب می شود. پس حرکت مکانی یعنی درمکان بودن شی متحرك، نه اینکه متحرك مکانش را تغییر دهد. باتوجه به این بیان فلك حرکت مکانی دارد چرا که حرکت می کند وحال آنکه درمکان است. پس حرکت فلك وضعی نیست، بلکه حرکت مکانی است.

ص: ۳۵۵

جواب : وقت که می گوییم متحرك درمکان است ولی بگفته ای شما درمکان هیچ تغییری رُخ نمی دهد، باید ببنیم که متحرك بودن به چه معنا است؛ چرا که متحرك بودن شی بی معنا که نمی تواند باشد باید معنا داشته باشد معنای متحرك بودن یکی از معانی ذیل می تواند باشد :

۱. یکی اینکه درهیچ یك از حالات کیفی، کمی و... تغییر رُخ ندهد دراین صورت اصلاً حرکت نیست؛ چرا که متحرك قبلاً درمکان بود حالاهم در همان مکان است، اگرکیفی را مفارقت نکند وکیفی را بدست نیاورد، کمی را از دست ندهد وکمی را بدست نیاورد و... دراین صورت هیچ تغییری رُخ نداده پس حرکت نیست.

۲. اینکه دربقیه حالات تغییر رُخ دهد کیفی را رها کند وکیفی دیگری را بدست آورد ویا ... دراین صورت حرکت کیفی است نه حرکت مکانی؛ چرا که هرچند درمکان است ولی درمکان تبدل رُخ نداده درکیف تبدل رُخ داده است وحرکت تبدل وتغییر است وهر امری که درآن تبدل بیاید حرکت مربوط به همان امر است.

معنای چهارم که برای حرکت درمقوله بیان شد این بود که متحرك از نوع از مقوله به نوع دیگر از آن مقوله واز صنف مقوله به صنف دیگری از آن مقوله حرکت نماید، بعبارت دیگر مقوله که بر متحرك حمل می شود در آن مقوله تغییر رُخ دهد نه

اینکه متحرک صرفاً درمقوله باشد ولو اینکه تغییر درمقوله رُخ ندهد.

به بیان دیگر باید ببنیم که تغییر درچیست نه اینکه متحرک درچیست؛ چرا که متحرک همیشه درمکان است

ص: ۳۵۶

متن : و لعل قائلا يقول: إن معنى الحركه فى المكان ليس هو أن يكون المتحرك يفارق المكان، بل أن يكون متحركا و هو فى مكان، و إن لم يفارقه. فيقال له (اى فى الجواب له) حينئذ (كه شيء درمكان است ولى مكان را عوض نمى كند) يجب أن يكون لكونه متحركا و متغيرا معنى، (الف) فإن كل (صحيح : كان) كونه متحركا و متغيرا غير متعلق بأمر يفارقه و أمر يوجد له، فلا حركه فى الحقيقه و لا تغير، بل الحركه و التغير المذكوران هما باشتراك الاسم (حركت به اين معنا وحرك بمعناى واقعى مشترك لفظى است)، و (ب) إن كان يتعلق بأمر متغير ، و (حاليه) هو (امر) غير المكان، فهناك حاله تتبدل و فيها (حاله) الحركه الخاصه، و إن (وصليه؛ چرا كه يكى از مصاديق شق دوم را بيان مى كند) كان الشى ء فى مكان كون الشى ء مستحيلا، و هو فى مكان، فذلك (اينكه شيء مستحيل است درحاليكه درمكان است) لا يوجب أن تكون الاستحاله استحاله مكانيه، و إن كانت (استحاله) فى مكان و لا غرضنا فى أن الحركه فى كذا، معناه، و المتحرك فى كذا ، بل (بلكه غرض ما) على ما علمت (معناى چهارم كه براى حركت درمقوله بيان شد درصدر همين فصل، ص٩٨) .

متن درس طبيعيات شفا استاد حشمت پور – دوشنبه ۲ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

بررسى حركت درمقوله اى جده :

بحث در مقولات داشتيم كه حركت در آنها رُخ مى دهد ومقولات كه حركت درآنها نيست. هفت تا از مقولات را بررسى نموديم مقوله هشتم كه بايد بررسى شود مقوله اى جده است.

ص: ۳۵۷

ابن سينا : مقوله اى جده خودش براى ما روشن نيست چه رسد به حركتش، اگر آنطورى كه رايج است مقوله اى جده را تعريف نماييم حركت در آن راه ندارد بلكه حركت درمكان است واگر به جده نسبت داده مى شود مجازى است.

تعريف رايج جده : نسبه الجسم الى مايشمله ويلزمه فى الانتقال؛ مثل اينكه انسان را به لباس كه او را دربرگرفته وملازم اوست درانتقال نسبت دهيم.

اشتمال دوقسم است گاهى ذاتى است مثل پوست بدن نسبت به بدن وگاهى ذاتى نيست مثل لباس نسبت به بدن.

طبق اين تعريف درجده حركت نيست، وقت كه انسان راه مى رود تبدل مكان مى يابد، لباس هم به تبع انسان تبدل مكان پيدا مى كند ولى نسبت انسان به لباس تبدل پيدا نمى كند، اگر هم تبدل را به آن نسبت انسان به ... نسبت دهيم مجازى است. خلاصه آنچه كه درواقع است تبدل مكانى جسم ولباس است اگر بگوييم نسبت تبدل دارد مجازى است. پس اولاً ما درباره اى اين مقوله شك داريم وثانياً اگر تعريف رايج را بپذيريم جده حركت ندارد، جسم تبدل مكانى دارد لباس هم به تبع جسم تبدل مكانى دارد ولى نسبت جسم به لباس تبدلى ندارد.

بررسى حركت در مقوله اى ان يفعل وان ينفعل

وجه تسـمیه مقوله ای ان یفعـل وان ینفعـل : اینکه به این مقولات گفته نمی شود مقوله ای فعل وانفعال بلکه گفته می شود ان یفعل وان ینفعل، به این جهت است که فعل وانفعال می تواند دفعی باشد ومی تواند تدریجی باشد، قسم تدریجی آنرا ان یفعل وان ینفعل می گویند وتدریج را با ان نشان می دهند بمعنای اینکه فعل واقع شود واینکه انفعال واقع شود.

ص: ۳۵۸

سوال : آیا درمقوله ان یفعل وان ینفعل حرکت وجود دارد یانه؟

جواب : سه وجه برای وجود حرکت درمقوله ان یفعل وان ینفعل گفته شده است

وجه اوّل : حرکت درمقوله ان یفعل وان ینفعل به این صورت باشد که شیء فاعلیت ومنفعلیت نداشته باشد وآهسته آهسته حرکت نماید که فعل و انفعال وبه تعبیر دقیق تر فعل داشتن وانفعال داشتن ویا فاعلیت ومنفعلیت را بدست آورد، طبق این تصویر فعل وانفعال ویا فاعلیت ومنفعلیت حرکت ندارد، بلکه شی می رود که فعل وانفعال ویا فاعلیت ومنفعلیت را بدست آورد. پس فعل وانفعال ویا فاعلیت ومنفعلیت غایت حرکت است. مثل اینکه شی سفید باشد وبخواهد تسود پیدا کند برای این منظور لحظه به لحظه حرکت نماید تا برسد به تسود که مقوله ای ان ینفعل است.

وقت که شی به سوی تسود حرکت می کند تسود درآخر بدست می آید، همین درتسوید، برخی گفته اند که حرکت به سوی تسود حرکت درمقوله ای این ینفعل است وحرکت به سوی تسوید حرکت درمقوله ای ان یفعل است.

وجه دوّم : مثلاً اگر آتش داشته باشیم وآب که نه آتش حرارت ایجاد کند و نه آب حرارت را بپذیرد؛ یعنی بهم مرتبط نباشد، وبعد آتش را گذاشتیم زیر آب که آتش به تدریج حرارت ایجاد نماید وآب به تدریج حرارت را بپذیرد، در این صورت حرارت به تدریج فاعل وآب به تدریج منفعل است.

تذکر : فرق وجه اوّل وجه دوّم دراین است که در وجه اوّل حرکت از نبود فعل به سوی فعل واز نبود انفعال به سوی انفعال است ولی دروجه دوّم حرکت در خود تسخن وتسخین است.

ص: ۳۵۹

وجه سوّم : گـاهی انفعال حاصل است وکم کم شـدت پیـدا می کنـد مثلاً در زمسـتان وقت که آب می خواهـد گرم شود زود گرم نمی شود ولی وقت که ولرم شـد وبه حـالت توسـط رسـید گرم شـدن وانفعـال آب از حرارت سـرعت پیـدا می کنـد، که انفعال از اوّل است ولی سرعت ندارد وبعد کندی انفعال به سرعت انفعال تبدیل می شود.

متن : و أما مقوله الجـده، فإنی إلی هذه الغایه (تا این زمان) لم أتحققها (مقوله ای جده / حرکت دراین مقوله). و الذی یقال إن هذه المقوله تدل علی نسـبه الجسم إلی ما یشمله (جسم) و یلزمه (همراهی می کند، همراهی بدون انفکاک) فی الانتقال، فیکون تبدل هذه النسبه علی الوجه الأول (یعنی اولاً وبالذات) إنما هو فی السطح الحاوی و (تفسیرسطح حاوی :) فی المکان فلا یکون فیها (مقوله ای جده) - علی ما أظن لذاتها (درذات خودش) و أولا (بدون واسطه) حرکه.

و أمـا مقوله أن یفعـل و أن ینفعـل، فربمـا ظُن أن فیهمـا حرکه من وجوه (متعلق ظن/ متعلق حرکت). (۱) من ذلـک (یکی از وجوه) أن الشـی ء یکون لا یفعل و لا ینفعل (مثلاً خورشید درلباس تأثیر نمی گذارد ولباس هم از خورشید متاثر نیست) ، ثم یتدرج یسـیرا یسیرا إلی أن یصیر یفعل أو ینفعل، فیکون أن یفعل و أن ینفعل غایه لذلک التدرج، مثل السواد فإنه غایه للتسود (چنـانچه تسود طبق این فرض غـایت تـدرج است) ، فظن أن فی هـاتین المقولـتین حرکه و (۲) أیضـا (یعنی هـم چنین یکی از وجوه این است :) فـإنه قـد یتغیر الشـی ء من أن لا یکون ینفعل بالجزء (صـحیح : بالحر؛ یعنی شـی متأثر از حرارت نیست) أو یفعله (یعنی تـاثیر درحرارت نـدارد) إلی (متعلق یتغیر) أن ینفعـل بـالجزء (صـحیح : بالحر) أو یفعله، و یکون ذلک (تغییر) قلیلاـ قلیلا فیظن أن ذلک حرکه. و (۳) ایضا فإن الانفعال قد یکون بطیئا فیتدرج یسـیرا یسـیرا إلی أن یسرع و یشتد و بالعکس (اولاً سریع است ومی رود به سوی بطی شدن) فیظن أن ذلک حرکه إلی السرع

ص: ۳۶۰

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – سه شنبه ۳ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث درمقوله ای ان یفعل وان ینفعل داشتیم که حرکت در آن واقع می شود یا واقع نمی شود، سه وجه برای وقوع حرکت درمقوله ای ان یفعل وان ینفعل بیان شد، که به ترتیب به بررسی شان می پردازیم.

بررسی وجه اوّل : وجه اوّل این بود که جسم فعل وانفعال را نداشته باشد وبه تدریج به سمت واجد شدن فعل وانفعال برود، دراین صورت هرچند تدریج است ولی این تدریج قبل از فعل وانفعال است وفعل وانفعال دفعتاً حاصل می شود، روشن است که در این وجه حرکت درفعل وانفعال نیست، بلکه برای بدست آوردن فعل وانفعال است. پس هرچند حرکت داریم ولی حرکت درفعل وانفعال نیست که مورد بحث ما است.

بررسی وجه ثانی : در این وجه مثال به تسخن زده شد که بمعنای گرم شدن است. درتسخن شی از سردی به سوی گرمی پیش می رود، بعبارت دیگر تغییر از گرمی به سوی سردی است، که شی به تدریج از سردی به گرمی می رود، درجهء از تبرد را رها می کند ودرجهء از تسخن را می گیرد، توجه داریم که هر درجه تسخن را که نگاه کنیم نسبت به درجهء بعد تبرد دارد وبالعکس وقت که شی از تسخن به سوی تبرد می رود هردرجهء از تبرد نسبت به درجهء بعد تسخن است. پس وقت که شی به سوی تسخن می رود درهرمرتبه تسخن را می گیرد وتبرد را رها می کند؛ یعنی از ضدی به ضدی دیگر منتقل می شود وانتقال بین دو ضد همیشه با سکون همراه است ولذا حرکت نداریم، بعبارت دیگر قطعات از فاعلیت ومنفعلیت کنارهم ردیف شده است نه اینکه یک امر متصل داشته باشیم.

ص: ۳۶۱

اگردر این تصویر که شد دقت کنیم می بینیم که این قطعات که به تبرد وتسخن تقسیم شد یکی در میان تبرد وتسخن داریم؛ چون هرتسخن نسبت به درجه ای بعد تبرد است. پس بین تسخن ها سکون فاصله است ولذا حرکت نیست (۱) .

بررسی وجه سوّم : وجه سوّم این بود که فعل به صورت بطی انجام می شد وبعداً به تدریج همین فعل سرعت می گرفت مثل اینکه سنگی از بالاـ به سمت پایین بیاید ابتدا به صورت آهسته می آید ووقت که نزدیک زمین رسید سرعت می گیرد یا بالعکس وقت که سنگی را از پایین به سمت بالا پرتاب کنیم اوّل سریع حرکت می کند بعد بطی می شود.

دراین وجه قبول داریم که بطی بالفعل سریع بالقوه است وبعداً این قوه تبدیل به فعلیت می شود وتبدیل قوه به فعلیت حرکت است، ولی این تبدیل بالقوه به بالفعل درسرعت است وسرعت وصف حرکت ووصف فعل وانفعال است، نه حرکت ونه فعل وانفعال.

نکته : این دومقوله با اینکه قوام شان به تدریج است ولی درعین حال حرکت ندارد، وجه این مطلب آن است که حرکت درمقوله عبارت است از اینکه شی درهر آن فرد یا نوع وصیف از مقوله را داشته باشد که در آن قبل وآن بعد آن فرد یا نوع

ویا صنف را نداشته باشد (ر.ك: ص۹۸) ، امّا مقولات که درذات شان تدریـج است چنانچه مقوله ای ان یفعل وان ینفعل این گونه است درآن واقع نمی شود وتحقق نـدارد تـا بگوییم که متحرك در این آن نوع یا صـنف مقوله ای ان یفعل وان ینفعل را دارد. پس این مقولات درزمان واقع می شود ونمی توانیم بگوییم که متحرك در این آن نوع ویا صنف ویا فرد از مقوله ای ان یفعل وان ینفعل را دارد که در آن قبل وآن بعد آن نوع ویا صـنف را ندارد. خلاصه مقولاتی می تواند که حرکت داشته باشد که درآن واقع شود ومقوله ای ان یفعـل وان ینفعـل نمی توانـد درآن واقع شود ولـذا متحرك نمی توانـد دریک آن فرد از این دومقوله را داشته باشد.

۱- (۱) . تصویر دقیق این فرض واشکال آن باتوجه فرض های متعدد که از وبالجمله به بعد مطرح می شود روشن می گردد.

متن : فأقول. أما الوجه الأول فلا تكون الحركه فيه في الفعل و الانفعال، بل في اكتساب الهيئه و الصوره التي بها (هيئت وصورت) يصح أن يصدر الفعل (فاعل بشود) أو الانفعال (منفعل بشود). و أما الوجه الثاني فيحله (حل مي كند وباطل) ما سنبين بعد (ص١٠٧) ، من أنه لا سبيل إلى أن يتصل السبيل من تبرد إلى تسخن أو تبريد إلى تسخين إلا بانقطاع و تخلل وقفه (مضاف اليه يعني وقفهء اندكي تخلل نمايد/ عطف بر تخلل يعني توقف كند) . و أما الوجه الثالث فلا أعنف (منع شديد نمي كنم، درگير نمي شوم) من يجعل الاستحاله (مفعول اوّل) من السرعه بالقوه إلى سرعه بالفعل يسيرا يسيرا حركه (مفعول دوّم يجعل) ، و هو استكمال لما بالقوه من حيث هو القوه. لكن ذلك في السرعه و البطء، و ليسا (سرعت وبط) بحركتين و لا فعلين و لا انفعالين، بل عارضين و كيفيتين و هيئتين لها (حركت) أو لفعل أو لانفعال .

متن درس طبيعيات شفا استاد حشمت پور – چهارشنبه ۴ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

حركت يا عدم حركت درمقوله اى ان يفعل وان ينفعل

بحث درحركت شى درمقوله ان يفعل وان ينفعل داشتيم كه برخى حركت دراين دومقوله واقع مى شود، لى وحق اين است كه حركت دراين دومقوله واقع نمى شود. وجوه سه گانه اى براى وقوع حركت دراين دومقوله بياشد كه بررسى وردّ گرديد، دروبالجمله... مطلب به صورت كلى بيان مى شود.

ص: ۳۶۳

از سه وجه كه براى حركت در مقوله اى ان يفعل وان ينفعل بيان شد، وجه وتصويراوّل كه شى به تدريج تبدل پيدا كند تا فعل وانفعال را داشته باشد، روشن است كه اين فرض حركت درمقوله اى ان يفعل وان ينفعل نيست، وجه وتصوير سوّم كه فعل ويا انفعال بطى به فعل ويا انفعال سريع تبديل شود اين استكمال دروصف فعل و انفعال است نه اينكه حركت درفعل وانفعال باشد، امّا وجه دوّم كه تبدل از تبرد به سوى تسخن است اين مى تواند مورد بحث واقع شود، وفرض هاى مختلف براى آن متصور است.

فرض هاى مطرح درمسأله :

اگر شىء مثلاً از تبرد به سوى تسخن برود درنگاه اوّل دو فرض مطرح است :

الف) يااينكه تبردش باقى است وبه سوى تسخن مى رود؛

ب) يا اينكه شى تبرد را قطع مى كند وبه سوى تسخن مى رود؛

درصورت كه تبرد باقى باشد وبه سوى تسخن برود معنى اش اين است كه شى به سوى دوضد حركت نمايد؛ چرا كه داشتن تبرد بمعناى اين است كه فرد از برودت را دارد و ميل به تبرد دارد و حركت به سوى تسخن وقت صادق است كه فرد از

طبیعت تسخن را اخذ نماید ووقت گفته می شود طبیعت تسخن را دارد که فرد از سخونت را بگیرد ومیل به سوی تسخن داشته باشد. پس باید شی برودت وحرارت ویا تبرد وتسخن را باهم قصد نماید واین جمع بین ضدین است وممکن نیست (۱) .

۱- (۱) . اینکه شیخ فرد از برودت وحرارت را طرح می کند شاید به این جهت است که تبرد وتسخن سیّال است ولذا تعیین فرد برای شان اسان نیست ودر اجتماع ضدین باید دوضد درموضع واحد جمع شود واین وقتی است که فرد دوضد معین باشد.

درصورت که تبرد را رها کند وبه سمت تسخن برود، این صورت هرچند امکان دارد ولی حرکت نیست؛ چرا که تبرد قطع می شود وتسخن شروع می شود وقطع وشروع حرکت نیست، بعبارت دیگر وقت که تبرد قطع شد تبرد صادق نیست همی طور تسخن هم صادق نیست چرا که شروع نشده است، واین بخاطر این است که هردوحرکت متضاد بین شان تخلل سکون است.

سؤال : در حرکت کیفی هم می توانیم همین حرف را بگوییم، به این بیان که وقت حرارت شروع می شود یا برودت قطع می شود ویا حرارت قطع نمی شود، اگر برودت قطع شود وقفه حاصل می شود وحرکت نیست واگربرودت قطع نشود باید شی میل به دوتا ضد داشته باشد که صحیح نیست. پس باید درکیف هم حرکت نداشته باشیم، درحالیکه شما حرکت کیفی را قبول دارید.

جواب : کیف چون در آن واقع می شود دریک آن می تواند برودت برود وسخونت بیاید بدون تخلل سکون ولی مقوله ای ان یفعل وان ینفعل تدریجی است در آن واقع نمی شود ولذا نمی توانیم در آن که تبرد قطع شد بگوییم که تسخن می آید بلکه باید چند آن بگذرد تا بگوییم که تسخن آمده، ووقت که تسخن نیامده هم عدم تبرد صادق است چون قطع شده وهم عدم تسخن چون نیامده است.

متن : و بالجمله لا یجوز أن یکون فی طبیعه أن ینفعل و أن یفعل حرکه علی سبیل ما تقال الحرکه فی المقوله (که متحرکت در هر آن نوع ویا صنف از مقوله را داشته باشد)، فإنه إن جاز أن یکون انتقال من التبرد إلی التسخن یسیرا یسیرا، فلا یخلو إما أن یکون (تامه یعنی یتحقق) ذلک (انتقال ازتبرد به تسخن) و (حالیه) التبرد بعدُ تبردٍ (یعنی تبرد باقی است) أو عند ما ینتهی التبرد (یعنی تبرد قطع می شود) . (الف) فإن کان (انتقال) عند ما التبرد بعد تبرد، و معلوم أن الانتقال إلی التسخن أخذ (گرفتن وبدست آوردن) من طبیعه التسخن و فی طبیعه التسخن أخذ (بدست آوردن) من طبیعه السخونه، فیکون عند ما یقصد الحر یقصد البرد معا، و هذا محال. و (ب) إن کان (انتقال) عند منتهی البرد فهو (انتقال به تسخن) بعد الوقوف علی البرد و بعد الانتهاء (انتها برد)، کما ستعلم (که بین کل حرکتین متضادتین لامحاله یتخلل السکون)،

ص: ۳۶۵

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – شنبه ۷ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

بررسی حرکت درمقوله ای ان یفعل وان ینفعل

بحث در جریان حرکت مقوله ای ان یفعل وان ینفعل داشتیم گفته شد که دراین دومقوله حرکت وجود ندارد، به این بیان که ومثلاً وقت آب از تبرد به سوی تسخن می رود دریک نگاه کلی دوصورت متصور است :

الف) تبرد را دارد وبه سوی تسخن می رود؛

ب) تبرد را رها می کند به سوی تسخن می رود؛

درصورت اوّل لازم می آید که متحرک میل وحرکت به سوی ضدین داشته باشد؛ چرا که داشتن تبرد یعنی میل به تبرد دارد وبه سوی تسخن رفتن یعنی میل به تسخن دارد، ومیل وحرکت به سوی دوضد باطل است. پس این شق صحیح نیست.

درصورت دوّم که شی تبرد را رها کند وبه سوی تسخن برود، به چند صورت ممکن است باشد :

۱.ب) بمحض اینکه تبرد تمام شود خود تسخن بیاید، نه اینکه برود تا تسخن را شروع کند؛

۲.ب) تبرد که تمام شد عدم تبرد بجای آن بیاید وبعد تسخن را بپذیرد، که این هم دوحالت دارد :

۱_۲.ب) تسخن در آخر حاصل شود قبل از آن هیچ تسخن وتبرد نباشد

۲_۲.ب) تسخن درش حاصل شود وچیزی از تسخن را داشته باشد ودرعین حال برود به سوی تسخن:

۱_۲_۲.ب) به سوی همان تسخن که دارد؛

۲_۲_۲.ب) به سوی تسخن شدید؛

باتوجه به شوق فوق وقت که شی از تبرد به سوی تسخن می رود درمجموع پنج صورت متصور است، فرض اوّل چنانچه بیان شد حرکت به سوی دوضد است وباطل، صورت دوّم که بمحض قطع شدن تبرد انتقال به سوی تسخن باشد واین انتقال خود تسخن باشد لازم می آید که انقطاع حاصل شود؛ چرا که تبرد تدریجی است چنانچه که تسخن تدیجی است وتبرد وتسخن ضد هم اند. پس تبرد وتسخن مثل حرکت رفت وبرگشت است که بین شان باید انقطاع حاصل شود، حال این انقطاع یا درآن است ویا درزمان اگر درهما آن که حرکت رفت تمام شود حرکت برگشت شروع شود دراین صورت بین دوحرکت متضاد آن فاصل است واگرحرکت رفت تمام شود ومتحرکت توقف نماید ودر آن بعد حرکت برگشت را شروع نماید دراین صورت بین دوحرکت متضاد زمان فاصله است، پس منتهای حرکت رفت سکون است وابتدای برگشت هم سکون است،

خلاصه درهرصورت باید بین دوحرکت متضاد باید تخلل سکون باشد وانقطاع حاصل شود واین حرکت نیست. با توجه به این بیان فرض دوّم هم حرکت نیست.

ص: ۳۶۶

فرض سوّم که وقت شی از تبرد به سوی تسخن حرکت می کند تبرد قطع شود وبجای آن عدم تبرد بیاید وآخرسر تسخن حاصل شود، که درابتدا تسخن را نپذیرد دراین صورت طبیعی است که سخونت را هم نپذیرفته است واین نه تنها حرکت درفعل وانفعال نیست بلکه حرکت درکیف هم نیست. فرض چهارم که وقت شی از تبرد به سوی تسخن می رود تبرد قطع شود بجای عدم تبرد بیاید وتسخن را بپذیرد وبه سوی همان تسخن حرکت نماید این حصول شی قبل از تحصیل است وتحصیل حاصل است وباطل.

فرض پنجم که متحرك از تبرد به سوی تسخن برود تبرد قطع شود وبجای آن عدم تبرد بیاید وتسخن را بپذیرد وبه سوی تسخن شدیدتر برود این حرکت درتسخن نیست بلکه حرکت به سوی وصف تسخن است یعنی سخونت شدید می شود نه اینکه تسخن شدید شود، که قبول سخونت شدید شود ؛ چرا که تسخن شدید یعنی اینکه قبول شدید باشد، بعبارت دیگر سخونت را شدیداً قبول نماید چنانچه که تسخن ضعیف یعنی اینکه قبول ضعیف همان سخونت که است.

باتوجه به این درمقوله ای ان یفعل وان ینفعل حرکت واقع نمی شود، وجه این مطلب آن که این دومقوله وقوعش تدریجی است، نه اینکه واقع شود وبعد حرکت نماید، بعبارت دیگر تدریج ذاتی ان یفعل وان ینفعل است وحرکت درمقوله آن است که متحرك دریك آن نوع وصنف از مقوله را داشته باشد که درآن قبل وآن بعد آن نوع وصنف را نداشته باشد ومقوله ای ان یفعل وان ینفعل چون تدریج ذاتی اش است در آن واقع نمی شود.

ص: ۳۶۷

متن : و مع ذلک (علاوه بر این توضیحات که دادیم) فحینئذ (که تبرد تمام شده وتسخن شروع، بعبارت دیگر تبرد را رها کند وبه سوی تسخن برود) لا ـ یخلو إما أن یکون ذلک الانتقال (۱) نفس التسخن (یعنی تبرد که تمام شد تسخن واقع می شود نه اینکه به سوی تسخن برود) أو (۲) انتقالا ـ من (صحیح : إلی) التسخن، فإن کان (انتقال) نفس التسخن فلیس بین التبرد و التسخن إلا زمان سکون أو أن (صحیح : آن) لا حرکه فیه و لا سکون کما تعلمه، و إن کان (انتقال) المصیر (رفتن به سوی تسخن است) إلی التسخن فلا ـ یخلو إما أن یکون فی المصیر إلی التسخن أخذ (گرفتن) من طبیعه التسخن أو لا یکون. فإن لم یکن (یعنی لم یتحقق اخذ ازطبیعت تسخن) ، فلیس ذلک استحاله البته (یعنی حتی حرکت درکیف هم نیست، درحالیکه فرض این است که یا استحاله درانفعال است ویا استحاله درکیف) ، و إن کان (یعنی تحقق اخذ از طبیعت تسخن) ، فهناک أخذ لا محاله من طبیعه السخونه (چون اگرتسخن را بگیرد فرد از سخونت را می گیرد)، و الأخذ من طبیعه السخونه هو تسخن فیکون (تامه) عند الانتقال إلی التسخن و التوجه إلیه (عطف تفسیر برای انتقال ...) تسخن موجود (فاعل یکون)، اللهم إلا أن یفرض التسخن) نائب فاعل یفرض) ما (مفعول دوم یفرض) هو فی الغایه تسخن (یعنی تسخن شدید) و یکون الانتقال إلیه مما هو أضعف منه.

ص: ۳۶۸

ادامه بحث حرکت در مقوله ان یفعل و ان ینفعل ۹۱/۱۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۰۷ سطر ۹ قوله(ثم التسخن نفسه)

موضوع: ادامه بحث حرکت در مقوله ان یفعل و ان ینفعل

در اینجا چند فرض مطرح شد

۱ــ تبرد باقی باشد و تسخن شروع شود که این را باطل کردیم چون لازمه اش این است که شی به طور طبیعی به سمت دو ضد (برودت، سخونت) برود و حرکت طبیعی شی به سمت دو ضد ممکن نیست.

۲ــ تبرد از بین رود و تسخن شروع شود و به وجود آید که این لازمه اش این است که بین تبرد و تسخن، سکون فاصله شود و انقطاع لازم آید و لذا حرکت واقع نمی شود.

اشکال مقدری شد که فرض ها بیش از این است و شروع به بیان فرض های دیگر کرد و فرض دوم را به چند حالت تقسیم کرد.

صورت اول: انتقال از تبرد به تسخن، خود تسخن باشد یعنی به محض تمام شدن تبرد، تسخن بیاید.

اشکال: یا بینهما یک «آن» فاصله می شود یا زمان فاصله می شود اگر یک «آن» فاصله شود «آنی» است که در آن، نه حرکت و نه سکون است و اگر زمان فاصله شود در زمان، سکون واقع می شود که لازم بود حرکت، قطع شود و حرکت نداشته باشیم پس حرکت به سمت تسخن حاصل نشده است. این، در صورتی است که انتقال از تبرد به تسخن، همان تسخن باشد یعنی این گونه نباشد که از تبرد به عدم تبرد برود و از عدم تبرد به تسخن برود.

ص: ۳۶۹

اشکالی در جلسه قبل مطرح شد که باید جواب بدهیم:

الان می گوییم اگر از ضدی به ضدی منتقل شد، باید بین این دو ضد یا زمان باشد یا «آنِ» خالی از حرکت و سکون باشد.

در گذشته (در ابتدای فصل) که قول ارسطو را می گفتیم، بیان کردیم که ارسطو معتقد است بین مبدأ و منتهی حرکت واقع می شود و مبدأ و منتهی باید تضاد داشته باشند یعنی از آن ضدی که مبدأ است به این ضدی که منتهی است اگر بخواهیم منتقل شویم با حرکت منتقل می شویم. ما گفتیم که تضاد را شرط نمی کنیم ولی اگر تضاد باشد اشکال ندارد که حرکت باشد ما تضاد را شرط نکردیم به صورتی که اگر تضاد نباشد حرکت نیست بلکه اگر تضاد نباشد باز هم حرکت است. علی ایّ حال در جایی که تضاد بود یعنی مبدأ و منتهی متضاد بودند حرکت، تصویر شد یا حال یا واجب بود تصویر شود چنانچه

ارسطو می گفت یا ممکن بود تصویر شود چنانچه ما می گوییم ولی تصریح کردیم که بین الضدین، حرکت است. و انقطاع را قائل نشدیم اما الان در ما نحن فیه، انقطاع را قائل می شویم و می گوییم اگر از ضدی بخواهیم به ضد دیگر منتقل شویم باید در بین این دو ضد توقف حاصل شود. این دو کلام با هم نمی سازد که در ابتدای فصل، حرکت بین الضدین را تصویر کردیم اما الان داریم حرکت بین الضدین را رد می کنیم و می گوییم بین ضدین وقفه ای حاصل می شود و حرکت انجام نمی گیرد. این تهافت را چگونه حل کنیم.

ص: ۳۷۰

جواب: اگر بین المبدأ و المنتهی، فاصله زمانی فرض شود و گفتیم آن فاصله را با سکون پر می کنیم و آن، (همان طور که توضیح دادیم) فاصله ای بود که مرکب از دو «آن» باشد. ۱ــ «آنِ» تمام شدن یک حرکت ۲ــ «آنِ» شروع شدن حرکت دیگر. ولی اگر زمان، بیش از دو «آن» باشد ما در آنجا حرکت را قائل هستیم یعنی اگر شرائط حرکت فراهم باشد حرکت است و انقطاع نیست. ما انقطاع را به این جهت فرض کردیم که به منتهای حرکتی و مبتدای حرکتی داریم می رسیم. همان طور که دقت کردید در مثالی که ما زدیم حرکتِ رفت و حرکتِ برگشت داشتیم. حرکتِ رفت، منتهی می شد و حرکت برگشت می خواهد شروع شود. یک حرکت می خواست تمام شود و یک حرکت می خواهد شروع شود. در اینجا یا یک «آن» فاصله می کردیم یا دو «آن» فاصله می کردیم.

در جایی که یک «آن» فاصله می کردیم می گفتیم همان «آن» که منتهای حرکت اول است مبتدای حرکت ثانی است. و در آنجا که دو «آن» فاصله می کردیم می گفتیم یک «آن» منتهای حرکت اول است و یک «آن» که به آن چسبیده ابتدای حرکت دوم است و بیش از این دو «آن» قائل نمی شدیم اگر بیش از این دو «آن» قائل شویم، وسط را مسافت حرکت قرار می دهیم. از این مطلب که گفتیم استفاده می شود که اگر امری تمام شود و امر دیگر شروع شود ما انقطاع را قائل هستیم و فرض ما هم همین طور است که تبرد را تمام می کنیم و تسخن را شروع می کنیم. اینجا انقطاع را قائل می شویم اما اگر تبرد همچنان بیاید و به تسخن مبدل شود بدون اینکه تبرد، تمام شود یا مثلا فرض کنید در برودت که می گوییم این ماء، برودت دارد و می خواهیم حرارتش بدهیم و برودتش کم می شود تا به مرحله منتهی می رسد که سخونت کامل بگیرد. در آن جاها که مقداری گرم شده باز آن گرمی نسبت به بعدی، سردی است و هنوز در برودت دارد حرکت می کند و تا آخر در برودت حرکت می کند. آبی که به سمت گرمی می رود تا لحظه آخر در برودت حرکت می کند ولی برودتی که لحظه به لحظه ضعیف تر می شود آن وقت که حرکت، منتهِی می شود برودت تمام شده و سخونتِ نهایی بدست می آید ولی سخونت نهایی مناسب با همین آب به دست می آید وقتی که آتش را از زیر آب برمی داریم سخونت نهایی که منظور ما بوده حاصل شده است و لازم نیست که سخونت نهایی حتما ۱۰۰ درجه باشد. آن سخونت که مطلوب ما است اگر حاصل شود حرکت تمام می شود. پس همیشه حرکت در برودت است و برودت رو به ضعف می رود تا سخونت پیدا شود و وقتی که سخونتِ نهایی پیدا می شود در یک «آن» پیدا می شود. و آن وقت که سخونت پیدا شد حرکتِ در برودت قطع می شود تا وقتی که آن منتهی پیدا نشده بود حرکت را داشتیم. به محض اینکه منتهی حاصل شد حرکت قطع شد حال از این به بعد اگر خواستیم سخونت را عوض کنیم و به سمت برودت ببریم حرکت جدید شروع می شود و بین حرکت قبل و حرکت جدید، فاصله می افتد و باید قطع شود. حرف ما در تبرد و تسخن همین است. در تبرد و تسخن اگر چه ما تضاد را قائل شدیم و قائل هم هستیم اما فرض ما این است که تبرد، قطع شده و تسخن شروع شده همین انقطاع نشان می دهد که حرکت انجام نگرفته است نه اینکه ما نخواسته باشیم حرکت انجام نگیرد و بین الضدین حرکت نباشد بلکه بین الضدین حرکت واقع می شود ولی ما نخواستیم حرکت را درست کنیم بلکه حرکت را قطع کردیم. آن وقتی که می بینی بین الضدین حرکت واقع می شود یک ضد مبدا است و یک ضد، منتهی است و در این وسط، ضدِ اولی دارد ضعیف می شود و ضد دوم درست نشده است به محض اینکه ضد دوم می آید حرکت قطع می شود. و بین الضدین که وسط است اینطور نیست که ضد دوم آمده باشد بلکه ضد اول دارد ضعیف می شود. به محض اینکه ضد دوم آمد حرکت، قطع می شود. حال بین تبرد و تسخن، تضاد است ولی ما یک ضد را منتفی می کنیم و ضد دیگر را موجود می کنیم. اینجا حتما باید حرکت، قطع شود. اگر ضد اول تضعیف شود و

رو به ضعف برود تا در منتهَی، ضد دوم درست شود در این وسط، حرکت انجام می شود و بین الضدین، حرکت انجام می گیرد.

ص: ۳۷۱

حرکت بین الضـدین غیر از این است که ضـدی را قطع کنی و ضـد دیگر را شـروع کنی. در اینجا حرکت بین الضدین نیست بلکه حرکت، قطع شده است.

پس آنچه که ما در گذشـته می گفتیم این بود که حرکت را بین الضدین قرار می دادیم یک ضد را در مبدأ و یک ضد را در منتهی می گـذاشتیم و در این وسط، می گفتیم ضـدی که در مبـدا است حرکت می کنـد و ضـدی که در منتهی است حرکت نمی کند.

در اینجـا که می گوییم بین تبرد و تسـخن فاصـله است اینگونه است که ضـد اول را در مبـدأ قرار نمی دهیم و ضـد دوم را در منتهی قرار نمی دهیم بلکه ضد اول را تمام شده حساب می کنیم و ضد دوم را شروع شده حساب می کنیم.

این، مثل این است که حرکت اولی به نهایت رسیده و حرکت دومی شروع شده است که مثل حرکت رفت و برگشت می ماند که حرکتِ رفت، تمام شـد و حرکتِ برگشت می خواهد شـروع شود که بین اینها انقطاع حاصل می شود ولو رفت و برگشـت تضـاد دارنـد. مـا بیـان می کنیم که در جایی که بین الضـدین حرکت را قائل می شـدیم ضـدی را که در مبـدأ بود منقطع نمی کردیم بلکه تضعیفش می کردیم یعنی متحرکِ به سمتِ نقص می کردیم و در پایان، ضد دوم درست می شود و با آمدن ضد دوم، حرکت قطع می شود. در اینجا که بحث می کنیم و می گوییم ضـد اول را قطع می کنیم و می گوییم تبرد تمام شده و به منتهی رسـیده و تسـخن شـروع شـده یعنی حرکتِ دیگر شـروع شده است. حرکت اول که بین الضدین بود تمام شد و حرکت دوم هم که بین الضـدین است می خواهـد شـروع شود. در اینجا دو حرکت جـدا است که هر کـدام بین الضدین است. و حتما بایـد بینهما انقطاع رخ دهـد. پس بین ما نحن فیه و ما تقـدّم فرق است. آنچه که قبلا می گفتیم عبارت بود از اینکه دو ضد در دو طرف مبدا و منتهی قرار گرفته بودند و یکی از دو ضد ضـعیف می شد و به سمت ضد دیگر می رود و این، انجام می شود و حرکت هم هست و اشـکالی نـدارد. امـا در ما نحن فیه یک ضـد را تمام شـده حساب می کنیم و ضـد دیگر را شـروع شـده حساب می کنیم یعنی دو حرکت مستقل است که مخالف هم هستند و باید یکی از این دو حرکت قطع شود و یکی قطع نشود پس نگویید این بحث با بحث قبلی تناقض دارد.

ص: ۳۷۲

[نکته: تبرد انجام می شد. یعنی تبرد به سمت برودت می رود یعنی سخونت را تضعیف می کرد. آب ابتدا سخونت داشت وقتی که تبرد شروع شد به سمت برودت رفت یعنی سخونت را تضعیف کرد تا به برودت رسید و وقتی که به برودت نهایی و مطلوب رسید حرکتش قطع شد. بین سخونت ابتدائی و برودتی که الان کسب کرده است حرکت کرده و در طول این حرکت، تبردی انجام گرفت. تبرد حرکت نکرد. بلکه شی در برودت حرکت کرد. برودت، امر «آنی» است و حرکت در آن واقع می شود. تبرد، امر تدریجی است و حرکت در آن واقع نمی شود. متدرج، یک تبرد می شود. از ابتدا که سخونت را دارد کم می کند تا وقتی که به برودت نهایی می رسد همه اینها یک تبرد است نه اینکه تبردات پی در پی باشد که حرکت در تبرد واقع شود. از اول تا آخر، یک امر تدریجی است و اسمِ یک امر تدریجی را تبرد می گذاریم نه اینکه تبرد، دارد متبدل می شود بلکه تبرد دارد حاصل می شود پس حرکت در تبرد نیست. از اول تا اخر، یک تبرد است ولی حرکت در سخونت است و سخونت رو به ضعف می رود تا برودت حاصل شود. اینجا حرکت، قطع می شود و اصطلاحا گفته می شود که تبرد حاصل می شود و تمام شد دوباره آب را به سمت گرمی می بریم و وارونه حرکت می دهیم یعنی برودتی که پیدا شده را کم می کنیم تا سخونت حاصل شود بین برودت و سخونت، حرکتی انجام می گیرد که کلِّ این حرکت را از اول تا آخر، تسخن می گوییم نه اینکه چندین تسخن متبدل شده باشد. پس یک تبرد داریم که حرکت من السخونه الی البروده بود و یک تسخن داریم که حرکت من البروده الی السخونه بود. پس دو حرکت داریم که اسم یکی، در سر تا سر این حرکت، تبرد است و یکی، درسر تا سر آن تسخن است. و وسط آن باید قطع شود. نگویید تبرد و تسخن تضاد دارند پس باید حرکت در اینها انجام شود. بلکه تبرد، یک حرکت جدا است و تسخن هم یک حرکت جدای دیگر است.

ص: ۳۷۳

تسـخن یعنی به سـمت گرما رفتن است اما سوال نمی شود که از ابتـدا تا آخر چند تسـخن داری، بلکه یک تسـخن هست و در فرض خودتان می توانید آن را قطعه قطعه کنید.

تسـخن امر تـدریجی است و تحققش به تدریـج است. امـا معنای حرکت این است که این شـی دائما متبـدل شود و خود تبـدل حرکت نمی کند بلکه این شی ءِ متبدل حرکت می کند.

یک شـی اگر تحققش و ذاتش به تدریج وابسـته است یعنی تا تدریج حاصل نشود این شـی محقق نمی شود و وقتی هم محقق شـد تمام می شود و متبدل نمی شود. آن که متبدل می شود برودت است که هر لحظه آن را می یابی و درجه ای از برودت را می یابی. در برودت، تبـدل است چون لحظه به لحظه حاصل می شود و ذاتش تحقق پیـدا می کنـد و دوباره متبـدل می شود و یکی دیگر درست می شود و شخص دیگری می آید و هکذا]

صورت دوم: انتقال از تبرد به تسخن، خود تسخن نیست بلکه تبرد، تمام می شود و مدتی عدم تبرد است و سپس تسخن شروع می شود. این به معنای این است که تبرد، تمام شـد و عـدم تبرد جای آن نشـست یعنی به سـمت سـردی نرفت اما آیا به سـمت گرمی رفت یا در همان حال متوقف شد؟

بایـد بگوییم در همان حال متوقف شد. و مدتی مکث کرد و تسـخن بعدا حاصل شد که تسـخن در منتهَی آمد این را دو گونه فرض کردیم و گفتیم:

(صورت دوم)۱ــ یا در زمانی که به سمت تسخن می رفت سخونتی کسب نمی کرد.

ص: ۳۷۴

(صورت سوم)۲_ یا در زمانی که به سمت تسخن می رفت سخونتی کسب می کرد.

اگر کسب نمی کرد، هیچ حرکتی انجام نمی شود چون تبرد تمام شده و مدتی سکون بوده و بعدا تسخن حاصل شده است و این، خلاف فرض ما است و اگر بگویی سخونت کسب می کرده است یعنی داشته متسخن می شده. تسخنی را که بعدا لازم بود که پیدا کند بعد از تمام شدن تبرد شروع کرده بود و گفتیم که لازم می آید حصول شی قبل از تحصیل شی یا به تعبیر دیگر، شی به سمت خودش حرکت می کند یعنی تسخن به سمت تسخن حرکت می کند چون نهایتش تسخن است و در این وسط هم سخونت پیدا می کند. و سخونت (تسخن) که پیدا شد. یعنی سخونت را قبول می کند و با آمدن سخونت، تسخن هم می آید ولی تسخن تدریجی است. اما سخونت، «آنی» است.

صورت چهارم: این است که تبرد تمام شود و عدم تبرد حاصل شود تسخن شروع شود اما تسخنِ ضعیف باشد و برود وقوی شود تا آخرین تسخن که اوج تسخن است در منتهَی تحقق پیدا کند. که این تسخنِ شروع شده، با تسخنی که در منتهی می آید فرق می کند و حصول شی قبل از تحصیل اتفاق نمی افتد. شی به سمت خودش حرکت نمی کند بلکه شی به سمت اشتداد خودش حرکت می کند که این اشکال ندارد.

توضیح عبارت

(ثم التسخن نفسه و کل حرکه فانه ینقسم بالزمان علی ما ستعرف)

گفتید انتقال از تسخن ضعیف به تسخن شدید است حال ما همین مثال را بحث می کنیم این (ثم التسخن) دنباله فرض اخیر است که می گوید تسخن ضعیف، تبدیل به تسخن شدید می شود البته اشکال ندارد که (ثم التسخن) را مطلب مستقل قرار بدهی و دنباله بحث قبل نگیری.

ص: ۳۷۵

ترجمه: خود تسخن اگر دارای حرکت است بلکه و کل حرکت هم اینگونه است که اگر تسخن دارای حرکت باشد این حکم را دارد بلکه هر حرکتی این حکم را دارد. حکم این است «فانه ینقسم بالزمان»، باء در بالزمان برای سببیت است یعنی در زمانهای مختلف شما می توانی آن را قطع کنی ولو حرکت، یک امر مستمر است ولی می توان آن را قطع کنی و به لحاظ هفته به هفته یا سال به سال یا دقیقه به دقیقه تقسیم شود.

(و حیئنذ یستکمل السخونه فی آن)

«حیئنذ» یعنی عند الانتها. یعنی وقتی حرکت تسخنی تمام می شود و ما به آن تسخن نهایی می رسیم که قوی ترین تسخن در این حرکت است.

ترجمه: با رسیدن به انتها، سخونت کامل می شود.

تسخن را تقسیم می کند اما در واقع، تسخن تقسیم نمی شود بلکه سخونت تقسیم می شود ولو در ظاهر تسخن را تقسیم می کنیم. تسخن اگر متحرک باشد تقسیم می شود ولی هنوز حرکت تسخن معلوم و ثابت نشده است پس در واقع سخونت را داریم تقسیم می کنیم. در لحظه آخر که به سمت تسخن نهایی می آید تسخن می آید.

(فلا یکون تسخن)

تسخنی در آن زمان نیست. تسخن در آن نهایت است چون در «آن» واقع شده است.

(فان کان تسخنا فهو منقسم الی اجزاء)

حال اگر همان تسخن قوی را که در «آنِ» آخر واقع شد را گفتی تسخن است نه سخونت، می گوییم اگر تسخن بگیرید امر تدریجی است و الان آن را قسمت می کنیم اما چه مقدار قسمت کنیم؟ شی که دارای مقدار است می توانیم بی نهایت تقسیم کنیم چون جزء لا یتجزی نداریم. پس این سخونت، دائما تقسیم می شود و وقتی تقسیم شد به هیچ درجه ای نمی رسید که بگویید این، آخرین است پس آن که فرض کردید تسخن نهایی است تسخن نهایی نیست. مسافت را تقسیم می کنی می بینی و کدام نسبت به ما قبل خود تسخن کمتری دارد. و بعدی نسبت به ما قبل خودش تسخن بیشتر دارد.

ص: ۳۷۶

همـان طور که تقسـیم این مسـافت تمـام نمی شود ازدیـاد آن تسـخن هم تمام نمی شود. (همان طور که اگر مقـدار تسـخن را تقسیم کنی به یک تسخنی که قابل تقسیم باشد نمی رسی هکذا اگر تسخن را ادامه بدهی به یک حالتی نمی رسی که بگویی این، آخرین درجه تسـخن است. این را که بعـدا می توانی ادامه بدهی مورد بحث ما نیست. در عدد گفته می شود که شـما هر چقدر عدد داشـته باشـی می توانی عدد بعدی تصور کنی و اینجا هم می توان گفت که هر چقدر تسخن باشد می توان تسخن بعدی را درست کرد. ولی این، مراد ما نیست چون ما تسـخن را بستیم و گفتیم این، آخرین درجه تسخن است و منتهَی است و وقتی به منتهَی رسـیدیم چیزی اضـافه نمی کنیم حـال این وسـط را تقسـیم می کنیم یعنی از وقتی که تبرد تمام شـد تا وقتی که تسـخن تمام شـد. در این وسط گفتیم که تسـخن هایی از ضـعیف به سـمت قوی می آید، که این مسافتی که الان تسـخن های شدیـد و ضـعف جـای گرفتنـد بی نهـایت تقسـیم می شونـد و بی نهایت جزء پیـدا می کنـد. این بی نهایت جزء یعنی هر قبلی، تسـخن کمتری از بعدی دارد و هر بعدی، تسـخن بیشتر از قبلی دارد. آیا شـما به آخرین آن می رسـید. گرچه آخری برای آن فرض کردیـد ولی همین تسـخنی که از اول شـروع کردید و به آخر ختم کردید را تقسـیم به اجزاء بی نهایت می کنید و اجزاءِ بی نهایت، آخر نـدارد. وقتی آخر نـداشت شـما نمی توانیـد یک تسـخن که آخرین تسـخن در آن است را بـدست بیاورید در حالی که گفتید ما آخرین تسـخن را بدست آوردیم پس خلف فرض درست شد و تسخنی را که شما به آن، تسخن نهایی می گفتید را پیدا نکردید. انگشت روی هر تسـخنی که بگذارید نمی توانید بگویید که آن، تسخن نهایی است. پس این مشکل را دارد (در سـخونت، تقسـیم می شود و بی نهایت سـخونت پیدا می شود اما مشکل در تسخن این است که تدریجی است و اگر تـدریجی باشـد تقسـیم کردن، همین طور ادامه پیـدا می کنـد و اگر دوباره خواستی یکی از این تسـخن ها را ملاحظه کنی بی نهـایت تقسـیم می شود امـا سـخونت، اینگونه نیست. بی نهـایت سـخونت است و سـخونت چون در «آن» حاصـل می شود لـذا تقسیم نمی شود ولی تسخن تقسیم می شود).

ص: ۳۷۷

ترجمه: اگر آن چه که در منتهَی قرار گرفته تسخن باشد چون امری تدریجی است پس منقسم به اجزا می شود.

(و یکون کل جزء من التسخن یفرض، تسخناً)

هر جزئی که از تسخن فرض می شود خود آن جزء دوباره تسخن است و اگر تسخن است قابل تقسیم است چون امری تدریجی است.

(و یکون الجزء المتقدم منه اضعف فلا یکون بالغایه)

جزء مقدمِ از این تسخن، اضعف می شود و جزء بعدی، اعلی از این جزء قبلی می شود نه اینکه اعلاءِ نهایی شود.

«فلا یکون بالغایه»: هیچ کدام از این تسخن ها، تسخن غایی نیست.

(فلا یکون تسخنا بهذا المعنی و فرض تسخنا هذا خلف)

واو در «وفرض» حالیه است.

آن تسخنی که در منتهی قرار گرفته، تسخن به این معنی (تسخن در اوج و تسخن نهایی) نیست چون ما می گفتیم در منتهی، تسخن نهایی قرار گرفته و الان هر چه می گردیم تسخن نهایی پیدا نمی شود.

ترجمه: آن تسخنی را که شما یافتید و نسبت به گذشته قویتر دیدید تسخن به این معنی نیست یعنی تسخن نهایی نیست. در حالی که فرض شده بود تسخن نهایی است. (شما فرض کرده بودید تسخن نهایی است حال روی هر کدام که دست می گذاری می بینی تسخن نهایی نیست چون بعد از آن، تسخن قویتری است).

(و اما ان یکون التسخن غیر منقسم البته)

تا اینجا بحث کرد در صورتی که تسخن، تقسیم شود. حال بحث می کند از اینکه آن تسخن که در نهایت واقع شده تقسیم نشود.

ص: ۳۷۸

(فلا یکون حرکه)

اصـلا حرکتی نیست. چون هر متحرکی و حرکتی باید بوسیله زمان تقسیم شود الان می بینیم تسخن تقسیم نمی شود معلوم می شود که متحرک نیست.

(بل سخونه)

بلکه سـخونت است و سخونت در «آن» واقع می شود و وقتی در «آن» واقع شد می توانید آن را تقسیم نکنید چون «آن» تقسیم نمی شود پس سـخونت هم تقسـیم نمی شود. اما تسـخن که امری تـدریجی است و در «آن» واقع نمی شود بلکه بایـد در زمان واقع شود اگر تقسیمش نکردی معلوم می شود که حرکت نکرده پس تدریج نداشته است.

(و اما ان یکون منقسما فلا یکون من التسخن ما هو غایه)

«من التسخن» خبر برای لا یکون است و «ما هو غایه» اسم برای آن است.

یا این تسـخن، منقسم می شود که اگر تسـخن، منقسم شد آن تسخنِ غایی نمی باشد. یعنی از این تسخن ها، تسخن غایی واقع نشده است. (اگر تسخن را تقسیم کنی به آن تسخن نهایی نمی رسی)

از بین تسـخن ها، آن تسخنی که غایت و نهایی است واقع نمی شود. می توان «فلا یکون» را تامه گرفت در این صورت «ما هو غایه» فاعل می شود. یعنی تحقق پیدا نمی کند از بین تسخن ها «ما هو غایه»

(فلیس اذن من شرط التسخن هو ان یکون فی الغایه بل ان یکون اخذا فی السخونه)

فرض کردید که تسخن، باید تسخن نهایی باشد که از ضعف شروع کند و به قوت ختم کند. الان روشن شد که ختم کردن به قوت، شـرط است پس نمی توان گفت که تسـخنِ آخری، تسـخن نهایی است. این فرض که تسـخن از ضعف شروع کند و به قوت، تمام کند هم صحیح نشد.

ص: ۳۷۹

ترجمه: با این توضیحی که گفتیم معلوم شد که از شرط تسخن، این نیست که تسخن در غایت باشد بلکه شرطش این است که اخذِ در سخونت باشد. اخذ در سخونت یعنی گرفتن در سخونت باشد. یعنی سخونت را بگیرد.

می توان اخذا را به معنای شروع گرفت یعنی اگر این آب، سخونت را گرفت با گرفتن و قبول کردن، تسخن شروع شده است.

(و لا یتسخن فی الغایه و اذ قد عرفت الکلام فی التسخن عرفت فی التسخین)

و این تسخن به حد نهایی نمی رسد. گر چه سخونت می تواند به حد نهایی برسد. پس تمام فرض های موجودِ در حرکتِ در تسخن را مطرح کردیم و در هیچ کدام نتوانستیم حرکت را تصویر کنیم پس حرکت من التبرد الی التسخن نداریم یعنی حرکت در مقوله انفعال نداریم. تا اینجا حرکت در انفعال را نفی کرد در حالی که بحث در دو حرکت بود ۱_ حرکت در انفعال ۲_ حرکت در فعل. حال مصنف می فرماید: وقتی که فهمیدی کلام را در تسخن که انفعال بود در تسخین هم مطلب را فهمیدی یعنی دانستی که در تسخین هم حرکت نداریم تسخین، فعل است.

(و یحب ان یکون هذا القدر کافیا)

واجب است که باشد این مقدار بحث که در کدام مقوله حرکت داریم کافی باشد.

(و نرفض جمیع ما یذنِّب به هذا الموضوع)

تمام آنچه که دنباله این موضوع است همه را ترک می کنیم یعنی مباحث حاشیه ای را که می توانیم حذف می کنیم. مطالبی که دنباله اینها گفته شده را نمی گوییم مثلا در حرکت جوهری و کیفی مباحثی داریم که اینها را مطرح نمی کنیم. اصل بحث گفته شد اما دنباله ها و حاشیه ها لازم نیست که بیان شود.

ص: ۳۸۰

ترجمه: ترک می کنیم جمیع آنچه که دنباله قرار داده می شود آن چیز برای این موضوع (یعنی برای این بحثی که حرکت در مقولات است) یعنی برای حرکت فی المقوله، مطالب حاشیه ای و دنباله ای داریم که آنها را ترک می کنیم و وارد آن نمی شویم.

(فقد ظهر لک من هذه الجمله ان الحرکه انما تقع فی المقولات الاربع التی هی الکیف و الکم و الاین و الوضع)

از این جمله و مجموعه ای که در این فصل بحث کردیم برای تو روشن شد که حرکت در ۴ مقوله واقع می شود که آن ۴ مقوله، کیف و کم و این و وضع هستند و در بقیه مقولات، حرکت را قائل نیستیم.

(فقد وقفتُ علی نسبه الحرکه الی المقولات)

حال با تمام شدن فصل قبلی و این فصل، آگاه شدیم بر دو مطلب.

۱ــ «نسبه الحرکه الی المقولات» که این را در فصل سابق گفتیم.

۲ــ مقولاتی که حرکت در آنها واقع می شود، این را در همین فصل ثالث گفتیم.

همه مطالبی که درباره حرکت می خواستیم بگوییم بیان شد.

(و اذا قد عرفنا طبیعه الحرکه فحری بنا ان نعرف السکون)

حال که طبیعت حرکت را شناختیم مناسب است که سکون را بشناسیم لذا در فصل بعدی وارد سکون می شویم.

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – دوشنبه ۹ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

تااین جا درباره ای حرکت بحث نمودیم حالا می خواهیم درباره ای سکون بحث نماییم وتقابل آنرا با حرکت کنیم، درعنوان می فرماید : می خواهیم درتقابل حرکت وسکون بحث تحقیقی کنیم که درضمن آن از سکون هم بحث می شود، عین همین عنوان را درمقاله چهارم فصل هفتم ص۲۸۹ داریم.

ص: ۳۸۱

تقابل حرکت وسکون تقابل تضایف نیست؛ چرا که تعقل وشناخت یکی بستگی به دیگری ندارد، ما درباره ای حرکت بحث نمودیم وآنرا شناختیم بدون اینکه سکون را تعریف نموده باشیم، درحالیکه درتقابل تضایف بین دو طرف تقابل توقف حتی درتصور است مثل ابوت وبنوت که تصور یکی بدون دیگری ممکن نیست.

تقابل بین حرکت وسکون سلب وایجاب هم نیست؛ چرا که درتقابل سلب وایجاب شرط نمی شود که مسلوب عنه شان ایجاب

را داشته باشد، امّا در حرکت وسکون شرط می شود شانیت حرکت درصدق سکون مثلاً نمی گوییم که عقول سکون دارد؛ چون عقول شانیت حرکت را ندارد. پس تقابل حرکت وسکون تقابل تناقض وسلب وایجاب نیست.

اگر سکون را امر وجودی گرفتیم از آنجای حرکت هم امر وجودی است تقابل حرکت وسکون تقابل تضاد خواهد بود ولی اگر گفتیم که سکون امر عدمی است تقابل حرکت سکون عدم وملکه خواهد بود.

مشهور معتقد است که بین سکون وحرکت تقابل تضاد است ابن سینا هم حرف مشهور را قبول دارد، امّا برخی معتقد است که تقابل حرکت وسکون تقابل تضاد است، در این صورت باید ببنیم که قانون که درتضاد است درباره ای حرکت سکون اجرا می شود یا جاری نمی شود، دراین فصل تقریباً اکثر بحث دراجرای همین قانون تضاد است که جاری می شود یا جاری نمی شود.

گفته شد که حرکت امر وجودی است؛ چرا که حرکت کمال اوّل است لما... وکمال امروجودی است حال سکون چگونه است امر وجودی است ویا امر عدمی؟ اگر سکون را تعریف کردیم به عدم الحرکه من شانه این یکون الحرکه دراین صورت سکون امر عدمی است وتقابل حرکت وسکون تقابل عدم ومکله است امّا اگر سکون را بمعنای مکث اندك درأین، درکیف، درکم ودروضع بدانیم، بعبارت دیگر شی را ملاحظه نماییم که اندك زمانی در أین باقی بماند یا اندك زمانی درکیف باقی بماند ودرکم باقی بماند ویا دروضع باقی بماند وبگوییم شی ساکن است دراین صورت سکون امر وجودی است وتقابل حرکت وسکون تقابل تضاد خواهد بود. وباید قانون تضاد درموردش اجرا شود واگر قانون تضاد که بعد می آید جاری نشود معلوم می شود که سکون امر وجودی نیست وتقابل تضاد باحرکت ندارد.

ص: ۳۸۲

نکته (۱) : اگر تعریف سکون به امر عدمی باشد تعریف که آنر امر وجودی می داند لازم تعریف اوّلی است واگر تعریف سکون به امر وجودی است تعریف سکون به امر عدمی لازمه ای آن تعریف است.

نکته (۲) : تعریف های که برای حرکت وسکون می شود تعریف های رسمی است وحقیقت آنرا بیان نمی کند.

متن : فصل فی تحقیق تقابل الحرکه و السکون (یعنی تقابل حرکت وسکون گفته شده ما می خواهیم دراین باره تحقیق کنیم)

إن أمر السکون فیه (سکون) إشکال (یعنی مشکل) أیضا (همان طور که درباب حرکت مشکل داشتیم، مثلاً درباب حرکت جوهری مشکل داشتیم وحل کردیم) ، لأن المشهور من مذهب الطبیعیین أن السکون مقابلته للحرکه هی مقابله العدم للقنیه (یعنی ملکه، دارایی، مال) ، لا ـ مقابله الضد. ثم من البین أنه لا یصلح أن یفرض بینهما (حرکت وسکون) مقابله إلا إحدی هاتین المقابلتین، أعنی العدمیه (عدم وملکه بودن) و الضدیه (تقابل تضاد) . و قد جعلنا (درفصل اوّل همین مقاله) لفظه الحرکه واقعا علی معنی صوری (یعنی وجود؛ چرا که صورت جزء بالفعل شی است وفعلیت با وجود مرادف است) ، لیس (معنی) عدمیا ، إذ قلنا إنها (حرکت) کمال أول . (فای تفریع یعنی حالا که حرکت امر وجودی است :) فإن کانت المقابله (مقابله حرکت وسکون) مقابله العدم للملکه ، لم یمکن أن تکون الحرکه منهما (از بین حرکت وسکون) هی العدم، (اشاره به تعریف اوّل سکون :) بل نقول إن الجسم إذا کان عادما للحرکه، و کان من شأنه أن یتحرک، قیل له ساکن. و معنی قولنا من شأنه أن یتحرک، أن یکون ما تتعلق به الحرکه (موضوع که این چهار حرکت را دارد/ یکی از امور شش گانه مربوط به حرکت) موجودا، و هو أن یکون (جسم) مثلا ـ فی مکان و زمان . (معنای دوّم سکون :) و أیضا إذا کان له (للجسم) حصول فی مکان (قید حصول، مکان بعنوان مثال ذکرشده) واحد زمانا، فیقال له إنه ساکن. فههنا معنیان موجودان فی الساکن: أحدهما عدم الحرکه، و من شأنه أن یتحرک، و الآخر أین له موجود زمانا (سکون عبارت است از وجود جسم مدت زمانی در أین، نه اینکه سکون عبارت باشد از حصول این برای جسم مدت زمانی) . فإن کان السکون منهما (دومعنا) هو الأول (معنای اوّل) و هذا (معنای دوّم) لازم له (معنای اوّل)، کان السکون عدما ، و إن کان السکون هو الثانی (معنای دوم منهما، و الأول (معنای اوّل) لازم له (معنای دوّم) ، لم یکن السکون أمرا عدمیا.

ص: ۳۸۳

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – چهارشنبه ۱۱ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

تقابل حرکت وسکون

بحث دراین داشتیم که بین حرکت وسکون چه نوع تقابل است، گفته شد که تقابل تضایف وسلب وایجاب نمی تواند باشد. پس باید یا تقابل تضاد باشد ویا تقابل عدم وملکه، اگر گفتیم که سکون امر وجودی است با حرکت که وجودی است تقابل تضاد خواهد داشت واگر سکون امر عدمی باشد تقابل حرکت وسکون عدم وملکه است، مشهور همین را معتقدا است وابن سینا هم حرف مشهور را قبول دارد.

برای اینکه بدانیم بین حرکت وسکون تضاد است یا نیست، باید راهی را طی کنیم که نشان دهد تضاد است ویا خیر، وآن راه این است که برای یکی از متضادین حدی را بیاوریم وقیود آنرا ملاحظه نماییم اگر مقابل آن حد و قیود برای متضاد دیگر است می فهمیم که تقابل شان تضاد است.

راهی که دراین جا برای شناخت متضادین وبدست آوردن حد آن بیان شد راه لازم نیست، بلکه یکی از راههای ممکن است که درباب جدل جایز است ودر مانحن فیه هم برای شناخت تضاد بین حرکت وسکون تضاد جایز است، امّا درباب برهان که فهم یقینی مهم است این راه جایز هم نیست.

وقت که راه فوق را رفتیم اگر دوحد مقابله داشت می فهمیم که حد سکون حد ثبوتی است و با حرکت تضاد دارد، امّا اگر دو حد تقابل نداشت می فهمیم که این حد که از این طریق بدست آمده حد سکون نیست، بلکه لازمه ای حد سکون است وآنچه که حد سکون است آن امر عدمی است که این امر وجودی لازمه ای آن است.

ص: ۳۸۴

خلاصه : گفته شد که حد حرکت وجودی است لذا باید ببنیم که حد سکون وجودی است تا بین حرکت وسکون تضاد باشد ویا حد سکون عدمی است تا بین حرکت وسکون عدم و ملکه باشد.

قانون : درجای که تضاد است می توانیم حد هریک از ضدین از حد ضد دیگر بدست آوریم به این صورت که حد یکی از ضدین را می آوریم وقیود آنرا ملاحظه می کنیم اگر مقبلات آن حد وقیودش بر ضد دیگرصادق است می فهمیم که دوتا محدود ها تضاد دارد، ولی اگر نتوانیم حد یکی از ضدین را از حد ضد دیگر بدست آوریم معلوم می شود که محدودها تضاد ندارند، درمانحن فیه نه حدّ سکون از حدّ حرکت اخذ می شود ونه حدّ حرکت از حدّ سکون، پس بین حرکت وسکون تضاد وجود ندارد.

متن : فلنضع (این چنین فرض می کنیم) أن السکون المقابل للحرکه (قید توضیحی است یعنی مقابله امر مسلم است) هو المعنی الصوری (وجودی) منهما (ازدومعنای که برای سکون گفتیم) ، و أن حده (سکون) هو الدال علی کونه (سکون)

صوريا منهما (دوحد/ حركت وسكون) ، فإذا أردنا أن نقايس بين هذا الحد و حد الحركه، وجب (طبق قانون كه درتضاد داريم كه اكتساب حدى يكى از حد ديگرى است) أن يكون لنا أن نقتضب (كسب كنيم، ببريم) إما حد الحركه من هذا الحد (حد ثبوتى سكون) أو نقتضب هذا الحد (حدثبوتى سكون) من حد الحركه، على ما يوجبه القانون الامتحانى فى اقتضاب (اكتساب) حد الضد من حد ضده.لست أقول: إن سبيل التحديد للضد أن نقتضب (حدضد را) من حد ضده، فهذا (اكتساب حد ضد از حد ضد ديگر) شى ء منعنا عنه فى تعليم البرهان (درباب برهان كه يقين مهم است) ، و دحضنا (صحصح : ورخصنا يعنى اجازه داديم) فيه بوجه ما فى تعليم الجدل. بل نقول: إن ذلك و إن لم يكن واجبا و لم يكن طريقا لاقتناص الحد، فهو ممكن.أعنى (تفسير فهوممكن) أن يكون حد الضد يوازى به حد ضده (يعنى حد ضد اوّل را داريم وحد ضد دوّم را موازى آن قرار مى دهيم)، و يكون للامتحان (لامتحانه ن ب) سبيل إليه (تضاد). فإن كان الحدان (حد حركت وحد سكون) متضادين و يتقابلان جاز حينئذ (كه دوحد متقابل ومتضاد است) أن يكون السكون قنيه (چون فرض اين است كه سكون معناى ثبوتى است). و إن كان الحدان لا يتقابلان، لم يكن حينئذ (كه دو حد متقابل نيستند) هذا المعنى (معناى صورى وثبوتى) هو السكون، لأن السكون مقابل الحركه، بل يكون (معناى ثبوتى) معنى يلزم معنى السكون، و السكون هو الذى يدل عليه الحد العدمى.

آیا امکان دارد حد حرکت را از حد سکون بگیریم؟ ۹۱/۱۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۰۹ سطر۷ (قوله فنقول)

موضوع: آیا امکان دارد حد حرکت را از حد سکون بگیریم؟

حال وارد این بحث می شویم که آیا امکان دارد که ما حدّ سکون را از حد حرکت بگیریم به طوری که حد سکون مقابل حد حرکت باشد. سپس وارد این بحث شویم که آیا می توان حد حرکت را از حد سکون بگیریم به طوری که دو حدّ، مقابل هم باشند. اما در هر دو صورت سکون را امر ثبوتی می گیریم حال یا حدِ سکون را از حدِ حرکت بدست می آوریم یا حدِ حرکت را از حدِ سکون بدست می آوریم. ابتدا بحث ما این است که حد سکون را از حد حرکت بگیریم یعنی حد حرکت را اصل قرار بدهیم و حد سکون را متخذ از اصل قرار بدهیم که این را با عبارت «فنقول اما اولا» بیان می کند.

بحث دوم این است که حد سکون را اصل قرار بدهیم و حد حرکت را از آن بگیریم. این بحث دوم را مصنف به صورت صریح تعبیر به «و ثانیا» نمی کند بلکه در صفحه ۱۱۰ سطر ۳ می فرماید «فان جعلنا الاصل».

بحث اول این است که حد حرکت را از حد سکون بدست بیاوریم:

حد حرکت را دوباره مرور می کنیم که عبارتست از «کمال اول لما بالقوه من حیث هو بالقوه» به تعبیر مصنف، رسم حرکت، این است و به تعبیر سوم: مفهوم از لفظ حرکت، این است. حال این تعریف را می خواهیم ملاحظه کنیم.

ص: ۳۸۶

در حد سکون چون کلمه «إین» اخذ شده بود و در صفحه ۱۰۸ سطر ۱۰ گفتیم «إین له موجود زمانا» حال اگر مقابله را بخواهیم بین تعریف حرکت و سکون به واسطه این دو تعریف بدست بیاوریم باید ابتدا حد حرکت را در «إین» تطبیق کنیم و مقایسه کنیم تا ببینیم بین الحدین مقابله است یا نه؟ لذا حرکت را اینگونه تعریف می کنیم «کمال اول فی الاین لما هو بالقوه ذو این من حیث هو بالقوه» سپس مقایسه می کنیم و می گوییم، همین طور که ملاحظه کنیم بدون اینکه تعریف سکون را عوض کنیم هیچ مقابله ای بین آنها نیست. هر کدام یک تعریف جداگانه است. لذا باید مقابله را بین این دو تعریفِ آماده قرار ندهیم.

کار دوم را انجام می دهیم و (می توان «اولا» را اینگونه توضیح داد که «ثانیا» در صفحه ۱۱۰ سطر ۳ نمی آید بلکه مراد از «ثانیا» همین کار دوم است یعنی) از تعریفی که برای سکون آماده کردیم صرف نظر می کنیم بلکه تعریف دیگری می گذاریم و تعریف حرکت را لحاظ می کنیم و قیودش را عوض می کنیم «کمال اول فی الاین لما هو ذو قوه بالاین» که یکبار «کمال اول» را عوض می کنیم و مقابلش که «کمال ثانی» است می گذاریم و یکبار «بالقوه» را عوض می کنیم و مقابلش که «بالفعل» است می گذاریم. هر دو را با هم انجام نمی دهیم. فعلا این دو احتمال را لحاظ می کنیم تا سکون را تعریف کنیم.

می توان این تعریف که مقـابله بـا حرکت دارد ولی تعریف سـکون نیست را «ثانیا» قرار داد یعنی در فرض اول که می خواهیم تعریف سـکون را از حرکت بگیریم اولا اعلام می کنیم که تعریف قبلی نمی توانـد مقابل باشـد لـذا بایـد ثانیا تعریفی را اتخاذ کنیم که قابلیت داشته باشد تعریف برای سکون باشد.

ص: ۳۸۷

اما توجیه اول بهتر است.

توضیح عبارت

(فنقول اما اولا)

فاء، برای تفریع است یعنی: حال که معلوم شد در تضاد، این قانون امتحانی را داریم و در ما نحن فیه باید اگر تضادی بین سکون و حرکت است تا حد سکون را از حرکت بگیریم یا حد حرکت را از حد سکون بگیریم و در هر دو حال، مقابله بین دو حد را بیابیم. حال می گوییم آیا این قانون را می توان در حرکت و سکون جاری کرد یا نه؟

(فان هذا الرسم لا یقابل الرسم المقول للحرکه الذی هو باصطلاحنا مفهوم لفظ الحرکه)

«هذا الرسم» اشاره به رسم سکون دارد چون آخرین بحثی که در جلسه قبل خوانده شد رسم سکون بود.

«لا- یقابل»: مقابل نیست رسمی را که حمل بر حرکت می شود. ما از حرکت، تعریفی داشتیم که نمی توانیم حد حرکت قرار بدهیم لذا رسم حرکت قرار دادیم حال از رسم بودن، درجه اش را پایین تر می آوریم و می گوییم رسم است. بالاخره معرِّف است ولی معرِّف حقیقی نیست بلکه مبینِ مفهومِ رسم است چون نمی توان شرایط حد را در موردش اجرا کرد. شرائط رسم اگر چه اجرا می شود و تمییزی که شان رسم اسم حاصل می شود ولی مصنف می گوید این حد یا رسم، مفهوم لفظ حرکت است و درجه اش را مقداری کم می آورد.

«الذی هو باصطلاحنا»: سکون با رسمِ حرکت مقابلیت ندارد اما کدام رسم سکون مقابلیت ندارد؟ می فرماید همان رسم سکونی که به صورت آماده است نه رسم سکون که بعدا می خواهیم بدست بیاوریم.

ص: ۳۸۸

(فان قولنا کمال اول لما بالقوه من حیث هو بالقوه)

این جمله، تعریف حرکت است.

(اذا اردنا ان نخصصه بالحرکه المکانیه صار هکذا)

اگر بخواهیم این تعریف را به حرکت مکانی اختصاص بدهیم (چون تعریف سکون، در مکان بود لذا تعریف حرکت را در مکان بیان می کنیم تا ما بتوانیم مقابله را بسنجیم).

(و هو انه کمال اول فی الاین لما هو بالقوه ذو این من حیث هو بالقوه)

تعریف حرکت در «إین» این است که حرکت إینی، کمال اول است در «إین» برای انسانی که بالقوه صاحب آن «إینی» است که منتهی است نه اینکه بالقوه، صاحب آن إین است. زیرا در جایی که الان قرار دارد إینِ بالفعل دارد اما إینی که در منتهی است نسبت به آن بالقوه است.

«من حیث هو بالقوه»: تا وقتی که این موجود، بالقوه است کمال اول و حرکت را دارد.

(و هذا الحد لیس بمقابل لحد السکون الذی حددناه)

این، حد حرکت بود. بعد از تطبیق بر «إین» می گوید این حد حرکت بعد از اینکه تطبیق بر «إین» شد مقابلِ حد سکون نیست. آن سکونی که تعریفش کردیم یا آن حدّی که معرفی کردیم عبارت بود از «إین له موجود زمانا» در صفحه ۱۰۸ سطر ۱۱ آمده است.

(بل عیسی ان یلزم ما یقابل ذلک)

بلکه شاید حد سکون، را لازم باشد حدِ سکونِ دیگری که آن حد سکونِ دیگر، مقابل حد حرکت است. این حد سکونی که گفتیم مقابل حرکت نیست شاید این حد سکون، لازم حد دیگری از سکون باشد که آن حد دیگر، مقابل حد حرکت است(چون دیگر سکون که مقابله با حرکت دارد عدم الحرکه است به تقابل عدم و ملکه. این حد سکون که جلسه قبل در صفحه ۱۰۸ سطر ۱۱ گفتیم لازم حد دیگری از سکون است که آن حد دیگر از سکون، با حرکت مقابله دارد).

ص: ۳۸۹

ترجمه: این حد سکون که گفتیم لازم باشد حد دیگری برای سکون که آن حد دیگر، مقابل با حد حرکت است.

ضمیر «یلزم» به حد سکون بر می گردد. مراد از «ما» کنایه از حد سکون است اما نه این حد در صفحه ۱۰۸ سطر ۱۱ بلکه حد دیگر مراد است. «ذلک» اشاره به حد حرکت دارد.

(و هذا مما لا نمنعه)

ما این را منع نمی کنیم که این تعریفی که ما برای سکون گفتیم لازِم یک تعریفِ دیگر سکون باشد ما در ابتدای فصل گفتیم که از این دو تعریف، یکی لازم دیگری است که حدِ ثبوتی لازِم حد سلبی باشد یا بالعکس.

(فانا نسلم ان معنی کل واحد من الرسمین المفروضین للسکون یلزم الآخر)

زیرا قبول داریم که معنای هر یک از دو رسمی که فرض شد برای سکون، لازم می باشد دیگری را، یعنی لازم است نه ملزوم.

(و لیس هو هو)

این، عین آن نیست بلکه یکی از دو تعریف، لازم دیگری است. الان هم می گوییم یک حد سکون، لازم حد دیگر سکون است و حدّ دیگر سکون، مقابله با تضاد دارد.

صفحه ۱۰۹ سطر ۱۱ قوله(فان شئنا)

از اینجا وارد مطلب بعدی می شویم که می خواهیم حد سکونی را بیان کنیم که از حد حرکت استخراج کنیم.

در این صورت یکی از دو تعریف را خواهیم داشت.

۱ــ کمال اول را که در تعریف حرکت آمده تبدیل به کمال ثانی کنیم.

۲ــ کمال بالقوه را که در تعریف حرکت آمده تبدیل به کمال بالفعل کنیم.

مصنف می فرماید این، شدنی نیست.

البته در اینجا دو احتمال است

احتمال اول: هر کدام از این قیود(کمال اول، کمال بالقوه) در تعریف حرکت را به تنهایی تغییر بدهیم.

احتمال دوم: همه قیود در تعریف حرکت را با هم تغییر بدهیم. این احتمال را در جلسه بعد بیان می کنیم.

توضیح احتمال اول: حد حرکت را مقابل خودمان می گذاریم و قیود آن را مقابل می کنیم تا حد سکون بدست آید اولین تعریف که برای سکون ارائه می دهیم کمال ثانی است که به جای کمال اول می گذاریم. (البته می توان تمام قیود را عوض کرد یا طور دیگر عوض کرد ولی آنها را مصنف بعدا توضیح می دهد) فرض کن سکون، کمال ثانی است آیا این کمال ثانی، حدّ صحیحی است یا خیر؟ حد، همیشه باید بر محدود صدق کند اگر در بعضی مواضع صدق کرد و در بعضی مواضع صدق نکرد معلوم می شود که حدّ نیست چون حد، معرِّف محدود است و هر جا حد است باید محدود باشد. آیا همه جا سکون، کمال ثانی است یعنی در همه جا آیا سکون، مسبوق به حرکت است؟ خیر، ممکن است موجودی اولین کمالش سکون باشد نه اینکه اولین کمالش حرکت باشد و بعدا سکون باشد.

پس کمال ثانی در تعریف سکون نمی تواند بیاید چون بعضی موارد را شامل می شود. این تعریف اول اگر چه مقابله با حرکت دارد ولی بر سکون صدق نمی کند).

اما تعریف دوم که «بالقوه» را عوض می کنیم و «بالفعل» بیاوریم ولی سکون، همچنان کمال اول باشد.

ص: ۳۹۱

می فرمایـد: وقتی گفتی کمال اول، مفادش این است که ثانیا به دنبال آن است و اما اگر ثانی نباشـد قیـد اول معنی نـدارد. آیا سکون که کمال اول حساب می کنیم به دنبال آن، کمال ثانی است؟ ممکن است یک جسم همین یک کمال را داشته باشد و کمال دیگر نداشته باشد. در این صورت کمال اول را بر سکونِ این جسم نمی توان اطلاق کرد. باز هم در تمام سکونها این تعریف صادق نیست. پس اگر یک شیء را لحاظ کنی که فقط یک کمال دارد که آن سکون است در اینجا لازم نیست بگویی کمال اول یعنی یک امر بالفعل است.

کمال اول، کمال ثانی می خواهد. اینکه قابلیت برای حرکت دارد این قابلیت، قوه است و قوه، کمال نیست. بله، قابلِ حرکت است ولی قابلِ حرکت است یعنی قوه ی حرکت دارد. و قوه، کمال نیست. پس کمال ثانی برایش حرکت حاصل نمی شود. کمال اول و کمال ثانی را ندارد بلکه قوه ثانی را دارد.

توضیح عبارت

(فان شئنا ان نقتضب من حد الحرکه حد السکون)

ترجمه: اگر خواستیم از حد حرکت، حد سکون را بدست بیاوریم یعنی حد حرکت، اصل شود.

(علی ان السکون معنی صوری)

به طوری که سکون، معنای صوری و ثبوتی باشد.

(لم نجد الا ان نقول)

می فرماید که نمی یابیم مگر اینکه یکی از دو راه را برویم.

(انه کمال اول لما هو بالفعل این من حیث هو بالفعل این)

نسخه صحیح این است: «بالفعل ذو این من حیث هو بالفعل ذو این»

ص: ۳۹۲

سکون عبارت است از کمال اول در «إین» برای موجودی که صاحب «إین» است و آن «إینِ» خودش را بالفعل دارد.

یعنی سکون، کمال اول است برای موجودی که بالفعل، صاحب «إین» است.

(او نقول انه کمال ثان لما هو بالقوه این من حیث هو بالقوه)

نسخه صحیح: «ذو این» است.

تعریف دوم است که کمال اول را به کمال ثانی تبدیل می کنیم.

سکون، کمال ثانی است برای موجودی که بالقوه صاحب «إین» است یعنی «إینِ» منتهی مراد است والا الان «إین» دارد و در «این» ِخودش الان هست و ساکن می باشد. اما بالقوه، صاحب «إین» است از این جهت که بالقوه است قید بالقوه که در تعریف حرکت آمده را عوض نمی کنیم فقط کلمه «اول» را تبدیل به ثانی می کنیم.

این دو تعریف را می توانیم در مقابل حرکت قرار بدهیم اما کدام یک می تواند تعریف سکون باشد؟ در ادامه جواب می دهد.

(فیکون الاول من هذین لیس حدا لازما للسکون)

شروع به اشکال می کند (مقابله درست شد و تعریفی که برای سکون آوردیم مقابل تعریفی است که برای حرکت آوردیم و اتفاقا تعریف سکون هم تعریف ثبوتی است اما این تعریف، بر خود سکون صادق نیست. صادق نیست یعنی واجب الصدق نیست چون در بعضی موارد تخلق می کند در حالی که تعریف نباید تخلف کند.

ترجمه: اولی از این دو حد، حدی نیست که لازمِ سکون باشد و برای سکون واجب باشد یعنی در تمام موارد سکون صادق باشد.

ص: ۳۹۳

(فان السکون من حیث هو سکون لیس یحتاج ان یکون کمالا اولا حتی یکون للشی کمال ثان)

زیرا سکون از این جهت که سکون است احتیاج ندارد که کمال اول باشد تا برای شی، کمال ثانی تصویر شود.

این عبارت را معنای دیگر می توان کرد: این طور نیست که سکون، کمال اول باشد مگر این که شی که می خواهد ساکن باشد کمال ثانی هم داشته باشد (حتی را به معنای «الا ان» بگیریم)که سکون، کمال اول آن می شود.

(فانه یجوز ان یعقل السکون سکونا و الشی لا کمال فیه غیر ما فیه)

می توانیم تعقل کنیم سکون را سکون، در حالی که شیئ که متصف به سکون می شود غیر از سکون کمال دیگر نداشته باشد که نوبت به کمال ثانی برسد. اگر اینگونه است نمی توان در همه جا گفت سکون، کمال اول است.

(و اما الحد الثانی فانه یجعل من شروط ماهیه کون السکون سکونا ان یکون قد تقدمه الحرکه و هذا لیس بواجب)

ضمیر در «فانه و یجعل» به حد ثانی بر می گردد. «من شروط ... سکونا» مفعول دوم یجعل است و «ان یکون ... الحرکه» مفعول اول است.

چرا شرط ماهیت گفت؟ چون تعریف را برای ماهیت می آورند این تعریف، ماهیت سکون را بیان می کند یعنی این تعریف، ماهیت سکون را این گونه قرار می دهد که باید کمال ثانی باشد و یک کمال باید قبل از آن باشد که حرکت است پس باید هر سکونی مسبوق به حرکت باشد.

ص: ۳۹۴

ترجمه: حد ثانی قرار می دهد از شروطِ ماهیتِ سکون، اینکه حرکت بر آن محقق شود.

«ان یکون قد تقدمه»: حرکت بر سکون مقدم باشد در حالی که این شرط، واجب نیست و همه جا اینگونه نیست که سکون مسبوق به حرکت باشد.

آیا امکان دارد که حد حرکت را از حد سکون بگیریم و آیا امکان دارد که حد سکون را از حد حرکت بگیریم؟ ۹۱/۱۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۰۹ سطر ۱۶ قوله(فان حذفنا)

موضوع: آیا امکان دارد که حد حرکت را از حد سکون بگیریم و آیا امکان دارد که حد سکون را از حد حرکت بگیریم؟

بحث اول: آیا امکان دارد که حد حرکت را از حد سکون بگیریم؟ در اینجا دو احتمال مطرح کردیم:

احتمال اول: هر یک از قیودِ تعریفِ حرکت را به تنهایی تغییر دهیم. بحث این احتمال گذشت.

احتمال دوم: این است که هم کمال اول را کمال ثانی کنیم و هم بالقوه را بالفعل کنیم. آیا می توانیم بگوییم حدی که برای سکون آوردیم در همه مواردِ سکون حاصل است. در جواب این سوال باید به مبنای فیلسوف و متکلم جداگانه نظر کنیم. در مبنای فیلسوف سکون، کمال ثانی نیست برای موجودی که بالفعل ذو «إین» باشد که بیانش در جلسه قبل گذشت.

اما بنابر قول متکلم می توان سکون را این چنین تعریف کرد: «سکون الثانی فی المکان الاول»، یعنی شیء، کون اول در مکان اول داشته باشد که هم با سکون می تواند سازگار باشد هم با حرکت سازگار باشد. شیءِ متحرک، در مکان اول که می آید کون اول دارد سپس عبور می کند و کونِ ثانیِ شیءِ متحرک، در مکان ثانی است و در مکان اول نیست. اما کونِ ثانیِ سکون، در مکان اول است یعنی کون اول را در مکان اول دارد و کون ثانی که در لحظه، بعد اتفاق می افتد برای این شی است در حالی که در مکان اول است. پس «کون اول در مکان اول» هم برای حرکت هم برای سکون صادق است. و«کون ثانی در مکان اول» فقط برای سکون صادق است.

ص: ۳۹۵

اما اگر بنابر نظر فیلسوف لحاظ کنیم در این صورت، همان اشکالی که به تعریف اول و دوم وارد بود (که تعریف سکون بر تمام مصادیق سکون صادق نیست) وارد می شود اما طبق مبنای متکلم، آن اشکال وارد نمی شود.

مصنف در ادامه می گوید: کمال ثانی را در تعریف سکون گذاشتیم و نتیجه نگرفتیم. کمال اول را در تعریف سکون گذاشتیم و نتیجه نگرفتیم حال کار دیگری انجام می دهیم و آن این است که اول و ثانی را حذف کنیم. در این صورت هم می گوییم مقابله درست نمی شود یعنی اگر بگوییم حرکت، کمال است و سکون هم کمال است. این دو با هم مقابله ندارند.

راه بعدی این است که تغییر دیگری بدهیم مصنف مشخص نمی کند که چه تغییری بدهیم. ولی می فرماید: تمام قیود حرکت را ملاحظه کن. یا قید اول یا قید قوه. حال به جای بالقوه، بالفعل نیاوردی بلکه چیز دیگری بیاوری. در این صورت می گوییم این تعریف، ربطی به سکون ندارد،

راه دیگر این است که کمال را عوض کنیم و مقابل کمال که قوه است قرار دهیم و بگوییم سکون را تعریف به قوه کنیم در این صورت، قوه یک امر عدمی است و فعلیتِ آن قوه، ثبوتی است پس سکون، تعریف به امر عدمی می شود در حالی که تلاش ما این است که سکون را امر وجودی کنیم نه عدمی.

پس نتوانستیم حد حرکت را با تبدیل کردن، حد سکون قرار بدهیم به طوری که بتوانیم سه مطلب را حفظ کنیم ۱_ حد سکون باشد ۲_ مقابل حد حرکت باشد ۳_ ثبوتی باشد ما نتوانستیم هر سه را درست کنیم. هر کدام را که درست می کردیم دیگری خراب می شد مصنف گرچه ۵ تغییر داد ولی در واقع سه کار کرد.

ص: ۳۹۶

در کار اول که انجام داد کلمه «اول» را تبـدیل به «ثانی» کرد یا «قوه» را تبدیل به «فعلیت» کرد. می گوییم این، تعریف سـکون نمی شد ولی مقابله بودن و ثبوتی بودنِ آن حفظ شد.

در کـار دوم که دو حـالت دارد که لفـظ اول و ثـانی را حـذف کرد یـا تغییرات دیگری داده شـود. می گـوییم تعریف سکون صدق کرد و ثبوتی بود. ولی تقابل حفظ نشد.

در کار سوم که کمال را مبدل به قوه کرد، مقابله درست شد و تعریف بر سکون صادق شد ولی ثبوتی بودنِ حدّ، درست نشد. لذا هیچ کدام از این سه کار صحیح نیست و به نتیجه نمی رسیم. لذا مصنف نتیجه می گیرد که «فقد بان انه لیس یمکن ...».

توضیح عبارت

(فان حذفنا لفظ الاول و الثانی لم نکن قد حفظنا شرط التقابل فی الحد)

اگر لفظ اول و ثانی را حذف کنیم شرط تقابل در حد را حفظ نکردیم.

(و ان غیرنا تغییرا آخر)

اگر تغییر دیگری (تغییر چهـارمی) دادیـم یعنی «اول» را به «ثـانی» تبـدیل نکردیم بلکه به چیز دیگر تبـدیل کردیم. و هم چنین «قوه» را به «فعل» تبدیل نکردیم بلکه به چیز دیگر تبدیل کردیم.

(لم یکن له مفهوم اصلا)

مفهومی در نمی آید که صادق بر سکون باشد

(و ان اردنا ان تاتی بمقابل الکمال کان القوه)

اگر خواستیم در تعریف سکون، میاوریم مقابلِ کمال را که آن مقابل، قوه باشد.

(فالتحق السکون حیئنذ بالعدمیات)

ص: ۳۹۷

سکون ملحق به عدمیات می شود.

(فقد بان انه لیس یمکن ان نقتضب من حد الحرکه یطابق حد السکون و یکون السکون مقابل لها و یکون السکون مع ذلک قنیه)

روشن شد که نمی توانیم ازحد حرکت، حدی را بگیریم که این سه شرط را داشته باشد.

۱ـ مطابق بر حد سکون باشد یعنی در تمام موارد، حد سکون بر آن صدق می کند.

۲ـ حدی باشد که سکون را با حرکت مقابل کند.

۳ـ سکون با وجود اینکه حدّ بر آن صادق می کند و مقابل حرکت است، قنیه و ثبوتی باشد.

حال اگر حدی، این سه شرط را نداشت کاشف از حد سکون نمی تواند باشد.

صفحه ۱۱۰ سطر ۳ قوله (فان جعلنا)

بحث دوم: آیا از حد سکون، می توان حد حرکت را به دست آورد

حال وارد قسم دوم می شود. قسم اول این بود که از حد حرکت، حد سکون را بدست آوریم اما قسم دوم این است که از حد سکون، حد حرکت را اقتضاب کنیم یعنی حد سکون را اصل قرار بدهیم که هم حرکت را ثبوتی قرار بدهیم و هم مقابل سکون باشد یعنی تمام سه شرط که در تعریف سکون لازم است در تعریف حرکت باشد. آیا می توان از تعریف سکون، تعریفی برای حرکت بدست آورد که این سه شرط را داشته باشد.

(نکته: ما در ابتدای فصل جزم پیدا کردیم که حرکت، امر ثبوتی است و در این قسمت از بحث، از جزم خود دست بر می داریم. گاهی حرکت را امر ثبوتی می گیریم و تعریف آن را از سکون بدست می آوریم و گاهی حرکت را امر سلبی می گیریم و تعریف آن را از سکون بدست می آوریم تا روشن شود که نمی توان تعریف حرکت را از سکون اقتضاب کرد. عمدا سلبی بودن را فرض کردیم تا کسی نگوید که شما چون حرکت را ثبوتی فرض کردید از حد سکون نتوانستید اقتضاب کنید لذا بیایید و آن را سلبی فرض کنید. پس این مطلب با مطلب قبل تنافی دارد گرچه در ابتدا بحث به طور جزم حرکت را ثبوتی دانستیم ولی الان می گوییم سلبی فرض کن).

حال وارد بحث می شویم که حدی برای سکون قبلاـ ارائه دادیم که سکون را ثبوتی گرفت و آن حد عبارتست از «إین له موجود زمانا» یعنی برای شی ساکن که در زمانی (یک زمانی) موجود است یعنی همین وجود «إین» در زمان، سکون می شود. وجود «إین» در «آن» با حرکت هم سازگار است. هم متحرک و هم سکون در یک «آن» نسبتی دارند. «آن» مشخص نمی کند که شی متحرک است یا ثابت است اما اگر برای این شیء این «إین» را در زمان، واجد بود یا این «إین» را در دو «آن» واجد بود یا به عبارت سوم «إین» را در اکثر از «آن» واجد بود باز سکون می شود.

پس قید «زمانا» یعنی در یک زمانی این «إین» را دارد و زمان، فوق «آن» است پس سکون دارد. یک اشکال در خود این تعریف که برای سکون کرده می کند با قطع نظر از اقتضاب، سپس وارد اقتضاب حد حرکت از حد سکون می شود و دو اشکال می کند.

اشکالی بر این حد وارد است (چه اقتضاب کنیم چه نکنیم) این است: در تعریف سکون، زمان را اخذ کردیم حال می خواهیم زمان را تعریف کنیم که به حرکت، تعریف می کنیم، طوری زمان را تعریف می کنیم که به حرکت یا چیزی که اشاره به حرکت دارد اخذ می شود حال اگر بگویی زمان، کم متصل است که قرار و ثبات ندارد و قرار نداشتن همان حرکت است.

پس در تعریف سکون، زمان اخذ شده، در تعریف زمان هم حرکت اخذ شده پس در تعریف سکون، حرکت اخذ شده است یعنی ضدی در تعریف ضد دیگر اخذ شده و این جایز نیست.

ص: ۳۹۹

توضیح عبارت

(فان جعلنا الاصل حد السکون الذی ذکرناه دخل فیه)

اگر اصل (مقتضب منه) را حد سکون قرار بدهیم که ذکر کردیم (إین له موجود زمانا) نه حد سکونی که بعداً می گوییم.

«دخل فیه»: دخلی در این حد است.

(اول شی الزمان او ما یتعلق بالزمان)

اول چیزی که داخل می شود در این تعریف، زمان است یا «ما یتعلق بالزمان» اخذ می شود. اولین اشکالی که می کنیم این است که در تعریف زمان است یا ما یتعلق بالزمان اخذ می شود.

مراد از (ما یتعلق بالزمان)، «آن» است. یعنی «إین له موجود زمانا» یا «موجود فی آنین» یا «موجود فی اکثر من آنین» در دو عبارت اخیر (آنین، اکثر من آنین) زمان را اخذ کردیم. یا تعریف دیگر کنیم که «إین بحیث یکون الشی قبله و بعده فیه» یعنی «إینی» است که این شیء قبل از این و بعد از این در آن «إین» قرار گرفته. پس سکون را معنی می کنیم به اینکه إینی که برای شی است به طوری که شی قبل از این و بعد از آن در زمان باشد. در اینجا، زمان را نیاوردیم ولی کلمه قبل و بعد را آوردیم یعنی در تعریف دوم و سوم و چهارم، متعلق زمان آمد نه خود زمان.

(و الزمان یتحدد بالحرکه)

در حالی که زمان، تعریف به حرکت می شود.

(فیکون السکون یتحدد بالحرکه)

نتیجه این شد که سکونی که با زمان تعریف می شود قهراً با حرکت تعریف می شود.

ص: ۴۰۰

(و الاضداد لیس بعضها جزء رسم البعض)

اضداد اینگونه نیست که یکی در رسم ضد دیگری قرار بگیرد.

آیا می توان حرکت را از حد سکون اخذ کرد؟ و اشکالات آن ۹۱/۱۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۱۰ سطر ۵ قوله (و یکون الزمان)

موضوع: آیا می توان حرکت را از حد سکون اخذ کرد؟ و اشکالات آن

بیان کردیم که حد حرکت را نمی توان از حد سکون اقتضاب کرد. ابتداءً اشکال را بر خود حد سکون بیان کردیم که زمان در آن اخذ شده و زمان به وسیله حرکت، تعریف می شود پس در هر تعریفی که ما زمان را اخذ کنیم حرکت را هم اخذ کردیم. ما در تعریف سکون، زمان را اخذ کردیم پس در تعریف سکون، حرکت را هم اخذ کردیم یعنی ضدی، جزءِ حدِ ضدِ دیگر شده و این، جایز نیست. بعد از اینکه اشکال را ذکر کردیم می گوییم اگر حد حرکت اقتضاب از حد سکون شود و حد سکون را اصل قرار بدهیم. در اینجا دو حالت اتفاق می افتد که در هر دو حالت اشکال می کنیم.

حالت اول: حرکت را مثل سکون که امر ثبوتی است ثبوتی قرار می دهیم.

اشکال بر حالت اول: ما این چنین عمل می کنیم که حد سکون را می آوریم و حد حرکت را از آن اتخاذ می کنیم. در اتخاذِ حد از حدِّ ضدِ آن، گفتیم که باید قیود موجود در حد اصلی را ملاحظه کنیم و مقابل آن را در حد فرع بیاوریم و از بیاناتی که مصنف فرمود لازم نمی آید همه قیود را مقابل کنیم بلکه کافی است یکی را مقابل کنیم مثلا در اقتضاب حد سکون از حد حرکت، یکبار «کمال اول» را «کمال ثانی» می کنیم و یکبار «قوه» را «بالفعل» می کنیم تا اقتضابِ حد سکون از حد حرکت حاصل شود. پس هم می توان یک قید را مقابل کرد و می توان همه قیود را مقابل کرد.

ص: ۴۰۱

حال می گوییم در ما نحن فیه که حد سکون را اصل قرار می دهیم لازم نیست که تمام قیودِ موجود در حد سکون را در حد حرکت عوض کنیم. از جمله قیود، «زمان» است که در حد سکون بود و آن را در حد حرکت می آوریم و قیود دیگر را تبدیل می کنیم. اگر هم خواستیم زمان را تبدیل کنیم می توان زمان را تبدیل به «آن» کرد. چون تبدیلِ دیگر ندارد. اگر سکون، «کون الشی فی إین واحد زمانا» است، حرکت عبارت می شود از «کون شی فی إین واحد لا فی زمانا بل فی آن» یعنی در تعریف سکون می گوییم در یک زمانی در «إین» می ماند. اما در حرکت که در آن «إین» در یک «آن» می ماند و در «آنِ» بعدی در «إین» بعدی قرار می گیرد. پس زمان به «آن» تبدیل شد. حال فرق نمی کند که چه در تعریف حرکت، زمان را حفظ کنی و بقیه قیود را تبدیل کنی و چه زمان را هم تبدیل کنی، زیرا زمان از بین نمی رود و تبدیل به «آن» می شود بالاخره یا زمان یا متعلق به زمان را می آوریم (چون در تعریف سکون، زمان است) حال زمان را می خواهیم تعریف کنیم به حرکت

تعریف می شود. در ضـمنِ تعریف حرکت، زمان آمـده. زمان را به حرکت تعریف می کنیم سـپس در ضـمن تعریف حرکت، حرکت می آوریم. لازم می آیـد که حرکت به خودش تعریف شود که دور لازم می آیـد یعنی بایـد حرکت را از طریق زمان بشناسیم و زمان را از طریق حرکت بشناسیم و قهرا حرکت را باید از طریق حرکت بشناسیم.

ص: ۴۰۲

تعبیر مصنف این است: حرکت قبل از زمان است فی التصور.

قید «تصور» آورده شد چون اولا بحث در حدّ و تعریف است و در حد، تصور مطرح است و در استدلال، تصدیق مطرح است. ثانیا می گوید این حرکت قبل از زمان است یعنی اول باید حرکت را بشناسی و بعدا زمان را بشناسی زیرا حرکت، معرِّف است و هر معرِّفی، قبل از معرَّف است در تصور. در تصور کردن ابتدا معرِّف را تصور می کنی تا از طریق تصور معرِّف، بتوانی معرَّف را تصور کنی. هر معرِّفی در تصور قبل از معرَّف است پس حرکت هم در تصور، قبل از زمان است یعنی برای شناخت زمان باید حرکت شناخته شود حال که زمان در تعریف حرکت آمده پس برای شناخت زمان باید اول این حرکت را بشناسی تا زمان شناخته شود و اول زمان را بشناسی تا حرکت شناخته شود. شناخت حرکت، توقف دارد بر شناخت زمان و شناخت زمان توقف بر شناخت حرکت دارد. این اشکال اول است که در صورتی لازم می آید که حرکت را امر ثبوتی بگیری همان طور که سکون امر ثبوتی است.

توضیح عبارت

(و یکون الزمان یدخل ایضا فی حد الحرکه)

اشکالی را جلسه قبل خواندیم و آن این بود که لازم می آید ضدی را جزء ضد دیگر قرار بدهیم که باطل است. اما اشکال امروز این است که اگر حد حرکت را از حد سکون اقتضاب کردی قیودِ در سکون را باید در حد حرکت بیاوری و زمان که در حد سکون است در حد حرکت می آید حال یا خود زمان یا مقابلِ زمان در حد حرکت می آید.

ص: ۴۰۳

ترجمه: لازم می آید که زمان در حد حرکت داخل باشد همانطور که در حد سکون داخل است.

(لانه داخل فیما یدخل فی حده)

نسخه صحیح «حدها» است و ضمیر آن باید به حد حرکت برگردد ولو مذکر باشد. ضمیر در «لانه» به زمان بر می گردد. مراد از «ما» در «ما یدخل» سکون است.

ترجمه: برای اینکه زمان داخل است در سکون که آن سکون داخل در حد حرکت می شود چون حد حرکت را از حد سکون می گیری پس حد سکون اولا است و حد حرکت از حد سکون گرفته می شود پس حد سکون در حد حرکت می آید حال یا با عوض شدنِ یک قید یا همه قیدها.

(و الحرکه قبل الزمان فی التصور)

وقتی زمان در حد حرکت اخذ شد با توجه به اینکه زمان را از طریق حرکت می شناسیم لازم می آید که حرکت در تعریف زمان اخذ شود در حالی که حرکت در تصور، قبل از زمان است و باید قبل از زمان حرکت را بشناسی پس هم شناخت زمان متوقف بر حرکت است و هم شناخت حرکت متوقف بر زمان است و هذا دور.

صفحه ۱۱۰ سطر ۶ (قوله فلا یجوز)

حالت دوم: حرکت را امر سلبی بگیریم.

اشکال: اگر حرکت، امر سلبی باشد قهرا سکون، امر ثبوتی است چون بنای ما این است که سکون، امر ثبوتی باشد. (می توان فرض کرد حرکت، امر ثبوتی باشد که در واقع هم اینگونه است. می توان فرض کرد که حرکت، امر ثبوتی نباشد و این به عنوان فرض است نه اینکه در واقع اینگونه باشد. ما به عنوان فرض مطرح می کنیم تا رسیدگی کنیم که آیا صحیح است یا نیست عادت مصنف این است که تمام فرضها ولو غلط باشد را مطرح می کند و جواب می دهد. پس در اینجا که حرکت را امر سلبی فرض کردیم و می خواهیم از حد سکون اخذ کنیم دیگر نباید به تعریفِ قبلی حرکت که کمال اول لما هو بالقوه است نظر داشته باشیم).

در این فرض، حرکت را از عـدمی می گیریم و این حـد عدمی را از حد سـکون که وجودی است اقتضاب می کنیم و بدسـت می آوریم و می گوییم السـکون «إین له موجود زمانا» حرکت را امر عدمی می گیریم در اینصورت به تعریف سـکون اشـکال وارد می شـود. زیرا در تعریـف سـکون، زمـان را اخـذ کردیـد و زمـان متوقف بر حرکت است یعنی شـناخت زمـان متوقف بر شنـاخت حرکت است پس در تعریف سـکون، حرکت اخـذ می شود. (تا اینجا را قبلا گفته بودیم) و حرکت الان بنا بر فرض، امر سـلبی است پس در تعریف سـکون که امر وجودی است حرکت که امری سـلبی است اخـذ شـده. ما در تعریف امر ثبوتی، عـدم را اخـذ می کنیم و این غلط است زیرا عـدم در تعریف امر ثبوتی اخذ نمی شود گرچه عکس آن صـحیح است و ممکن است که امر ثبوتی را در تعریف عـدمی اخـذ کنیم مثلاـ عمی را می توان تعریف به امر سـلبی کرد به ندیـدن یا نابینایی، و می توان تعریف به امر ایجابی کرد به بسته بودن چشم یا کار آمد نبودن چشم.

ثبوتی را به عـدمی نمی توان تفسـیر کرد در حدِّ یک امر ثبوتی نمی توان عدم را قرار داد چون ثبوتی از عدم درست نمی شود ولی عدمی می تواند از ثبوتی درست شود.

عـدمی یعنی امر ثبوتی که معـدومش دیدید. عدم از ثبوت درست نشده ولی عدمی از ثبوتی درست شده. الان می خواهید در تعریف سـکون که ثبوتی فرض شـده حرکت را که بالفرض عدمی است اخذ کنی چون زمان را اخذ کردید و با اخذِ زمان در واقع حرکت در تعریف سـکون اخـذ شده و حرکت را الان عدمی می گیرد. سـپس عدمی را در تعریف سـکون اخذ می کنید در حالی که سکون امر ثبوتی است. پس لازم می آید که امر سلبی در تعریف ثبوتی بیاید.

ص: ۴۰۵

توضیح عبارت

(فلا یجوز ان تکون الحرکه حیئنذ عدما)

بعضی نسخ «و لا یجوز» دارد که بهتر است چون فاء تفریع را به سختی می توان معنی کرد.

در هر صورت، این عبارت اشکال بعدی است و در فرضِ سلبی بودنِ حرکت است.

«حیئنذ»: در هنگامی که در حد سکون، اخذ می شود به خاطر اینکه زمان در حد سکون اخذ شده است.

(ان کان السکون قنیه)

اگر سکون امر ثبوتی است حرکت نمی تواند سلبی باشد.

(لان العدم لا یدخل فی مفهوم القنیه)

چون عدم که در فرض ما حرکت است نمی تواند در مفهوم وحد قنیه که در فرض ما سکون است اخذ شود تعبیر به مفهوم می کند چون حد بودنِ این تعریفها را قبول ندارد. اگر «فی حد القنیه» می گفت درست بود ولی اگر بخواهد دقیق تر حرف بزند «فی مفهوم القنیه» می گوید.

(بل الامر بالعکس)

بلکه در حدِ امر عدمی می توان ثبوتی را اخذ کنی.

(فان الحرکه داخله فی حد الزمان الداخل فی حد السکون)

این عبارت، تعلیل برای چه چیز است؟

از نحوای عبارت (نه صراحت آن) بدست می آید که لازم است حرکت را در تعریف سکون اخذ کنیم و وقتی اخذ کردیم با توجه به سلبی بودن و عدمی بودن حرکت، لازم می آید امر عدمی در تعریف، اخذ شود.

سوال: چه لزومی دارد که حرکت را در تعریف سکون اخذ کنی تا این محذور لازم بیاید. بلکه حرکت را در تعریف سکون اخذ نکن.

ص: ۴۰۶

جواب: این «فانّ الحرکه» دلیل برای لزوم اخذ حرکت در تعریف سکون است. می گوید: لازم است در تعریف سکون، حرکت را اخذ کنیم چون در تعریف سکون، زمان را اخذ کردیم و اگر زمان اخذ شود حتما حرکت هم اخذ می شود.

«فان الحرکه» تعلیل برای چه هست؟ تعلیل برای لزوم اخذ حرکت در تعریف سکون است.

چرا حرکت را باید در تعریف سکون، اخذ کنیم؟ زیرا حرکت داخل در حد زمان است و زمان هم داخل در حد سکون بود چون زمان در حد سکون اخذ شد حرکت هم در حد زمان اخذ می شود پس حرکت باید در حد سکون اخذ شود.

(المذکور بالمعنی الصوری)

المذکور را صفت حد می توان گرفت یعنی حد سکونی که ذکر شد. بالمعنی الصوری را توضیحِ حد بگیریم. صوری یعنی ثبوتی و وجودی. المذکور را می توان صفت سکون گرفت که بالمعنی الصوری به خوبی بیان می شود: در حد سکونی که این سکون ذکر شد با حد و مفهوم صوری و ثبوتی خودش که «إین له موجود زمانا» در این تعریف، زمان آمد و در تعریف زمان، حرکت می آید سپس در تعریف سکون حرکت می آید.

صفحه ۱۱۰ سطر ۸

توضیح مطلب

تا اینجا سه اشکال وارد شد:

۱ــ اشکال بر تعریف سکون بود که ضدی در حد ضد دیگر بکار می رود.

۲ــ اشکال بر تعریف حرکت بود که دور لازم می آید.

۳ــ اشکال بر تعریف سکون بود که امر سلبی در امر ثبوتی اخذ شود.

ص: ۴۰۷

این سه اشـکال به ما می فهمانند که اقتضابِ حد حرکت از حد سـکون، ممکن نیست چون حد سـکون دارای زمان است. حد حرکت هم دارای زمان است. حد حرکت هم دارای زمان است و سه اشـکال می شود که هم در تعریف سکون هم در تعریف حرکت می آید.

حال چه می شود که تعریف سـکون را عوض کنیم و حد حرکت را از این تعریف جدید اقتضاب کنیم؟۱ تا الان گفت بهترین تعریف، همـان است که قیـد زمان را اخـذ کردیم و گفتیم «إین له وجود زماناً». اما اگر آن حـدی که قرار است اصل قرار داده شود را عوض کنیم آیا این تعریف هم اشکال خواهد داشت.

«فنقول»: بهترین تعریف برای سکون این است که شی در «إینِ» واحد باشد وقتا، به طوری که این شی قبل از آن وقت و بعد از آن وقت در همان «إین» باشـد. حال حرکت در مقابل آن قرار بگیرد می گوییم جسم، در «إین» واحـد باشد فی وقتٍ به طوری که قبل از آن وقت و بعد از آن وقت، در إینِ واحد نباشد.

اشـکال: بر این تعریف اشکال دور وارد می شود. چون کلمه «قبل و بعد» را اخذ کرده که مراد قبل و بعد زمانی است نه رتبی، گویا زمان در تعریف سـکون و حرکت اخـذ شـده. در تعریف سـکون زمان را اخذ کردی چون زمان به حرکت اخذ می شود پس در تعریف سـکون بایـد حرکت را اخـذ کنی و این تعریف ضـد به ضـد است. در تعریف حرکت که زمان را اخـذ کردی چون زمـان به حرکت تفسـیر می شود پس در تعریف حرکت، حرکت را اخـذ کردی و این دور است پس هم تعریف سـکون اشکال دارد هم تعریف حرکت اشکال دارد.

ص: ۴۰۸

توضیح عبارت

(فتبین اذن انه لا یجوز ان نقول هذا الاقتضاب ان الحرکه هی ان لا یکون للجسم این واحد زمانا)

«هذا الاقتضاب» یعنی اقتضاب حد حرکت از حد سکون

در این اقتضاب نمی توان حرکت را اینگونه تعریف کرد که «ان الحرکه لا یکون للجسم این واحد زمانا». تعریف سکون را در ذهن بیاورید که «إین له موجود زمانا» بود این تعریف را ملاحظه کنید. که «یکون» را تبدیل به «لا یکون» کردیم و آن را تعریف برای حرکت قرار می دهیم.

سکون: یکون للشی إین واحد زمانا

حرکت: لا یکون للشی إین واحد زمانا، یعنی در طول زمان یک «إین» ندارد بلکه در طول زمان متحرک، چندین «إین» دارد اما جسم ساکن، در طول زمان یک «إین» دارد. در اینجا تعریف حرکت را مقابل تعریف سکون قرار دادیم بدون اینکه کلمه زمان را در مقابل بیاورد همان زمان که در سکون بود در تعریف حرکت آمد، گر چه می توانست مقابل زمان را بیاورد ولی نیاورد. ولی باز این اشکال وارد می شد که زمان در تعریف اخذ شده و اگر زمان در تعریف حرکت اخذ شود همان مشکلات وجود دارد.

(فینظر هل یمکن ان یکون هذا الاقتضاب علی وجه آخر)

مراد از هذا الاقتضاب یعنی اقتضاب حد حرکت از حد سکون.

حال که روشن شد که در این اقتضاب نمی توانیم اینگونه حد حرکت را تعریف کنیم نظر می کنیم که آیا این اقتضاب به وجه دیگری می تواند باشد.

ص: ۴۰۹

(فنقول ان احسن ما یمکن ان یقال حیئنذ)

«حیئنذ» در این هنگام که از تعریف قبل، دست برداشتیم، در این هنگام که حدِ حرکت را از حد سکون بگیریم و حد سکونِ قبلی را کنار گذاشتیم و حد دیگری برای سکون بگوییم.

(هو ان السکون کون فی این واحد وقتا و الشی قبله و بعده فیه)

یعنی شی، کون داشته باشد در یک إین و در یک وقتی (این وقت، می تواند «آن» یا زمان باشد) در حالی که شی قبل از آن وقت و بعد از آن وقت در همان إین است یعنی سکون، إین است که شی در یک وقت در إین باشد، قبل و بعد از آن وقت هم در همان إین باشد.

(و الحرکه کون فی این واحد من غیر ان یکون قبله او بعده فیه)

حرکتی که از این تعریف سکون می گیریم این است که شی در إینِ واحد باشد وقتا (کلمه وقتا را مصنف نیاورده ولی باید در تقدیر گرفت) بدون اینکه قبل از آن وقت و بعد از آن وقت در آن إین باشد.

سوال: چرا در سکون گفت «و التی قبله و بعده فیه» که با لفظ واو آمده اما در حرکت گفت «و الشی قبله او بعده فیه» که بالفظ او آمده.

جواب: چون در سکون، قبل و بعد و «آن» یک حالت دارد و تغییر حالتی نیست یعنی این شی در این وقت و قبل از این وقت و بعد از این وقت در همین إین است اما در حرکت اینگونه نیست. در حرکت می توان گفت قبل از این وقت در این «إین» نیست یا بگویید بعد از این وقت در این «إین» نیست چه بعد را مطرح کنی چه قبل را مطرح کنی فرق نمی کند در حرکت، هر کدام از قبل و بعد را بیاوری کافی است اما در سکون می گویید قبل ازاین و بعد از این در همین جا است. البته در سکون هم می تواند «او» آورده و لزومی ندارد. ولی «او» در حرکت بهتر است و «واو» در سکون بهتر است البته در کتاب بین «قبله» و «واو» فاصله افتاده که شاید الف افتاده و «او» بوده لذا باید به نسخه خطی مراجعه کرد.

ص: ۴۱۰

(فتکون قد استعملنا فی تفهیمهما القبل الزمانی و البعد الزمانی)

ما بکار گرفتیم در تفهیم حرکت و سکون (در هر دو بکار گرفتیم) قبل و بعد که زمانی است اگر قبل و بعدِ رتبی را بکار می گرفتیم مشکلی نبود ولی قبل و بعد زمان را گرفتیم.

(و هما متحددان بالزمان و الزمان متحدد بالحرکه)

قبل و بعد زمانی، به زمان تعریف می شوند. چون زمانی با زمان تعریف می شوند و زمان هم با حرکت، تعریف می شود پس قبل و بعد با حرکت تعریف می شود. آنجا که قبل و بعد می آید حرکت است. بنابراین در تعریف حرکت، زمان را اخذ کردید پس حرکت را اخذ کردید.

(فیکون قد صارت الحرکه ماخوذه فی مفهوم نفسها)

لازم می آید که حرکت در مفهوم خودش اخذ شود. بیان کردیم که حرکت در مفهوم سکون هم اخذ می شود. حرکت در مفهوم حرکت هم اخذ می شود. و اینکه حرکت در مفهوم سکون اخذ شود، اخذِ ضد به ضد است که صحیح نیست و حرکت در مفهوم حرکت اخذ شد که دور است و باطل است.

مصنف فقط حرکت را مطرح کرد و سکون را مطرح نکرد ولی اشکال در سکون هم است.

(فظاهر ان الحرکه لا تفهم من هذه الجهه)

معلوم شد که حرکت از حد سکون فهمیده نمی شود به خاطر این مشکلی که داشتیم.

ظاهر است که حرکت فهمیده نمی شود از این تعریفی که از تعریف سکون متخذ شد اما چرا فهمیده نمی شود؟ از این جهت و حیث که این اشکال وارد شد. («من» را تعلیلیه گرفتیم و «جهت» را به معنای «حیث» گرفتیم. «من هذه الجهه» یعنی به خاطر این اشکالی که وارد شد)

ص: ۴۱۱

بعـد از «لاـ تفهم» هم چیزی در تقـدیر گرفـتیم به این صورت (لاـ تفهم من حـد السـکون) می توان تقـدیر نگرفت و «من هـذه الجهـه» را اشـاره بـه تعریـف سـکون گرفـت و گفـت: حرکت فهمیـده نمی شـود از این جهت (یعنی از چنین تعریفی که برای سکون کردیم).

نکتـه ای در جلسه ۱۷/۱۱/۹۱ اسـتاد فرمودنـد: «من هـذه الجهه یعنی «من جهه اخذ فی حد نفسـها» یعنی از این جهت که داریم نفسِ حرکت را در حدِ نفسِ حرکت اخذ می کنیم این تعریف پذیرفته نیست.

فلیس هذا رسما

پس این تعریفی که برای حرکت ارائه دادیم رسم حرکت نیست چون به مشکل برخورد کردیم.

ادامه بحث اینکه آیا می توان حد حرکت را از حد سکون اخذ کرد؟ ۹۱/۱۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۱۰ سطر ۱۳ قوله (و اضعف من هذا)

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا می توان حد حرکت را از حد سکون اخذ کرد؟

حال سکون را به معنای سوم که وجودی است مطرح می کنیم و می گوییم آیا می توان از آن، حد حرکت را گرفت یا نه؟

حد سوم سـکون این است که «کون فی إین واحد زمانا» یعنی سـکون، بودن شی است در یک «إین» در طول یک زمان، یعنی لااقل در دو «آن» شی در یک «إین» باقی باشد این شی را ساکن، و بقاء و کون آن شیء در این «إین» را سکون می گوییم.

در حرکت، همین حد را می آوریم ولی زمان را تبدیل به لا فی زمان می کنیم و می گوییم حرکت: «کون الشی فی إین واحد لا فی زمان» یعنی در یک «آن» شی در یک «إین» باشد و «آنِ» بعدی در «إین» دیگر باشد.

ص: ۴۱۲

توجه کنید که حد حرکت را از حد سکون گرفتیم یعنی که «زمانا» که در حد سکون بود را تبدیل به «لا فی زمان» کردیم و به بقیه قیود ضمیمه کردیم آیا این کار، مطلوب ما را نتیجه می دهد یا نه؟

جواب این است که این تعریف سوم ضـعیف تر از تعریف دومی است زیرا تمام اشکالاتی که در تعریف دومی وجود دارد در تعریف سومی هم وجود دارد و علاوه بر آن، اشـکال دیگری هم دارد. در تعریف دومی دو اشـکال بود. اشکال اول مربوط به حد حرکت بود و گفتیم که اخذ شـی در تعریف خودش لازم می آید و اشـکال دوم مربوط به حد سـکون بود که اخذ الضـد فی حد الضد الاخر لازم می آید.

در راه سوم هر دو اشکال است. به این بیان که در سکون می گوید «کون فی إین واحد زمانا» که قید «زمان» را آوردیم و زمان با حرکت تفسیر می شود پس سکون به حرکت، تفسیر می شود که تعریف ضد به ضد دیگر است.

به تعریف حرکت نگاه می کنیم که «لا فی زمان» قرار داده شده و زمان یعنی حرکت است پس اخذ الشی فی حد نفسه است.

ولی اشکال سومی هم هست که تعریف مانع اغیار نیست یعنی در حد حرکت، چیزی داخل می شود که نه حرکت است نه سکون. چون حرکت را اینگونه تفسیر کردیم: «کون الشی فی إین واحد لا ـ فی زمان». فرض کن شیء ساکن است و می خواهد حرکت را شروع کند آن «آنی» که می خواهد حرکت را شروع کند و مبدأ حرکت است آن «آن» نه سکون است و نه حرکت است. اما اینکه حرکت نیست روشن است چون شروع در حرکت است و هنوز حرکت شروع نشده است. آن مبدأ، شروع حرکت نیست. بعد از مبدأ، حرکت شروع می شود. پس مبدأ، حرکت نیست.

ص: ۴۱۳

مبـدأ، سـکون هم نیست چون شـی در مبـدأ در یـک «آن» حاصـل است در حـالی که سـکون، «آنی» نیست بلکه زمانی است. ساکن باید در جایی است که هست لااقل در دو «آن» حاصل باشد. و یک «آن» کافی نیست تا اطلاق سکون بر آن کنیم.

پس در مبـدأ، شـی نه سـاکن است و نه متحرک است در حـالی که تعریف حرکت بر «کون الشـی فی المبـدأ» صـادق است و تعریف حرکت «کون الشی فی آن واحد لا فی زمان» بود.

پس تعریف حرکت، این فرضـی را که از اغیـار بود شامل شـد یعنی تعریف، مانع اغیار نیست. اما الان در منتهای حرکت بحث می کنیم یعنی در آن جا که حرکت می خواهد تمام شود و سـکون می خواهد حاصل شود. بین آن حرکتی که تا الان داشـت واقع می شـد و سـکونی که الان می خواهد واقع شود یک «آنی» داریم که آن «آن» منتهای حرکت است و بین سـکونِ قبلی و حرکتی که می خواست شـروع شود «آنی» بود که حرکت می خواست شـروع شود حـال بین حرکتی که دارد انجام می شود و سکونی که بعداً می خواهد انجام شود «آنی» داریم که منتهای حرکت است. در آن «آن» هم شـی کائن است در «إین واحد لا فی زمـان» یعنی تعریف حرکت بر کون شـی در منتهـای حرکت هم صادق است در حالی که کون شـی در منتهای حرکت، نه حرکت است نه سـکون است. اما حرکت نیست چون حرکت تمام شده. اما سـکون نیست چون یک «آن» در آنجا می ایستد و سکون، زمانی است و «آنی» نیست. پس کون الشـی فی المبـدا (فی المبـدأ یعنی حـد فاصل بین سـکون قبلی و حرکتی که می خواهـد شـروع شود) و کون الشـی فی المنتهی (فی المنتهی یعنی حـد فاصل بین حرکتی که داشت تمام می شد و سـکونی که می خواهد شـروع شود) مصداق تعریف حرکت است در حالی که حرکت نیست پس در حرکت، دو مورد از اغیار داخل شـد و تعریف حرکت مانع اغیار نشد.

ص: ۴۱۴

توضیح عبارت

(و اضعف من هذا)

اضعف از راه دوم این است که بگوییم

(ان یوخذ متوسعا فیه)

ضمیر در «یوخذ» به حد حرکت بر می گردد. شاید کسی به حد سکون برگرداند و با تکلف می توان همراهی کرد ولی اگر به حد حرکت برگردد بهتر است چون اشکال در حد حرکت است که مانع اغیار نیست.

اضعف از این راه دوم این است که حد حرکت اخذ شود در حالی که در این حد، وسعت قائل شویم (ضمیر در فیه به حد حرکت بر می گردد) ما حد حرکت را طوری بگیریم که در آن وسعت قائل شویم. وسعت قائل شویم یعنی دو مورد از اغیار را هم بیاوریم تا حد حرکت، وسیع شود و «ما لیس بحرکه» را هم شامل شود.آن حدهایی که قبلا می گفتیم وسیع نبودند و فقط مصادیقِ حرکت را شامل می شدند ولی این حدی که الان می گوییم چنان وسیع است که نه تنها مصادیق ِحرکت را شامل می شود بلکه اوسع از مصادیقِ حرکت را (یعنی ما لیس بحرکه) را هم شامل می شود.

(فیقال ان السکون فی إین واحد زمانا و الحرکه کون فی إین واحد لا فی زمان)

سکون این است که شی در زمانی، در إینِ واحد باشد و حد حرکت را می خواهیم از این تعریف بگیریم می شود «کونه فی إین واحد لا فی زمان» که مقابل کردیم و گفتیم که در مقابله لازم نیست تمام قیود شی را در تعریف حرکت اخذ کنیم.

ص: ۴۱۵

(فان هذا یلزمه ما قیل هناک)

تعلیل برای اضعف بودن است. چون لازم می آید این تعریف را، اشکالاتی که در تعریف قبل گفته سند و آن دو اشکال بود. ۱ـ مربوط به حرکت (اخذ الشی فی حد نفسه) ۲ـ مربوط به سکون (اخذ الضد فی ضد الآخر) در این تعریف سوم هم می آید.

«هذا» یعنی این تعریف سوم، لازم می باشد آنچه که در تعریف قبل گفته شد.

(و یشرکه حال المتحرک فی ابتدا الحرکه و انتهائها)

یعنی اشکال، اضافه دارد که: شریک می باشد حرکت یا حد حرکت را، «کون الشی فی المبدأ و المنتهی»، در حالی که حرکت نیست.

ترجمه: شریک حد حرکت می شود (چون ضمیر مذکر آمده به حد حرکت بر می گردانیم نه به حرکت والا به حرکت برمی گرداندیم که بهتر بود).

(فی ابتدا الحرکه) ابتدا حرکت یعنی «آنی» که فاصل بین سکون قبلی و حرکتی که می خواهد واقع شود، آخرین لحظه سکون که اولین لحظه حرکت است یا مبدأ الحرکه گویند که شی در آن، لا فی زمان حاصل است و تعریف حرکت صدق کرد در حالی که حرکت نیست.

(انتهائها): «آنی» که فاصل بین حرکتی که تمام شده و سکون که بعداً شروع می شود. در این دو «آن» متحرک حالتی (کون فی إین) دارد که آن کون، لا فی زمان است و در عین حال حرکت نیست.

(فذلک کونه فی مکان واحد لا زمانا و لیس بحرکه و لا سکون)

آن حالی که شی در ابتدا وانتها دارد «کون فی مکان واحد زمانا» است در حالی که این حالت و این کون، نه حرکت و نه سکون است. اما حرکت نیست چون در مبدأ حرکت، حرکت هنوز شروع نشده تا بگوییم حرکت است. در منتهای حرکت، حرکت تمام شده پس حرکت نه در مبدا و نه در منتهی حاصل است. اما سکون نیست چون می گوییم: مبدا و منتهی «آنی» است در حالی که سکون «آنی» نیست بلکه زمانی است. نمی توان سکون را «آنی» قرار داد بلکه باید حتما زمانی باشد.

صفحه ۱۱۰ سطر ۱۶ قوله (فقد تبین)

پس چه حد حرکت را از حد سکون بگیریم چه حد سکون را از حد حرکت بگیریم دارای اشکال است. لذا باید بگوییم سکون عبارت از امر عدمی است که عدم الحرکه من شانه ان یتحرک است ولی تقابل عدم و ملکه درست می کند نه تضاد.

سپس دوباره مصنف عدمی بودن سکون را اثبات می کند. تا اینجا ثبوتی بودن سکون را رد کرد و عدمی بودن نتیجه گرفته شد حال مستقیما وارد این می شود که عدمی بودن سکون را ثابت کند و دلیل بیاورد.

ما سه گونه امر داریم دفعی ــ زمانی ــ تدریجی. چیزی که می خواهد واقع شود و حادث شود به این سه گونه است.

اما دفعی: در دفعی می توانید مفهوم را صدق بدهید به شرطی که دفعه حاصل شود مثل اتصال دو انگشت به یکدیگر که اتصال، دفعی است یعنی این حالت، دفعه واقع می شود و بر این حالتِ دفعی، اتصال صدق می کند پس اتصال، تدریجی نیست. بله ما قبل آن تدریجی است ولی خودش تدریجی نیست.

اما زمانی: بعضی چیزها زمانی اند مثل وجود ما انسانها که زمانی است یعنی ما در زمان موجود هستیم. بله ممکن است یک وجود عقلی داشته باشیم که لا ـ فی زمان باشد ولی وجودی که الان داریم و در همین عالم کون و فساد داریم وجود زمانی است این وجود زمانی به چه معنی است؟ یعنی در هر زمانی ملاحظه کنید، این وجود حاصل است. اگر از اول عمر تا آخر عمر رایک زمان لحاظ کنی وجود ما حاصل است. اگر قطعه قطعه کنی باز هم وجود ما حاصل است نه اینکه وجودمان را قطعه قطعه کنیم. وجود، قطعه قطعه نمی شود ولی زمان قطعه قطعه می شود. صدق می کند که این وجودِ کائنِ فاسد برای من در این روز هست. صدق می کند که در این هفته، و در این سال هست. و در تمام عمر هم هست. پس روشن شد که در امر زمانی، لازم نیست که از اول تا آخر زمان را یکی حساب کرد ولو قطعه قطعه هم شود آن شیءِ زمانی در این قطعات صادق نیست.

اما تدریجی: تدریجی طوری است که از اول تا آخر، یکی است و اگر از وسط، قطع کنید اصلا صدق نمی کند.

یک امر تـدریجی می خواهد حاصل شود مثل خود زمان. خود زمان باید به تدریج حاصل شود یعنی لااقل دو «آن» باشد (البته بیان کردیم که دو «آن» کنار هم را اصلا قبول نداریم ولی شما فرض کن که دو «آن» را مستقل نگیری بلکه یک زمانِ مستقل در نظر بگیر که اگر تقسیم کردی، دو «آن» شود زمان تـدریجا حاصل می شود به طوری که اگر آن را قطع کنی زمان نیست. دو «آن» به هم چسبیده فرض کن و این زمان بایـد در مجموعِ دو «آن» واقع شود. از اول تـا آخرش یـک زمان است اگر قطع کنی دیگر زمان نیست. زمان امر تـدریجی است نه امر زمانی، (زمان، که زمانی نمی شود والا ظرف و مظروف یکی می شود) یعنی از اول تا آخرش یکی است. اگر قطع کردی و تدریج حفظ شد باز هم زمان است و اگر تدریج حفظ نشد زمان نیست.

توضیح عبارت

(فقد تبین واتضح انه لا وجه لتصحیح تقابل حد الحرکه بحد السکون و السکون حده المعنی القینی)

روشن و واضح شـد که راهی نداریم و توجیهی نداریم که تصحیح کنیم تقابل حد حرکت با حد سکون را در حالی که حد سکون همان معنای ثبوتی باشـد (یعنی طوری این دو را تعریف کنیم که تعریف آنها متقابل بشونـد در حالی که حـد سکون، همان معنای ثبوتی باشد.

در کتاب نوشته «القینی» ولی ظاهر این است که «القنیی» درست است چون قنیه است.

ص: ۴۱۸

(فبقی ان یکون السکون حده المعنی العدمی)

باقی ماند که سکون، حدش معنای عدمی باشد.

۱- سـکونِ در هر حرکتی در مقابـلِ همـان نوع از حرکت است. ۲- سـکون امر عدمی است. ۳-بحث از وجود مکان ۹۱/۱۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۱۰ سطر ۱۷ قوله(اعلم)

موضوع: ۱- سکونِ در هر حرکتی در مقابلِ همان نوعِ از حرکت است. ۲- سکون امر عدمی است. ۳-بحث از وجود مکان

ثـابت کردیم سـکون امر وجودی نیست بلکه امر عـدمی است. الاـن می خواهیم شاهـدی بر این مـدعا اقامه کنیم تا ثابت کنیم سکون، امری عـدمی است نه اینکه از نفی ثبوتی بودنش، عدمی بودنش را نتیجه بگیریم بلکه می خواهیم، امر عدمی بودن آن را ثـابت کنیم ولی دلیـل، دلیلی است که با ارجاع به امر بـدیهی و وجـدانی مطرح می شود یعنی مقـدمات آن بـدیهی و مقبول است. این دلیل در ضـمن اینکه ثابت می کند سکون عدمی است، مطلبی را هم بیان می کند و آن اینکه سکونِ در هر حرکتی مقابـل همان حرکت است و چنین نیست که ما همه سکونها را یکی لحاظ کنیم یعنی همانطور که ۴ نوع حرکت یا به قولی ۵ نوع حرکت داریم، ۴ نوع سکون و به قولی ۵ نوع سکون داریم. سکونِ در مقابل کیف، سکونی است در مقابلِ حرکتِ کیفی، که این سـکون را نمی توان در مقابـل حرکت نموّ گـذاشت. حرکت نموّ، حرکتی جـدا از حرکت کیف است پس سـکون در کیف با سـکون در نموّ هم بایـد جـدا باشـد. اگر حرکت در مکان با حرکت در وضع جدا است سـکون در وضع و سـکون در مکان هم جدا است.

ص: ۴۱۹

پس دو مطلب را بیان می کنیم: ۱- سکونِ واحد را در مقابل ۴ نوع حرکت یا ۵ نوع حرکت قرار ندهید بلکه به تعداد حرکتها، سکون پیدا می کنیم ۲ـ سـکون، امر عدمی است. این مطلب دوم از مطلب اول استفاده می شود حتماً باید به مطلب اول توجه داشته باشـیم تا مطلب دوم اسـتفاده شود. مطلب اول این بود که اگر ما ۴ نـوع حرکت داریم ۴ نوع سـکون داریم. این، در چه وقت صحیح است؟

روشن است چون هر کـدام از حرکتهـا را که نفی کنی، سـکون درست می شود. زیرا ۴ تا حرکت داریم لـذا ۴ تا نفی حرکت پیـدا می کنیم و در نتیجه ۴ تـا سـکون پیـدا می کنیم. پس مطلب اول زمینه برای مطلب دوم می شود یعنی اینکه ما در مقابل ۴ حرکت، یک سکون نداریم بلکه ۴ تا سـکون داریم زمینه می شود برای استنباط اینکه سکون، امری عدمی است چون اگر امر وجودی بود یکی از آنها تقسـیم می شد ولی چه لزومی دارد که دیگری تقسیم شود آن هم به همان اندازه که اوّلی تقسیم می شود.

از اینکه می بینیم اوّلی به ۴ قسم تقسیم می شود و دومی هم به ۴ قسم تقسیم می شود و هکذا از اینکه می بینیم اوّلی به ۵ قسم تقسیم می شود و دومی هم به ۵ قسم تقسیم می شود و می فهمیم که این دو تا مقابل هم هستند اما مقابل نه به معنای وجودی، چون لزومی ندارد که یک امر وجودی تقسیم شود و امر وجودی دیگر هم تقسیم شود. و حتی تعداد اقسام آنها هم مساوی باشد.

توضیح بحث: سکون در مقابل استحاله (استحاله، حرکت در کیف است) معنایش کیف نیست. سکون در مقابل استحاله به معنای کیفی نیست که موجود فی زمان باشد. شما حرکت در کیف را تفسیر کنید که شی در کیف حرکت می کند یعنی کیفش در زمان ثابت نمی ماند و در هر «آنی» عوض می شود. حرکت در کیف یعنی تبدیل کیف در هر «آن». حال اگر کسی بخواهد تسامحی حرف بزند می گوید حرکت در کیف به معنای کیفِ مبتدل است. این حرف، غلط است. زیرا حرکت، کیف نیست حرکت را نمی توان به کیف تعریف کرد. حرکت را باید به تغیّر و تبدلِ کیف تعریف کرد. اما اگر کسی گفت حرکتِ در کیف، کیفِ متحرک است. این، تسامح است.

اما اینکه آیا سکون عدمی است یا وجودی است؟ مصنف می خواهد بیان کند که ما سکون را نباید به کیفی که زماناً باقی بماند تفسیر کنیم بلکه باید بگوییم سکون در کیف، حرکت نکردن در کیف، است.

{سوال: اگر سکون را تعریف به عدم الحرکه کنیم لاز م می آید که ضدی را در تعریف ضدی اخذ کنیم و این را قبلا باطل کردیم پس قهراً این تعریف، باطل می شود یعنی نمی توانیم سکون را عبارت از عدم الحرکه بگیریم و وقتی نتوانستیم سکون را عبارت از عدم الحرکه بگیریم نمی توانیم حکم کنیم که سکون امر عدمی است؟

جواب: وقتی ما سکون را امر عدمی بگیریم رابطه اش با حرکت، رابطه تضاد نیست بلکه رابطه عدم و ملکه است. ما ضدی را نمی توانیم در تعریف ضدی اخذ کنیم ولی ملکه را می توانیم در تعریفِ عدم، اخذ کنیم و باید اخذ کنیم. ملکه باید در تفسیر عدم اخذ شود چون عدم به معنای عدمِ این ملکه است و به معنای عدم مطلق نیست. در جایی که رابطه بین عدم و وجود، تناقض نباشد بلکه عدم و ملکه باشد، عدم، عدم مطلق نیست. بلکه عدمِ همان ملکه است باید در تفسیر سکون، عدم الحرکه بگوییم بله اگر حرکت و سکون تضاد داشتند نمی توانستیم حرکت را در تعریف سکون اخذ کنیم ولی ما تضاد را رد کردیم لذا تفسیر سکون به عدم الحرکه اشکال ندارد بلکه واجب است.}

ص: ۴۲۱

از آنچه در جلسات گذشته و جلسه امروز بیان شد نتیجه می گیریم سکون، عدم الحرکه است یعنی امری عدمی است. اشکالی در پایان جلسه قبل مطرح شده بود که الان مطرح می کنیم و جواب می دهیم.

اشکال: در گذشته خواندیم که طبیعت، منشاء حرکت و سکون شیء است. یعنی حرکت و سکون هر دو اثر طبیعتند. آیا اثر می تواند امر عدمی باشد. اثر باید صادر شود و امر عدمی صادر نمی شود پس نمی توان سکون را امر عدمی گرفت و گفت اثر طبیعت است. بله حرکت، امر وجودی است و اثر طبیعت است. پس آن مطلبی که درباره طبیعت گفته شد سلبی بودن و عدمی بودن سکون را در اینجا نفی می کند.

جواب: «عدم» نمی تواند اثر باشد. اما «عدمی» می تواند اثر باشد مثلاً یک مرضی حاصل می شود و شخص، نابینا می شود و آن مرض، عامل نابینائی است و نابینائی امر عدمی است. این، اشکال ندارد. «عدمی»، عدمِ مضاف است و مضافِ به وجود است پس بهره از وجود دارد و می تواند اثر قرار داده شود. آن که نمی تواند اثر قرار داده شود عدم محض است. پس ایرادی ندارد که بگوییم طبیعت، منشا حرکت و سکون است و بگوییم حرکت امر ثبوتی و سکون امر عدمی است و طبیعت، منشأ بر یک امر ثبوتی و عدمی می شود.

توضیح عبارت

(و اعلم ان فی کل صنف من اصناف الحرکه سکونا یقابله)

در هر صنفی از اصناف حرکت، سکونی است که مقابل آن صنف است.

ص: ۴۲۲

حرکت را نوع گرفته نه جنس. و قبلاً بحث شد که اقسام آن را صنف نامیده نه نوع. البته گاهی از اوقات صنف، به معنای لغوی اطلاق می شود که شامل نوع هم می شود شاید مصنف در اینجا اینگونه عمل کرده که صنف را معنای لغوی گرفته و کاشف از نفی نوعیت نیست یعنی نمی توانیم با تعبیر صنف، بگوییم این اصناف، انواع نیستند ممکن است کسی ادعا کند که حرکت، جنس است و این اصناف هم انواع آن هستند که عبارت مصنف آن را رد نمی کند البته به طور رایج، صنف بر آن معنای اصطلاحی اطلاق می شود ولی گاهی از اوقات، صنف بر نوع هم اطلاق می شود چنانچه در نهج سوم منطق اشارات خود مرحوم خواجه در ذیل عبارت مصنف می آورد که صنف گاهی به معنی لغوی می آید و شامل نوع هم می شود اما گاهی به معنای اصطلاحی است.

نکته: اگر شی، در کیف ساکن بود لازم نیست که در کم هم ساکن باشد لذا ممکن است که در کمّ هم حرکت کند. این اصنافِ مختلف در مقابل اصناف حرکتند و صنف خودشان را نفی می کنند و به صنف دیگر کاری ندارند. اگر این سکون در کیف است حرکت کیفی را نفی می کند و حرکتهای دیگری را کار ندارد. حرکت کم و جوهر را نفی نمی کند و منافات ندارد که جسمی، سکون در یک عَرَض دارد و در عرض دیگر، حرکت داشته باشد.

(فللنمو سکون یقابله و للاستحاله کذلک)

پس برای نمو، سکونی است که مقابل همین نمو است. نمو، حرکت کمّی است و سکون در مقابلش است. و برای استحاله کذلک (یعنی سکون یقابله) یعنی سکونی در مقابل استحاله است. سپس توضیح می دهد که سکونِ مقابلِ استحاله چیست؟ سکونِ مقابلِ نقله، چیست؟ نقله، حرکت در مکان و حرکت در إین است.

ص: ۴۲۳

(و كما ان السكون المقابل للستحاله ليس هو الكيف الموجود زمانا بل سكون فى الكيف)

سكون كه مقابل استحاله است تعریف نمی شود به «الکیف الموجود زمانا». حرکت در کیف یعنی تبدل کیف در هر «آن»، و عدم بقا کیف در زمان. به عبارت دیگر وجود کیف در هر «آنی» یعنی در هر «آن» یک کیف است لذا حرکت در کیف است. اما در سکون یعنی: کیف باقی باشد و موجود باشند زماناً، حتی ممکن است مرکب از دو «آن» باشد و اگر تبدل پیدا نکرد به آن ساکن می گوییم. اگر آنات بیشتری توقف کرد و تبدیل نداشت سکون بیشتری خواهد داشت. بالاخره با وجود دو «آن» سکون حاصل می شود و دو «آن» (اگر چه غلط است که کنار هم قرار بگیرند ولی دو «آن») کنار هم که باشد را زمان می گوییم. پس اگر شی در زمانی باقی ماند معلوم می شود ساکن است. ما سکونِ در مقابل استحاله را به معنای کیف نمی گیریم که بگوییم سکونِ در مقابلِ استحاله، کیفی است که در مدّت زمانی باقی باشد ولو در دو «آن» باشد چون سکون را نمی توان به کیف تعریف کرد زیرا سکون، کیف نیست بلکه عدمِ حرکت در کیف است لذا گوید «بل سکون فی الکیف» یعنی این سکون به معنای حرکت است. که لازمه اش بقا کیف است.

(و كذلك السكون المقابل للنقله ليس هو الاين الواحد الموجود زمانا بل هو سكون فى ذلك الاين فالسكون عدم الحركه)

در عبارت کتاب (و کذلک) است و لذا عِدل برای (کما) نیامده است مگر اینکه بگوییم «فالسکون عدم الحرکه» که در صفحه ۱۱۱ سطر اول می آید عِدل برای (کما) باشد که خیلی خوب نیست. اما در نسخه خطی «فکذلک» است که عِدل برای (کما) است و مطلب، تمام می شود و «فالسکون عدم الحرکه» تفریع است.

ترجمه: همچنین سکونی که مقابل نقله است عبارت از إین نیست چون سکون إین نیست بلکه سکون، در آن إین است.

و در پایان نتیجه می گیرد که «فالسکون، عدم الحرکه» که این نتیجه را با بیانی که از خارج توضیح دادیم می توان بدست آورد. خود عبارت، اگر آن ضمیمه را نداشته باشد به سختی فهمیده می شود. آن ضمیمه عبارت از این بود که اگر سکون امر ثبوتی بود نباید مثل حرکت، تقسیم می شد و نباید به تعداد اقسام حرکت تقسیم می شد در حالی که می بینیم اولاً تقسیم می شود همانطور که حرکت تقسیم می شود. ثانیا به تعداد اقسام حرکت تقسیم می شود.

از اینجا کشف می کنیم که سکون، عدم الحرکه است هر جا و هر صنفی که حرکت را آوریم مقابلِ آن، سکون است.

(و اذ قد تکلما فی الحرکه و السکون فحری بنا ان نعرف حقیقه المعنی المسمی مکانا و المعنی المسمی زمانا)

در ابتدا که وارد مقاله ثانیه شدیم گفتیم در این مقاله سه بحث داریم ۱ـ حرکت ۲ـ مکان ۳ـ زمان

الان بحث حرکت تمام شد حال باید وارد دو بحث دیگر شویم. از فصل بعد بحث مکان شروع می شود.

ترجمه: مناسب است که ما حقیقت معنایی که مکان نامیده می شود و حقیقت معنایی که زمان نامیده می شود را بشناسیم.

(اذهما من الامور السدیده المناسبه للحرکه)

در بعضی نسخه ها «الشدیده» است که بهتر است

چرا سزاوار است که این دو حقیقت را بشناسیم؟ چون زمان و مکان از اموری هستند که مناسبت آنها با حرکت، شدید و زیاد است.

صفحه ۱۱۱ سطر ۳ قوله (الفصل الخامس)

ابتـدا می گوییم بحث از وجود مکـان می کنیم و اشاره می کنیم درباره وجود مکان اختلاف است گروهی معتقدنـد که مکان موجود نیست و گروهی مکان را موجود می دانند آنها که معتقدند مکان موجود نیست ۵ دلیل دارند.

مـا در این فصل فقط دلائل هر دو گروه را بیان می کنیم بـدون اینکه درباره دلائل نظر بـدهیم. سپس به بحث از ماهیت مکان می پردازیم. در بحث از ماهیت، نظرات را نقل می کنیم که آنها را در فصل بعـدی بیان می کنیم. سپس درباره ماهیت مکان، بحث و داوری می کنیم و برخی از اقوال را باطـل می کنیم و در فصـل بعـدی به بحث از خلأـ می پردازیم و خلأـ را باطـل می کنیم و در فصل نهم، بر می گردیم به آنچه که در فصل پنجم گفتیم را رسیدگی می کنیم. لذا این مباحث باید کاملا در ذهن باشد.

در فصل نهم می گوید «اما التسـکیک الاول و الثانی و... الخامس» که ۵ دلیل را که در فصل ۵ گفته در فصل نهم بدون اینکه ذکر کنـد رد می کنـد. و در صـفحه ۱۳۸ سطر ۹ می فرمایـد «امـا حجـج نفـاه المکـان فالحجه الاولی» و در ادامه دیگر تعبیر به حجت نمی کنـد بلکه تعبیر به تشـکیک الاول و الثانی و الثالث ... کند. لذا مطالبی که در این فصول ۵ و ۶ و ۷ و ۸ می گوییم باید در ذهن باشد.

این فصل درباره مکان است. ابتـدا درباره وجود مکان بحث می کنیم اما ماهیت مکان را در فصول بعـدی بحث می کنیم ابتـدا بحث می کنیم که آیا مکان موجود است یا نیست گروهی گفتنـد مکان امر موهوم است و وجود نـدارد. قول آنها و دلیل آنها را بایـد بیـاوریم و رد کنیم. گروهی گفتنـد مکـان واقعیت دارد و موجود است. قول آنهـا و دلیـل آنهـا را بایـد بیاوریم و چون طرفدار آن هستیم قول آنها را رد نمی کنیم. بعد از اینکه وجود اثبات می شود وارد در بحث ماهیت مکان می شود.

اشکال: معترض اعتراض می کند که در منطق خواندیم و اصرار شده که ابتدا ماهیت شی را بیان کنید بعداً به وجود آن بپردازید. و این خلاف قاعده است که ابتدا وجود شی را ثابت کنیم و بعدا ماهیتش را بگوییم. شما خلاف قاعده عمل کردید و خلاف قانونی است که در مطالب ثلاثه گفته شده که ابتدا «ما» شارحه می آید که می خواهند درباره آن بحث کنند را شرح می دهد سپس «هل» بسیطه می آید و وجود را اثبات می کند سپس «ما» حقیقیه می آید که همان را شرح دادید حقیقتش را بیان می کند سپس «هل» مرکبه می آید و اوصاف و لوازمِ ما هیتی را که ثابت کردید و وجودش را گفتید اثبات می کند. ولی شما از ابتدا وارد در بحث وجود می شوید و بعدا ماهیت را مطرح می کنید حال چه ماهیت به صورت شرح باشد چه به صورت بیانِ حقیقت باشد. هر کدام که باشد اینطور نیست که وجود قبل از این دو تا باشد. وجود، قبل از حقیقت ماهیت است ولی قبل از شرح ماهیت نیست. شما هیچ بیانی از مکان و توضیحی درباره مکان ندادید و وارد بحث در وجود مکان شدید.

جواب: این اعتراض را خود مصنف متوجه است و بیان می کند و جواب می دهد که منظور ما این نیست که در اینجا ثابت کنیم آن حقیقی که برای مکان بعداًتوضیح داده می شود موجود است. ما نمی خواهیم آن را موجود کنیم ما یک عرضی را مشاهده کردیم. عرض جسم را مشاهده کردیم که این جسم، نسبت به چیزی دارد و از آن چیز منتقل می شود و به آن چیز هم منتقل می شود و می بینیم گاهی در یک چیزی ثابت است و گاهی از جایی به اینجا منتقل می شود و گاهی از اینجا به جای دیگر منتقل می شود و این اعراض را مشاهده می کنیم. یکی از اعراض این است که نسبتی به جسم دارد. یکی دیگر این است که نسبتی دارد که منتقل می شود. سوم اینکه نسبتی دارد که از آن جا بیرون می آید یعنی از چیزی بیرون می آید. این نسبتها که بعضی به نحو سکون و بعضی به نحو حرکت است منتهی «حرکتِ عنه» یا «حرکتِ الیه» است. این نسبتها را مشاهده می کنیم و چیزی نیست که بخواهیم اثبات کنیم. حال می خواهیم ببینیم آیا آن چه که از این نسبت فهمیده می شود که ما بعداً حقیقت و ماهیتش را بیان می کنیم آیا موجود است یا نیست. ما خیال می کنیم که این جسم نسبت دارد چنانکه قائلین به موهوم بودن مکان گفتند. یا خیال نمی کنیم و واقعا اثبات می کنیم. اگر ما می خواستیم بحث در وجود ماهیت بکنیم باید قبلا ماهیت را می شناختیم و سپس درباره وجودش بحث می کردیم. ما درباره ماهیت نمی خواهیم بحث کنیم ما می خواهیم درباره همان نسبتی که جسم به چیزی دارد بحث کنیم که آن چیزی که جسم به آن نسبت دارد موجود است و این، احتیاج به بحث ندارد و این نسبت را ما مشاهده می کنیم و برای ما معلوم است حال می خواهیم ببینیم آیا این نسبت را خیال می کنیم یا موجود است. پس بحث ما در اینجا، خلاف قانون بحث نیست چون قانون بحث این است که چیزی که شناخته شده باید درباره وجودش بحث شود. ما گرچه ماهیت مکان را نشناختیم ولی درباره وجود آن که نمی خواهیم بحث کنیم. ما چیزی از مکان را شناختیم و درباره همان چیز می خواهیم بحث کنیم پس قبلاـ چیزی را در اختیار داریم و شناختیم حال می خواهیم درباره آن بحث کنیم لذا بحث ما مناسبِ همان چیزی است که در منطق گفتیم و خلاف آن عمل نکردیم یعنی این عارض را می یابیم حال بحث می کنیم آیا موجود است یا نه؟ غرض ما اثبات وجود ماهیت مکان نیست بلکه غرض ما اثبات وجود این عَرَضی است که می یابیم. بعداً بحث می کنیم که این عرض چیست؟

توضیح عبارت

(الفصل الخامس فی ابتدا القول فی المکان و ایراد حجج مبطلیه و مثبتیه)

«ابتدا» به معنای شروع است. «قول» هم به معنای بحث است یعنی در شروع بحث در مکان است و ذکر حجج مبطلین مکان و مثبتین مکان است. در این فصل ابتدا دلیل مبطلین را می گوییم و رد می کنیم سپس دلیل خودمان که مثبتین است را می گوییم.

(و اول ما یجب ان نفحص عنه من امر المکان وجوده)

اول چیزی که درباره مکان باید از آن فحص کنیم وجود مکان است یعنی اول با ببینیم آیا مکان را داریم یا نداریم؟ بعداً درباره حقیقت مکان بحث کنیم.

(و انه هل ههنا مکان ام لا مکان البته)

این عبارت، عطف تفسیر است یعنی باید فحص کنیم آیا در جهان خارج (ههنا) مکانی وجود دارد یا مکانی در خارجی نیست مگر در وهم خودمان که مکان برای جسم می سازیم.

(علی انا نحن انما نفهم بعدُ من اسم المکان لا ذاته بل نسبه الی الجسم)

نسخه صحیح «بل نسبه له الی الجسم» است. این که ما الان گفتیم که بحث درباره وجود است مبنی بر این است که ما مکان را می شناسیم و داریم درباره وجودش بحث می کنیم اما نه اینکه مکان را به لحاظ ذات و حقیقتش بشناسیم بلکه به لحاظ اینکه نسبتی به جسم دارد می شناسیم. چون به همین اندازه می شناسیم مُجاز هستیم که درباره وجودش بحث کنیم. پس اینکه ما بحث درباره وجودش می کنیم مبنی بر این است که ما از مکان یک آشنایی و معرفت کمی داریم و می توانیم درباره وجود همین که نزد ما معلوم است بحث کنیم و لزومی ندارد که ذاتش را بشناسیم چون ما الان درباره ذات مکان و وجود ذات مکان بحث نداریم فقط درباره آن چه که می یابیم بحث داریم که آیا وجود دارد یا نه؟

ص: ۴۲۸

ترجمه: این مطلب بنابراین است که ما می فهمیم هنوز (هنوز که وجود مکان اثبات نشده و ماهیت و ذات مکان بیان نشده) از اسم مکان اما نه و ذات و حقیقت آن را بشناسیم بلکه می فهمیم نسبتی را که برای مکان به جسم است. این نسبت را می فهمیم و می یابیم. اما این نسبت چگونه فهمیده می شود و خود نسبت به چه معنی است؟ با عبارت «بانه یسکن» توضیح می دهد .

بانه یسکن فیه و یثقل عنه و الیه بالحرکه

در نسخه خطی «ینتقل» است

نسبت، اینگونه است که «الجسم یسکن فی المکان و ینتقل عنه و الیه بالحرکه»، که سه گونه نسبت است. یکی از آنها همان است که از آن تعبیر به سکون می کنیم. دو تا نسبت هم از آنها تعبیر به حرکت می کنیم ۱_ حرکتِ الیه ۲_ حرکتِ عنه. یعنی می یابیم به اینکه جسم حرکت می کند به سوی این مکان یا از این مکان حرکت می کند و بیرون می آید.

این نسبتی که برای مکان است تا حدّی مکان را برای ما روشن می کند اگر چه ذات مکان را روشن نمی کند، لذا جا دارد که درباره این مطلب که برای ما روشن شده بحث کنیم که آیا وجود دارد یا ندارد؟

(فان الفحص عن وجود الشی قد یکون بعد تحقق ماهیته و قد یکون قبل تحقق ماهیته)

توضیح می دهد که ما می توانیم از وجود شی بحث کنیم قبل از اینکه ماهیت آن را بشناسیم گاهی از اوقات از وجود بحث می کنیم سپس از شناخت ماهیت بحث می کنیم ولی گاهی از وجود بحث می کنیم در حالی که هنوز ماهیت را نشناختیم. این حالت دوم، در صورتی است که ما عرضی از شی را در اختیار داشته باشیم یعنی اگر ماهیت شی در اختیار ما باشد از وجودش می توانیم بحث کنیم اما اگر ماهیت شی در اختیار ما نبود و خواستیم که از وجودش بحث کنیم حتماً باید عرضی از آن شی در اختیار ما باشد تا بتوانیم درباره آن بحث کنیم.

ص: ۴۲۹

ترجمه: فحص از وجود شی گاهی بعد از تحقق ماهیت است یعنی بعد از اینکه ماهیت را بیان کردیم. مراد از تحقق، وجود نیست. چون اگر وجودِ ماهیت روشن است چرا بحث از وجود می کنیم. مراد از تحقق یعنی روشن شدن حقیقت، که از ماده حقیقت است. یعنی بعد از تحقق ماهیت است.

«و قد یکون قبل» گاهی بحث از وجود شی قبل از تحقق ماهیت است.

(اذ کان قد وقف علی عارض له)

در نسخ «اذا» آمده است. «وقف» یعنی اطلاع حاصل شد.

ترجمه: اگر اطلاع حاصل شده بر عارضی که برای آن شی است آن وقت می توانیم قبل از تحقق ماهیت آن شیء، درباره وجودش بحث کنیم.

(مثلا قد وقف علی ان ههنا شینا له النسبه المذکوره)

مثال است که بحث را منطبق در ما نحن فیه می کند یعنی به سراغ مکان می رود

مثلا اطلاع حاصل می شود که در جهان خارج (ههنا) شیئی است که نسبت مذکوره (نسبت جسم الی السکون یا الی الحرکه عنه یا الیه) برای آن چیز است. (مراد از شیء، همان مکان است که حقیقت آن را بیان نکردیم)

(و لم یعلم ما ذلک الشی)

ولی نمی دانیم که آن شی چیست؟ می دانیم که آن نسبت را دارد و همین اندازه می شناسیم اما نمی دانیم که آن شی چیست؟ یعنی حقیقتش برای ما روشن نیست؟ در این هنگام اجازه بحث از آن شی داریم.

(و حینئذ یحتاج اذا فهمت تلک الماهیه ان نبین وجودها)

ص: ۴۳۰

به یـک قـانون که در این بحث مطرح است اشـاره می کنـد و آن قـانون این است که مـا اگر عَرَضِ شـی را شـناختیم و درباره وجودش بحث کردیم و اثبات کردیم و بعدا حقیقت آن شـی را هم یافتیم سپس خود ماهیت را کاملاً و بالکنه شناختیم دوباره باید درباره وجودش بحث کنیم و سپس اگر آن نسبت، بعد از شـناخت ماهیت برای ما مجهول بود درباره آن نسـبت هم باید بحث کنیم. پس می گوییم ابتدا، نسبت برای ما روشن است چون حقیقتِ مکان را نیافتیم. سپس که حقیقت مکان را می یابیم نمی دانیم جسم به آنچه که ما الان یافتیم نسـبت داشت یا به چیز دیگر نسـبت داشت. درباره نسبت شک داریم. اگر شک پیدا نکردیم لازم نیست درباره نسبت و وجود آن بحث کنیم اما اگر شک داریم ما باید درباره نسبت هم دوباره بحث کنیم.

پس ابتـدا عارضـی را می شناسـیم و دربـاره وجود آن عـارض بحث می کنیم و درباره وجود اطراف آن عارض و معروضِ آن عـارض بحث می کنیم. دربـاره خود عـارض بحث نمی کنیم. سـپس معروض را کامل می شناسـیم. وقتی معروض را شـناختیم دوباره درباره وجودش بحث می کنیم.

ترجمه: در این هنگـام که از طریق عرض، معروضـی را یـافتیم ولی کُنه آن معروض برای تو روشن نبود در این هنگـام احتیـاج است که وقتی آن ماهیت شـناخته شـد و حقیقت شـناخته شد وجود این ماهیت، دوباره باید روشن شود یعنی یحتاج (اذا فهمت تلک الماهیه) ان نبین وجودها

چون تا الان وجود را بیان کرده بودیم و از معروض، شـناخت کاملی نـداشتیم حال از معروض شـناخت کاملی پیدا کردیم باید ببینیم آیا الان موجود است یا نیست

ص: ۴۳۱

(ثم ان لم یکن وجود النسبه بیّنا لها احتیج الی ان نبین انها هی الماهیه التی تخصها تلک النسبه)

اول دربـاره معروض بحث کردیـم بـدون اینکـه کنُـه معروض را بشناسـیم سپس دربـاره وجـودش بحث کردیم. بعـد از اینکه وجودش تمام شـد درباره وجود معروض بحث کردیم. حال که بحث درباره وجود معروض تمام شد در ماهیت معروض بحث می کنیم. حال که ماهیت معروف روشن شد در وجود این ماهیت باید بحث کنیم.

اما اگر همان عرض و نسبت آن عرض برای ما مبهم شد دوباره باید در وجود آن عرض برای این معروف بحث کنیم.

ترجمه: اگر وجودِ نسـبت، بیِّن برای آن مـاهیت نبود. احتیـاج پیـدا می شود که بیان کنیم که این ماهیت همان ماهیتی است که درباره نسبت آن، قبلاً بحث می کردیم.

قبلاًـ گفتیم نسـبت برای معروض است حال بیان می کنیم که این معروض، همان ماهیت است پس این نسـبت برای این ماهیت هم هست. اینطور نیست که بی نیاز از بحث شویم بلکه گاهی بی نیاز می شویم. اگر احتیاج بود حتما باید بحث دوم هم مطرح شود تا بیان کند که این نسبت برای ماهیت است.

(و هذا شی قد بان لک فی موضع آخر)

این روش بحث چیزی است که در جای دیگر شـناختی که بایـد اینطوری بحث کنی یعنی اگر ابتـدا ماهیت شـی را شـناختی و بحث کردی، درباره وجودش بحث می کنی سپس درباره عوارضش بحث می کنی. اما اگر ابتدا از طریق عرض پیش آمدی و معروض را خواسـتی بحـث کنی دربـاره وجـود معروض بحـث می کنی و سـپس حقیقـت معروض را بحث می کنی و اگر آن وجودی که بحث کردی کـافی نبود (که کـافی هم نیست) بایـد ثـابت کنی که این حقیقت موجود است یعنی دوبـاره بحث از وجود کنی، بعـد از اینکه ثـابت شـد این حقیقت موجود است بایـد بحث کنی از اینکه آن عرضـی که برای این معروض ثابت دیـدی برای این مـاهیت هم ثـابت می بینی یا نه؟ البته گاهی آن عرض که برای این معروض ثابت دیـدی برای این ماهیت هم ثابت است که نیاز به بحث ندارد.

دلیل اول نافین مکان / بیان ادله نافین مکان ۹۱/۱۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۱۱ سطر ۱۳ قوله (فتقول)

موضوع : دلیل اول نافین مکان / بیان ادله نافین مکان

تـا اینجـا توضـیح داد که چرا وارد در بحث وجود مکـان شـدیم و این ورود در بحث، خلافِ عادت و روش منطقی نیست. از اینجا وارد در اسـتدلال نافین مکان می شود و بعدا اسـتدلال مثبتین را می گوید که ۵ دلیل برای نافین می آورد و مصـنف آنها را جواب نمی دهد.

در این فصل، ایراد حجج مبطلیه و مثبیته است و فقط ذکر حجت آنها است و ردّ حجت نیست.

دلیل اول: اولین حجتی که برای نافین ذکر می کند این است که مکان اگر موجود باشد یا جوهر است یا عرض است. چون هر ممکن الوجودی به یکی از دو قسم تقسیم می شود. مکـان، واجب الوجود نیست بلکه ممکن الوجود است و ممکن الوجود یا جوهر است یا عرض است. عرض را تقسیم نمی کنـد ولی می گوییم اگر جوهر باشـد یا جوهر محسوس است یا جوهر معقول است. این، روشن است که جـوهر به دو قسم تقسـیم می شـود چـون انواع جوهر ۵ تـا است که ۳ تا از آنها معقول هسـتند و به حس نمی آیند که عبارتند از نفس و عقل و هیولی و ۲ تا از آنها محسوس هستند که عبارتند از صورت و جسم.

پس اگر مکان، داشته باشیم یکی از سه حالت را دارد یا جوهر محسوس است یا جوهر معقول است یا عرض است. و ما هر سه را رسـیدگی می کنیـم و هر سـه را رد می کنیم تـا نـتیجه بگیریم که مکـان هیـچ یـک از این سه قسم نیست و چـون ممکنـات منحصر در این سه تا هستند پس از قسم ممکنات نیست. از قسم واجب هم که نیست لذا موجود نیست.

ص: ۴۳۳

بیان اینکه مکان جوهر محسوس نیست: چون اگر مکان جوهر محسوس باشـد تسـلسل می شود زیرا اگر جوهر محسوس باشـد مکان می خواهـد و مکانش دوباره جوهر محسوس خواهـد بود و آن هم به نوبه خودش احتیاج به مکان خواهـد داشت، هکذا برای هر مکـانی، مکـان خواهـد بود الی غیر النهـایه و این، تسـلسل است و باطل است لـذا اینکه مکان، جوهر مخصوص باشـد چون به مخذورِ تسلسل منتهی می شود باطل است.

توضیح عبارت

(فنقول ان من الناس من نفی ان یکون للمکان وجود اصلا و منهم من اوجب وجوده)

«من» تبعبضیه است.

کسانی هستند که برای مکان، اصلاً وجود قائل نیستند (یعنی نه وجود جوهری نه عرضی هیچکدام را قائل نیستند) و بعضی هم وجود آن را واجب دانستند نه اینکه جایز بدانند.

(فاما النفاه منهم فلهم ان یحتجوا بحجج منها ما تقرب منه عبارتنا هذه)

«منهم»: از مردم، آنهایی که نفی مکان می کنند.

کلمه: «فلهم ان یحتجوا» نشان می دهد که همه این ۵ حجت را خود نافین مکان نگفتند، بعضی را مصنف به آنها یاد می دهد. یعنی حق دارند اینگونه استدلالهایی را مطرح کنند.

«منها»: دلیل اول است که دلیل آنها را با عبارتی بیان می کنم که نزدیک به عبارت خودشان است.

ترجمه: کلمه «منه» در فارسی، «الیه» معنی می شود. یعنی بعضی از این حجج حجتی است که نزدیک به آن حجت است یعنی عبارتی که مصنف می آورد عین عبارت نافین مکان نیست بلکه نزدیک به عبارت آنها را می آورد.

ص: ۴۳۴

(و هـو ان المكـان اذا كـان موجودا فلاـ يخلو من ان يكون جوهرا او عرضـا فـان كـان جوهرا فامـا ان يكون محسوسـا او جوهرا معقولا)

و آن حجت این است (ضـمیر را مـذکر می آورد چون به «مـا» در ما تقرب بر می گردد و کنایه از حجت بود) که مکان زمانی که موجود باشد یا جوهر است یا عرض است.

این، تقسـیم اولی است. اما در تقسـیم ثانوی، جوهر را تقسیم به محسوس و معقول می کنیم و مجموع این دو تقسیم، نتیجه می دهد که مکان یکی از این سه قسم است.

(فان کان جوهر محسوسا و کل جوهر محسوس فله مکان، فللمکان مکان الی غیر نهایه)

از اینجا شـروع به بحث است که اگر مکان، جوهر محسوس باشـد با توجه به «کل جوهر محسوس فله مکان» لازم می آیـد که فللمکان، مکان الی غیر النهایه.

چون این کبرای کلی را داریم که «کل جوهر محسوس فله مکان» و این را خودِ مستدل هم قبول دارد ما هم قبول داریم. اما آیا مکـانش موجود است یـا در تصوّر مـا است اختلافی است والّا دارای مکان بودنش روشن است. با توجه به این کبرای کلی که هر جوهر محسوس مکان می خواهـد چون مکان، جوهر محسوس است مشـمول این قاعده است پس لازم می آید که للمکان، مکان.

صفحه ۱۱۲ سطر ۱ قوله(و ان کان جوهرا معقولا)

اگر مکـان، جوهر معقول باشـد اشـکالش این است که قـانونی در مکـان داریم که مکان چیزی است که جوهر محسوس با آن مقارن می شود و از آن مفارقت می کند. مثلاً مکان ما چیزی است که ما با آن مقارن می شویم و دوباره اگر حرکت کردیم و بیرون رفتیم از آن مفـارقت می کنیم و بـا یـک مکـان دیگر مقارن می شویم. این، قانون مکان است. (بحث ما در مکانِ جزئی است که از مکانِ جزئی مفارقت می کنـد و وارد در مکانِ جزئی دیگر می شود اما از اصلِ مکان کلی مفارقت نمی کنیم چون جسم هستیم)

این قـانون کلّی است که در مکـان است. پس اگر مکـان، جوهر معقول باشـد بایـد جوهر محسوس بـا این جوهر معقول مقارن شود و از جوهر معقول مفارقت کنـد. در حالی که محسوس با معقول نه مقارن می شود نه مفارقت می کنـد. اگر مکان، جوهر معقول باشـد این جوهر محسوس که اسم آن متمکّن است یعنی صاحب مکان است بایـد مقارنت با این معقول کنـد و مفارقت از این معقول کنـد در حالی که جوهر محسوس نمی تواند با معقول مقارنت کند یا از آن مفارقت کند. پس جوهر معقول نمی تواند مکان باشد. اما چرا جوهر محسوس با جوهر معقول نمی تواند مقارن شود یا مفارق شود؟

چون مفارقت و مقارنت بین دو شـی واقع می شود که آن دو شـی قابل اشاره حسّی باشد و معقول قابل اشاره حسی نیست ولی محسوس قابل اشاره حسی است لذا مقارنت معقول با محسوس ممکن نیست، مفارقت هم ممکن نیست.

البته توجه شود که مراد مـا از مقـارنت، مقـارنت خـاص است والّا دو معقول که با هم مقارن شونـد یک معنای دیگر دارد مثلاً صورت عقلیه با نفس و قوه عاقله ما مقارن می شود که بنابر نظر مرحوم صـدرا مقارن می شود یعنی متحـد می شود و بنابر نظر مشـاء مقـارن می شود یعنی مرتسم می شود این نوع مقارنت را قبول داریم و در معقول اتفاق می افتـد ولی مراد ما از مقارنت، این نیست بلکه مقـارنتی است که محسوس می توانـد پیـدا کنـد چون این مقـارنتی که الان داریم مطرح می کنیم مقارنت بین محسوس و معقول است.

ص: ۴۳۶

این نوع مقارنتی که محسوس می تواند پیدا کند مقارنتی است که طرفین آن، قابل اشاره حسی باشد و محسوس قابل اشاره حسی است و معقول، نیست لذا نمی توان مقارنت بین محسوس و معقول قائل شد در حالی که مقارنت بین متمکن و مکان را قائل هستیم. پس نمی توان مکان را معقول بگیریم والا مقارنتی که بین متمکن و مکان است باید اتفاق بیفتد در حالی که نمی افتد.

این بیان را به صورت قیاس می گوییم.

جوهرِ محسوس، با مکان مقارن می شود و از مکان مفارقت می کند ولی با جوهر معقول، مقارن نمی شود و از جوهر معقول مفارقت نمی کند. نتیجه می گیریم که مکان، جوهر معقول نیست. چون شان مکان این است که با آن مقارن شویم و مفارق از آن شویم و این شان را جوهر معقول ندارد پس شان مکانیت را جوهر معقول ندارد. چون شان مکانیت این است که متمکن با آن مقارن می شود و از آن مفارقت می کند. معقول این شان را ندارد لذا مکان نیست اما چرا معقول، این شان را ندارد قیاس دیگری تشکیل می دهیم و می گوییم چون معقول، قابل اشاره حسی نیست و این شان (مفارقت و مقارنت) برای چیزی است که قابل اشاره حسی باشد. پس معقول شأن مفارقت و مقارنت را ندارد.

پس دو قیاس تشکیل دادیم. یک قیاس اقترانی تشکیل دادیم که یک مقدمه آن که می گفت با معقول نمی توان مقارنت و مفارقت کرد احتیاج به اثبات داشت و برای اثبات آن دوباره یک قیاس اقترانی دیگر اقامه کردیم که آنچه که مقارن و مفارق می شود قابل اشاره حسی است و معقول قابل اشاره حسی نیست پس مقارنت و مفارقت برای آن نیست.

ص: ۴۳۷

می توان مطلب را به صورت قیاس استثنائی گفت که:

اگر مکان، معقول باشد باید جوهر محسوس با او مقارن شود و از آن مفارقت کند

لکن تالی باطل است (مفارقت و مقارنت کردنِ جوهرِ محسوس با جوهرِ معقول باطل است) پس مقدم که می گوید مکان، جوهر معقول است باطل است. حال باید ملازمه بین مقدم و تالی را درست کنیم. اگر مکان، جوهر معقول باشد مفارقت یا مقارنت لازم است. اما به چه دلیل لازم است؟ چون هر متمکنی با مکان مقارن است و از مکان مفارقت می کند. ابطال تالی هم باید بیان شود به این صورت که جوهر معقول قابل اشاره حسی نیست و چون قابل اشاره حسی نیست پس قابلیت مفارقت و مقارنت ندارد.

نکته: در این نکته سوال و جوابی را مطرح می کنیم و آن اینکه ما بیان کردیم که محسوس با معقول نمی تواند مقارن باشد و مفارق باشد. شا نقض به نفس و بدن می کنید که نفس، معقول است و بین محسوس است. این دو با هم مقارن می شوند و در هنگام مرگ از هم مفارقت می کنند. جواب همان است که گفتیم که مقارنت و مفارقت ها را باید ملاحظه کرد. مقارنت نفس با بدن، مقارنت دو شیءِ قابل اشاره حسی نیست. بلکه مقارنت تدبیر و تصرف است نه مقارنتی که بین دو جسم انجام می شود. و مفارقت هم مفارقت بین دو جسم نیست. نفس یا بدن مقارنت دارد ممکن است مثل دو موجود عقلی مقارنت داشته باشد ولی مقارنتها فرق می کند.

توضیح عبارت

ص: ۴۳۸

(و ان کان جوهرا معقول فیستحیل ان یقال ان الجوهر المحسوس یفارقه و یقارنه)

اگر مکان جوهر معقول باشد محال است که جوهر محسوس از آن مفارقت و مقارنت کند.

مصنف، یک مقدمه را حذف کرده است، و آن مقدمه این است که مکان «جوهرٌ محسوسٌ یفارقه و یقارنه» است، و محال است که گفته شود جوهر محسوس مقارنِ معقول و مفارقِ معقول است، نتیجه می گیریم که پس محال است مکان، جوهر معقول باشد.

این، قیاس اقترانی بود که یک مقدمه آن محذوف بود.

(لان المعقولات لا اشاره الیها و لاوضع لها)

این، قیاس اقترانی دیگر است که می خواهد «ان الجوهر المحسوس یفارقه و یقارنه» را بیان می کند یعنی «یستحیل ان یقال» را می خواهد اثبات کند.

«لان المعقولات» بیان برای یستحیل و تعلیل است.

نمی توان به معقولان اشاره حسی و وضعی کرد. وضع به معنای قابلیت اشاره می آید و به معنای نسبت هم می آید. در اینجا به معنای قابل اشاره حسی نیست چون قبلاـ گفت لاـ اشاره الیها، و اگر دوباره عطف بگیری معنی ندارد مگر عطف را عطف تفسیری بگیری.

«لا وضع لها» یعنی نسبت محسوس به چیزی ندارد. نه می توان به آن اشاره کرد و نه طرف نسبت قرار داد.

(و کل ما یقارنه الجوهر المحسوس او یفارقه فهو ذو اشاره الیه و وضع له)

در حالی که هر چیزی که جوهر محسوس با آن مفارق یا مقارن است قابلیت دارد که آن اشاره حسی کنیم و قابلیت دارد که برای آن وضعی قائل شویم. پس برای معقول، اشاره و وضعی نیست و مقارن باید اشاره و وضع داشته باشد. پس معقول، مقارن نیست نه می توان مقارنت با آن داشت و نه از آن می توان مفارقت کرد.

ص: ۴۳۹

ادامه دلیل اول نافین مکان / بیان ادله نافین مکان ۹۱/۱۱/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۱۲ سطر ۳ قوله(و ان کان عرضا)

موضوع: ادامه دلیل اول نافین مکان / بیان ادله نافین مکان

دلیل اول برای منکرین مکان این بود که مکان یا جوهر جسمانی است یا جوهر عقلانی است یا عرض است جوهر جسمانی و عقلانی را باطل کردیم اما اگر عرض باشد را الان مطرح می کنیم.

اگر کسی بگوید مکان، عرض است مستدل می گوید ما چگونه این احتمال را رد می کنیم؟ استدلال مستدل این است که اگر مکان عرض باشد حکم بقیه اعراض را خواهد داشت. حکم بقیه اعراض این است که در محلی حلول کند و آن محل را به نامی که از این محل مشتق می شود موسوم می کنند یعنی از عرض می توان مشتقی را گرفت و بر محل، آن مشتق را اطلاق کرد مثلا بیاض، عرض است که حلول در جسم می کند و از بیاض، مشتقی که ابیض است را بر این محل که جسم است حمل می کنیم و می گوییم دیوار ابیض است کاغذ ابیض است پس قانون عرض این است که بتوان از آن مشتق گرفت و بر محل مشتق حمل کرد و آن مشتق عبارت از متمکن است. بر حالّ فی المکان هم متمکن می گوییم بر محلّ آن هم باید متمکن بگوییم ما در یک مکان که هستیم متمکن گفته می شود یعنی صاحب مکان است محلّی که این مکان در آن حلول می کند را متمکن می گوییم که دو متمکن داریم ۱ـ صاحب مکان ۲ـ محل مکان

ص: ۴۴۰

قانون درباره متمکن داریم که این قانون را باید در این متمکن که محلِ مکان شده نیز اجرا کنیم و آن این است که متمکن می تواند به تبع مکان، منتقل شود اگر مکان را منتقل کردیم متمکن هم منتقل می شود. متمکن (مراد صاحب مکان است) در مکان منتقل می شود بدون اینکه مکان منتقل شود. صاحب مکان منتقل می شود بدون مکان، یعنی مکان، سر جای خودش محفوظ است و صاحب مکان عوض می شود گاهی هم مکان منتقل می شود و صاحب مکان با مکان منتقل می شود پس متمکن می تواند با مکان منتقل شود ولی مکان به تبع متمکن منتقل نمی شود یعنی اینطور نیست که اگر متمکن رفت مکان هم با آن برود. در نقله و انتقال، متمکن تابع مکان است ولی مکان به تبع متمکن منتقل نمی شود.

حال اگر محل مکان را متمکن نامیدیم لازم می آید که با انتقال متمکن، مکان منتقل شود یعنی مکان، در انتقال، پیرو متمکن می شود چون مکان، عرض است و متمکن، محل است و اگر محلِ عرض را انتقال دادی خود عرض هم منتقل می شود حال اگر متمکن که محل مکان است (نه صاحب مکان) را منتقل کردی، لازم می آید که مکان هم منتقل شود مثل عرض دیگر که با انتقال محل، منتقل می شود پس لازم می آید که مکان، منتقلٌ معه (مع المتمکن) باشد به عبارت دیگر، تابع متمکن باشد در انتقال، در حالی که مکان، منتقلٌ فیه است نه منتقلٌ معه. مکان چیزی نیست که با چیز دیگر منتقل شود بلکه مکان چیزی است که شی در آن منتقل می شود پس منتقلٌ فیه است نه منتقلٌ معه.

مستدل را که ملاحظه کنید در ابتدای بحث گفت متمکن (یعنی صاحب مکان) تابع مکان است در انتقال، یعنی اگر مکان منتقل شد صاحب مکان هم منتقل می شود. اگر مکان عرض باشد متمکن که محل است منتقل می شود و مکان تابع متمکن است و مکان به تبع متمکن حرکت می کند. مستدل، اشکال را اینگونه مطرح نمی کند و نمی گوید در صورتی که متمکن محل بود، مکان تابع می شود در حالی که متمکن تابع است. مستدل اینگونه نمی گوید چون اگر می گفت به او می گفتیم متمکن که تابع محل بود غیر از متمکنی است که مکان، تابع آن است.

شما مشترک لفظی دیدید و مغالطه کردید چون دو تا متمکن داریم آن متمکن (صاحب مکان) که تابع است غیر از متمکن (صاحب مکان) است که محل است. وقتی مکانی نمی تواند عرض باشد نمی توان گفت که لازم می آید به تبع متمکن منتقل شود در حالی که متمکن به تبع مکان منتقل می شود چون اگر بگویی، می گوییم مغالطه کردی. و متمکن که تابع بوده الان متبوع شده و لازم می آید مکان که منتقلٌ فیه است منتقلٌ معه باشد.

خلاصه استدلال: گفتیم اگر مکان، عرض باشد باید برای محلش اسمی را از این مکان مشتق کرد که آن اسم، متمکن است و لازم می آید که مکان، عرض باشد در این متمکن، و چون هر عرضی به تبع محل منتقل می شود یعنی منتقلٌ مع المحل است لازم می آید که مکان هم منتقلٌ مع المحل باشد در حالی که مکان منتقلٌ معه نیست بلکه منتقلٌ فیه است. و اینکه مکان، منتقلٌ فیه باشد خلاف است پس اینکه مکان، عرض باشد خلاف است. (اگر مکان، عرض باشد لازم می آید که مکان، منتقلٌ معه باشد و این خلاف است که مکان منتقلٌ معه باشد زیرا مکان، منتقلٌ فیه است نه منتقلٌ معه، پس عرض بودن مکان، باطل است)

ص: ۴۴۲

توضیح عبارت

(و ان کان عرضا فالذی یحله هذا العرض هو کالذی یحله البیاض)

اگر مکان، عرض باشد محلّی که این عرض در آن حلول می کند مثل محلی است که بیاض در آن حلول می کند یعنی حکم بقیه محلّ ها را دارد.

(فالذی یحله البیاض یشتق له منه الاسم فیقال مبیض و ابیض)

حکمِ محلِ بیاض این است که آنچه که بیاض در آن حلول می کند مشتق می شود برای محل از بیاض، اسم (یعنی برای محل، از بیاض، اسمی را مشتقل می کنیم که اسم، مشتمل بر ماده بیاض است).

«فیقال» به محل بیاض، مبیض و ابیض گفته می شود.

(فالجوهر الذی یحله المکان یجب ان یشتق له منه الاسم)

جوهری که مکان در آن حلول می کند واجب است که برای آن جوهر از مکان، اسمِ مشتق باشد چون مکان، عرض است و محلش را جوهر قرار می دهد.

(فیکون هو المتمکن)

ضمیر می تواند به جوهر یا به اسم بر گردد. یعنی آن جوهر، متمکن است یا آن اسم، متمکن است.

(فیکون مکان المتمکن عرضا فیه)

ضمیر در «فیکون» به جوهر بر می گردد.

مراد از متمکن، محل است یعنی مکانِ متمکن، عرضی در این متمکن خواهد شد نه ظرف آن متمکن.

(فیلزم ان یلزمه فی النقله)

لازم می آید مکان متمکن، عارض در متمکن باشد و متمکن محل برای آن باشد.

«یلزمه» ضمیر فاعلی به مکان و ضمیر مفعولی به متمکن بر می گردد یعنی لازم می باشد و لازم می آید که ملازم باشد و لازم باشد این مکان، آن متمکن را در انتقال (یعنی تابع باشد آن مکان، متمکن را در انتقال، مراد از اینکه لازم باشد یعنی تابع باشد ولی تابعِ غیر منفک باشد)

به عبارت دیگر: عرض در انتقال، تابع محل است، اگر متمکن، محل شد و مکان، عرض باشد لازم می آید مکان به تبع متمکن، منتقل شود یعنی مکان، منتقلٌ معه باشد در حالی که مکان منتقلٌ فیه است.

(و یصیر معه حیث صار)

ضمیر در «یصیر» به مکان بر می گردد و ضمیر در «صار» و «معه» به متمکن بر می گردد. (و یصیر به معنای ینتقل است) یعنی مکان با متمکن، منتقل می شود هر جا که متمکن منتقل شود.

(و اذا کان کذلک کان منتقلا معه و المکان کما تزعمون لیس هو المنتقل معه بل المنتقل فیه)

حال که اینگونه شد آن مکان، منتقل با متمکن می شود و مکان با متمکن، منتقل می شود یعنی منتقلٌ معه می شود در حالی که مکان نمی تواند منتقلٌ معه باشد بلکه منتقلٌ فیه است. پس خلاف آن لازم می آمد. و تالی باطل باشد پس مقدّم (که عرض بودن است) باطل است.

جمله «ان کان عرضا» مقدم است و جمله «فالذی یحله... حیث صار» بیان ملازمه است و دوباره مقدم را با عبارت «اذا کان کذلک» تکرار می کند و عبارت «کان منتقلا معه» تالی است و با جمله «المکان کما تزعمون...» بیان می کند که تالی باطل است یعنی در حالی که مکان، آن طور که شما حساب می کنید منتقلٌ معه نیست.

دلیل دوم و سوم نافین مکان/ بیان ادله نافین مکان ۹۱/۱۱/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۱۲ سطر ۶ قوله(و ایضا)

موضوع: دلیل دوم و سوم نافین مکان/ بیان ادله نافین مکان

ص: ۴۴۴

ابتدا اشکالی را مطرح می کنیم وآن را جواب می دهیم:

فرق است که بگوییم هر جسمی، مکان را لازم دارد که حرف صحیحی است. و بگوییم هر جسمی، با انتقالش، مکان را منتقل می کند که حرف غلطی است.

در جلسه قبل اصرار بر مطلب اول شد که ما منکر نیستیم. هر جسمی مکان دارد و از این مکان که بیرون برود وارد مکان دیگر می شود. اینطور نیست که مکان را از جایی به جایی منتقل کند یعنی مکان اول را در مکان دوم نمی آورد. معنی ندارد مکان که ظرف ما است با ما منتقل شود. پس فرق است بین این دو عبارت که ۱ ــ مکان، ملازم با ما است و ما را رها نمی کند و ما نمی توانیم بدون مکان باشیم ۲ ــ مکان با ما منتقل می شود که حرفِ صحیحی نیست.

اشکال: این مطلب، به وضع نقض شد زیرا وضع، عَرَض است و با ما منتقل نمی شود. چه اشکال دارد که مکان، عرض باشد و با ما منتقل شود. آیا هر عرضی با انتقال معروض منتقل می شود؟ بعضی مثل وضع منتقل نمی شود.

جواب: وضع، نسبت است و با انتقالِ صاحبِ نسبت، نسبت باطل می شود. علت اینکه وضع با ما منتقل نمی شود به خاطر این است که باطل می شود ولی مکان، باطل نمی شود. اما «إین» که نسبتِ من به مکان است باطل می شود پس اگر بخواهیم مکان را با وضع مقایسه کنیم مکان را باید تبدیل به «إین» کنیم و بگوییم با انتقال ما، إین و وضع باطل می شود ولی مکان، امر ثابت است و نسبت نیست. اگر عرض باشد باید با ما بیاید و منتقل شود. پس وضع، عرضی نسبی است که با انتقال ما باطل می شود اما مکان، نسبی نیست و منتقل نمی شود لذا نقضِ مکان به عرض صحیح نیست.

ص: ۴۴۵

دلیل دوم نافین مکان: این دلیل، مردد بین دو احتمال است که هر دو احتمال، رد می شود. (دلیل قبلی مردد بین سه احتمال بود و هر سه احتمال را باطل کردیم).

احتمال اول: مکان، جسم باشد _ این را با دو بیان رد می کند.

احتمال دوم: مکان، غیر جسم باشد _ این را با یک بیان رد می کند.

پس می گوییم اگر مکـان، موجود باشـد یـا بایـد جسم باشـد یـا غیر جسم باشـد. لکن جسم بودن و جسم نبودنش باطل اسـت (تالی به هر دو صورتش باطل است) پس مقدم (وجود مکان) باطل است.

اما اگر مکان جسم باشد باطل است به دو دلیل:

دلیـل اول: اگر مکان جسم باشـد متمکّن (یعنی آن که در مکان واقع می شود) مسلّماً جسم است چون چیزی که جسم نیسـت مکان نـدارد، چیزی که مکان دارد جسم است. پس متمکّن هم جسم است. لازم می آید جسـمی در جسـمی داخل شود بدون اینکه مـدخول فیه، بزرگتر شود که این را اصـطلاحا تـداخل اجسام گویند و محال است. اما اگر جسـمی در جسم دیگر داخل شود و مدخول فیه بزرگتر شود اشکالی ندارد و تداخل در اجسام نیست.

اگر جسـمی در جسـمی داخل شود بـدون اینکه مـدخول فیه بزرگتر شود تـداخل اجسام می شود و باطل است. در ما نحن فیه، مکـان جسـم اسـت. متمکن هم جسم است و متمکن در مکـان داخـل می شـود و مکـان را در بر می گیرد بـدون اینکه جسم، بزرگتر شود و این باطل است هیچکس، مکان را جسم قرار نمی دهد. تفسـیری که بعداً درباره مکان می کنیم بعضـی مکان را سطح و بعضی مکان را بُعدِ خالی قرار می دهند.

دلیل دوم: جسم هایی که موجودند شناخته شده اند که بعضی بسیط است و بعضی مرکب است. اما مکان، نه جسم بسیط است و نه جسم مرکب است.

اما اگر مکان غیر جسم باشد هم باطل است

اگر مکان را غیر جسم بگیریم اشکالش این است که گفتند:

مقدمه اول: مکان، مساوی جسم است. (یعنی مساوی با متمکن است. هر مکانی مساوی با متمکن است)

مقدمه دوم: مساوی جسم، جسم است. (کبری، به ظاهر روشن است ولی بعداً توضیح می دهد).

نتیجه: پس مکان، جسم است. پس جسم نبودن مکان باطل است.

از این دو مقدمه، مقدمه اول روشن است و احتیاج به اثبات ندارد چون همانطور که می دانیم مکان گشادتر و تنگ تر از متمکن نیست بلکه مساوی جسم است. و مساوی جسم، جسم است این دلیل را باید خوب ملاحظه کرد. احتمال دارد که مغالطه شود.

منظور از مساوی، مساوی در اندازه است. این دو مساوی اند یعنی اندازه آنها یکی است نه اینکه ماهیت آنها یکی است. این مقدمه می گوید ماهیت آنها یکی است یعنی اگر ماهیتِ این جسم است مساوی آن هم باید جسم باشد مساوی یعنی اتفاقِ در ماهیت نیست بلکه اتحادِ در کمّ است.

چرا می گوید مساوی جسم باید جسم باشد؟ این به نظر می رسد که مغالطه باشد.

ولی توجه شود که مغالطه نیست و حرفش صحیح است. وقتی می گوییم این شی مساوی جسم است چه چیز را با جسم می سنجید و حکم به تساوی در کمّ می کنید. مجرّد را نمی توان با جسم سنجید و مساوی جسم قرار داد. هکذا هیولی و مفهوم را نمی توان با جسم سنجید و مساوی جسم قرار داد.

ص: ۴۴۷

آنچه که با جسم می توان سنجید و مساوی یا بزرگتر یا کوچکتر است آن هم جسم است.

ما نمی گوییم تساوی بین دو ماهیت است بلکه بین دو کمّ است. نمی شود جسم را با هیولی و مجرد و مفاهیم سنجید. جسم را با عدم هم نمی توان سنجید. پس جسم باید با جسم سنجید شود و سپس حکم شود که مساوی است. اگر مکان مساوی با متمکّن است و متمکّن، جسم است حتماً باید مکان هم جسم باشد. نه اینکه از ماهیتِ متمکن، پی می بریم که ماهیتِ مکان هم جسم است. ما از برقرار کردن نسبت تساوی که حتماً باید بین الجسمین باشد کشف می کنیم که اگر یک طرف تساوی، جسم است طرف دیگر هم باید جسم باشد نه اینکه کلمه تساوی به معنای اتحاد در ماهیت و اتحاد در جسمیت است. تساوی، امری است که به معنای سنجش دو کمّ است و سنجش دو کمّ در جسم اتفاق می افتد. پس اگر یک طرفِ این سنجش، جسم است طرف دیگر هم باید جسم باشد. لذا صحیح است که بگوییم مساوی جسم، جسم است و نتیجه هم روشن است که می گوییم مکان مساوی متمکّن و جسم است و مساوی جسم، جسم است پس مکان که مساوی جسم است جسم می باشد. بنابراین این فرض دوم که می گوید مکان غیر جسم است با این استدلال رد می شود.

توضیح عبارت

(و ایضا فان المکان لا یخلو اما ان یکون جسما و اما ان یکون غیر جسم فان کان جسما و المتمکن یکون فیه فالمتمکن مداخل له و مداخله الاجسام بعضها بعضا محال)

ص: ۴۴۸

اگر مکان جسم باشد دو اشکال دارد.

ایراد اول این است که: اگر مکان جسم باشـد در حالی که متمکن در آن جسم است (از اینجا مقـدمه چینی برای لزوم تـداخل می کند، کلمه «فیه» آورد، تا بعداً بتواند اشکال تداخل را وارد کند). پس متمکن که جسم است تداخل می کند با این مکانی که شـما فرض می کنید جسم است و لازم می آید تداخل اجسام، در حالی که تداخلِ بعضی از جسمها در بعضی اجسام باطل است. مراد از مـداخله این نیست که اصـل دخـول جسم در جسم محـال است بلکه دخولی که بـاعث شود مـدخول فیه بزرگـتر نشود محال است.

(ثم کیف یکون جسما و لا هو بسیط من الاجسام و لا مرکب منها)

اشکال دوم است: چگونه مکان، جسم باشد در حالی که مکان نه جسم بسیط است نه جسم مرکب است. جسم بسیط و مرکب هر دو را شناختیم و مکان هیچکدام از این دو نیست.

(و ان کان غیر جسم فکیف یقولون انه یطابق الجسم و یساویه و مساوی الجسم جسم)

تـا اینجـا فرض اول را مطرح کرد که اگر مکـان جسم باشـد به دو دلیل باطل است اما فرض دوم که مکان غیر جسم باشـد می گوییم اگر مکـان، غیر جسم باشـد این قول فلاسـفه که الاـن نقـل می کنیم باطل می شود و چون آنها بر این قولشان پا فشاری دارند و اجازه نمی دهند که باطل شود پس باید گفت که مکان، غیر جسم نیست.

ترجمه: چگونه می گویند فلاسفه که مکان مطابق جسم و مساوی جسم است در حالی که مساوی جسم، جسم است. (آنها می گوینـد مکـان، مسـاوی جسم است و مـا می دانیم که مسـاوی جسم، جسم است. پس نتیجه حرف آنها این می شود که مکان، جسـم باشـد در حـالی که می گوینـد مکـان، غیر جسم است. اگر مکـان را غیر جسم می داننـد پس چطـور می گوینـد مکـان مساوی متمکن است. چون مساوی متمکن، برای با جسم است. این تناقض گویی است. یکی از طرفین کلامشان بایـد ردّ شود. آنها مساوی بودن مکان با متمکن را قبول دارند پس این را رد نمی کنند لذا غیر جسم بودن مکان را باید رد کنند.

ص: ۴۴۹

صفحه ۱۱۲ سطر ۹ (قوله و ایضاً)

دلیل سوم نافین مکان: در دلیل سوم مصنف انتقال را معنی می کند چون متمکن از مکان منتقل می شود پس وقتی ما مکان و متمکن را ملاحظه می کنیم حالتِ انتقالِ متمکن از مکان را هم تصدیق می کنیم. گاهی متمکن در مکان ساکن است گاهی متمکن، از مکان حرکت می کند و منتقل می شود چون ما حرکت را قبول داریم آن هم حرکت إینی که واضحترین حرکات است پس انتقال را هم قبول داریم. حال می خواهیم انتقال را معنی کنیم. انتقال این است که منتقل لحظه به لحظه از منتقلٌ منه دور شود و به منتقلٌ الیه نزدیک شود پس در انتقال، استبدالِ قرب و بعد را داریم یعنی هر قربی را تبدیل به بعد می کنیم. قرب منتقلٌ منه را تبدیل به بُعد می کنیم. بُعدِ از منتقلٌ الیه را تبدیل به قرب می کنیم.

همینطور دائماً قربی به بعدی و بعدی و به قربی تبدیل می شود. این معنای انتقال است. این معنی، برای جسمِ متحرک حاصل است جسمی که دارد حرکت می کند دائماً قربش را نسبت به نقطه ای تبدیل به بُعد می کند و بُعدش را نسبت به نقطه ای دیگر تبدیل به قرب می کند دائماً این اتفاق می افتد این جسم که این اتفاق برایش می افتد برای سطحِ آن هم این اتفاق می افتد چون سطحش جدای از این نیست. برای خطِ آن هم اتفاق می افتد برای نقطه اش هم اتفاق می افتد. پس جسم، سطح، خط و نقطه، هر ۴ تا منتقل می شوند.

ص: ۴۵۰

منتقل می شوند یعنی قرب را تبدیل به بعد و بعد را تبدیل به قرب می کنند. تا اینجا مطلب روشن است.

مطلب بعدی و مقدمه دوم این است که هر جا انتقال اتفاق بیفتد معلوم می شود که منتقل، مکان دارد. یعنی هر شی که انتقال برای آن حاصل می شود یعنی منتقل است دارای مکان است. برای مجردات انتقال نیست، آنها اشراف دارند و نسبت آنها به تمام امکنه مساوی است. انتقالِ از مکان به مکان دیگر برای آنها نیست و حاجتی هم به انتقال ندارند.

انتقال حتماً برای جسم است پس منتقل، جسم است و جسم صاحب مکان است لذا منتقل، صاحب مکان است. هر جا که انتقال باشد منتقلی است و آن منتقل، صاحب مکان است.

نتیجه: جسم، مکان دارد چون منتقل است و هر منتقلی مکان دارد هکذا سطح و خط و نقطه مکان دارند چون منتقل است و هر منتقلی مکان دارد چون همه اینها منتقل اند پس مقدمه اول، درباره آنها صادق است و هر منتقلی هم مکان دارد پس هر ۴ تا مکان دارند ما به جسم و سطح و خط کاری نداریم بحث ما در نقطه است. نتیجه این شد که نقطه، مکان دارد اما مکانِ نقطه چقدر است؟ مکان نقطه که نمی تواند جسم باشد چون گفتیم مکان باید مساوی با متمکن باشد. اگر متمکن، نقطه است مکان هم باید نقطه باشد. پس مکان نقطه، نقطه است. حال می گوییم مکان، نقطه شد. متمکن هم نقطه شد. اشکال از اینجا شروع می شود که چه اولویتی دارد که این یکی را که نقطه است، مکان می گیری و آن نقطه دیگر را متمکن می گیرید. اگر یکی در دیگری داخل می شود و یکی ظرف و یکی مظروف است کدام یک را ظرف و کدام یک را مظروف قرار دهیم. اگر از طرف راست شروع کنیم سمت راست را مکان و سمت چپ را متمکن قرار می دهیم اما اگر از طرف دیگر شروع کنیم برعکس می شود که لازم می آید متمکن در مکان باشد که این اشکال ندارد و لازم می آید که مکان در متمکن باشد که این غلط است.

توضیح عبارت

(و ایضا فان الانتقال لیس الا الاستبدال لقرب و بعد)

انتقال به معنای این است که قرب و بعد را تبدیل می کنیم یعنی قربِ به منتقلٌ عنه را به بُعد تبدیل می کنیم و بُعدِ از منتقلٌ الیه را دائماً تبدیل به قرب می کنیم.

(و کما ان هذا الاستبدال قد یقع للجسم فکذلک قد یقع للسطح و للخط و للنقطه)

گاهی استبدال برای جسم واقع می شود و همین استبدال برای سطح و خط هم واقع می شود.

(فان کان الانتقال یوجب للمنتقل مکانا)

مقدمه بعدی را ضمیمه می کند که اگر انتقال باعث شود که منتقل، مکان داشته باشد و از مکانی به مکان دیگر منتقل شود.

(فیجب ان یکون للسطح مکان و للخط مکان، بل و للنقطه مکان و معلوم ان مکان النقطه یجب ان یکون مساویا لها)

واجب است که برای سطح، مکان باشد چون سطح، منتقل است. برای خط مکان باشد چون خط هم منتقل است. و برای نقطه هم مکان باشد (که نقطه برای ما مهم است) چون نقطه منتقل است سپس اضافه می کنیم که مکانِ نقطه واجب است مساوی با نقطه باشد زیرا شما می گویید مکان باید با نقطه مساوی باشد. اگر متمکن نقطه است پس مکانش هم باید نقطه باشد.

«مساویا لها» ضمیر به نقطه بر می گردد.

(اذ جعلتم المکان مساویا للمتمکن حتی لا یسعه غیره)

زیرا شما مکان را قرار دادید مساوی با متمکن به طوری که وسعت و گنجایش نداشته باشد مکان را غیر متمکن.

ص: ۴۵۲

(و ما يساوی النقطه نقطه فمكان النقطه نقطه)

مكان نقطه، مساوی نقطه است و مساوی نقطه هم نقطه است پس لازم می آيد مكان نقطه، نقطه باشد تا اينجا تشريح كرد كه چه چيز اتفاق می افتد.

(فلم صارت احدی النقطتين مكانا و الاخری متمكنه بل عسی ان تكون كل واحده منهما مكانا و متمكنا)

اشكال از اينجا شروع می شود كه اگر هر دو، نقطه هستند چرا می گويی اين، مكان است و آن، متمكن است چرا عكس نمی كنی. چون مكان اگر سطح حاوی باشد نقطه ها سطح حاوی ندارد. اگر مكان، بُعدِ خالی باشد نقطه بُعد ندارد. كدام يك از اين دو نقطه را به عنوان مكان حساب می كنی. اگر يكی بُعد داشت می گفتيم آن كه بُعد دارد را مكان حساب كن.

نمی توان گفت اين، مكان است و آن، متمكن است چون ترجيح بلامرجح می شود پس بايد اينطور حكم كنيد كه «بل عسی ان تكون كل واحده منهما» يعنی هر يک از اين دو را هم می توان مكان و هم متمكن گرفت.

(فتكون بالقياس الأخذ منهما الی الاخری متمكنه)

نسخه صحيح «الآخذ» است. و «متمكنه» خبر تكون است.

اين نقطه سمت چپ مثلاً به قياسی كه شروع می شود از نقطه سمت چپ به نقطه سمت راست، اين نقطه سمت چپ متمكن می شود.

(و بالقياس الآخذ ما الاخری اليها مكاناً)

و بالقياسی كه شروع می كند از ديگری به اين اولی يعنی از نقطه سمت راست شروع می كند به سمت چپ، همان نقطه سمت چپ، مكان می شود. همان سمت چپ، كه با قياس اول متمكن بود همان سمت چپِ، با قياس دوم مكان می شود. يعنی همين كه در مكان بود ظرف برای مكان می شود يعنی مكان در او واقع می شود.يعنی قبلاـ متمكن در مكان بود اما الان مكان در متمكن است.

ص: ۴۵۳

(و هذا مما حضرتموه حين ابیتم ان یکون المکان متمکنا فی المتمکن فیه)

اینکه مکـان در متمکن باشـد و متمکن در مکان باشـد را منع کردیم. و گفتیم فقط متمکن در مکان است. هر دو در همـدیگر قرار گرفتند یا به تعبیر دیگر گفتید مکان در متمکن باشد غلط است.

«حین ابیتم»: زیرا شما ابا کردید. آن وقت که ابا کردید که مکان، متمکن باشد در چیزی که متمکنِ فی المکان است.

«المتمکن فیه» ال برای موصول است و ضمیر «فیه» به مکان بر می گردد.

ترجمه: ابـا کردیـد که مکـان، متمکن باشـد در چیزی که متمکنِ فی المکان است. یعنی قبول نکردیـد که مکان در چیزی که متمکن فی المکان است تمکن پیـدا کنـد یعنی مکان در متمکن داخل شود. شـما مـدعی شدیـد که متمکن در مکان است اما عکس آن را که مکان در متمکن باشد را قبول نکردید در حالی که اگر ما مکان داشـته باشیم با توجه به اینکه نقطه هم مکان پیـدا می کند لازم می آید که نقطه ای با نقطه دیگر، یکی مکان و یکی متمکن شود و لازم آید که متمکن در مکان باشد که این اشکال ندارد و لازم آید مکان در متمکن باشد که این باطل است.

ادامه دلیل سوم نافین مکان/ادله نافین مکان ۹۱/۱۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۱۲ سطر ۱۵ قوله(و زادوا)

موضوع: ادامه دلیل سوم نافین مکان/ادله نافین مکان

بحث در این بود که آیـا مکـان در خارج موجود است یا معـدوم است. کسانی معتقـد بودنـد که مکان نـداریم وارد دلیل سوم شدیم که در دلیل سوم یکی از خصوصـیات مکان را (که انتقالِ متمکن از آن است) بیان کردیم و توضـیح دادیم که انتقال به معنای اسـتبدال قرب و بعـد است و این اسـتبدال و انتقال همانطور که در جسم اتفاق می افتد در سـطح و خط و نقطه هم اتفاق می افتـد پس اگر جسم دارای مکان باشد به خاطر اینکه این خصوصـیتِ انتقال برایش است نقطه هم باید دارای مکان باشد به خاطر اینکه این خصوصـیت را دارد ولی مکان داشـتن نقطه سه محـذور و اشـکال دارد که هر سه اشـکال را مطرح می کنـد و نتیجه می گیرد که نقطه مکـان نـدارد. سـپس از این طریق بیـان می کننـد که جسم هم مکـان نـدارد پس اصـلاً مکانی موجود نیست وقتی نقطه مکان نـداشت سـطح و خط هم مکان ندارد جسم هم مکان ندارد پس اصـلاً مکان موجود نیست. الان ما می خواهیم آن سه دلیلی را که ثابت می کند نقطه، مکان ندارد بیان کنیم.

ص: ۴۵۴

دلیـل اول بر اینکه نقطه مکان نـدارد: این دلیل را در جلسه گذشـته بیان کردیم و خلاصه اش این بود که مکانِ نقطه هم، نقطه است و ترجیحی نیست که آن نقطه را مکـان بگیریم یـا این نقطه را مکـان بگیریم. بنـابراین می توانیم بـا قیـاس، مکان بودن را

عـوض کنیـم یعنی یکبـار آن نقطـه اول را مکـان قرار می دهیم و نقطه دوم را متمکن قرار می دهیم و مرتبه دوم، برعکس می کنیم و آن نقطه که متمکن بود را مکـان قرار می دهیم و آن که مکـان بود را متمکن قرار بـدهیم. لازمه این کار این است که یـک نقطه که مکـان است متمکن را در خـودش بپـذیرد و دوبـاره آن متمکن، مکـان را در خودش بپـذیرد یعنی همـانطور که متمکّن، در مکان است (که این، اشکالی ندارد) لازم می آید که مکان هم در متمکن باشد که این، اشکال دارد. این، محذور اول برای مکان داشتن نقطه بود.

دلیل دوم بر اینکه نقطه مکان نـدارد: اگر نقطه مکان داشـته باشـد باید ثقل و خفت داشـته باشد یعنی باید وزن داشـته باشد در حـالی که وزن داشـتن برای نقطه محـال است پس مکان داشـتن نقطه محال است. (این قیاس اسـتثنائی است) لکن وزن داشـتن نقطه محال است نتیجه این است که مکان داشتن نقطه محال است.

امـا اینکه وزن داشـتن نقطه محـال است (یعنی تـالی باطـل است) روشن است و احتیـاج به اسـتدلال نـدارد و آن که احتیـاج به استدلال دارد بیان ملازمه است. یعنی چرا اگر نقطه مکان داشته باشد باید ثقل و خفت داشته باشد؟

این را از طریق حرکت اثبات می کند و می گوید اگر نقطه مکان داشته باشد حرکت هم خواهد داشت یا لا اقل قابلیت حرکت را خواهد داشت. هر جسمی که مکان داشته باشد می تواند در آن مکان بماند و سکون حاصل شود و می تواند از آن مکان منتقل شود تا حرکت حاصل شود. پس نقطه اگر بخواهد مکان داشته باشد باید قابلیت حرکت و انتقال را داشته باشد اما حرکت چه وقت اتفاق می افتد؟ وقتی که متحرک، میلی داشته باشد و آن میل به فعالیت بیفتد آن وقت حرکت حاصل می شود. این سنگ تا وقتی که روی زمین است و در جای طبیعی خودش قرار گرفته است میلِ بالقوه دارد و میل بالفعل ندارد یعنی میل آن جسم، فعالیت خودش را شروع نکرده ولی وقتی این سنگ را به بالا می بریم و رها می کنیم آن میل در آن، فعال می شود و بالفعل می گردد و این حرکت را بوجود می آورد. طبیعت از طریق میل، منشا حرکت این جسم می شود.

پس مقدمه اول این است که حرکت به وسیله میل است.

مقدمه دوم این است که میل همیشه همراه با وزن (سنگینی و سبکی) است. آن چیز که میل دارد وزن هم دارد و همین وزن باعث حرکتش می شود. اگر وزنش سنگین باشد حرکتش سریعتر است و اگر سبک باشد حرکتش بطی تر است.

نتیجه این دو مقدمه این است که هر جا حرکت بود وزن هم هست. حالا اگر نقطه را دارای مکان ببینید قابلیت انتقال و حرکت برای آن قائل می شوید و اگر قابلیت حرکت برای آن قائل شدید در آن، میل و در نتیجه وزن قائل می شوید. نمی توان حرکتِ نقطه را بدون وزن قائل شد لذا لازم می آید که نقطه وزن داشته باشد.

ص: ۴۵۶

این اشکال را نافین مکان، مطرح کردند. کسانی که نفی مکان کردند بعضی از آنها فقط نفی مکان کردند اما بعضی نفی حرکت هم کردند و گفتند جسم، نه مکان دارد نه حرکت دارد. این گروه دوم به آسانی می توانند مکان داشتن نقطه را رد کنند. به تعبیر بهتر: این گروه به آسانی می توانند مکان داشتن نقطه را منع کنند. چون از طریق حرکت وارد می شوند مصنف، تعبیر به «خصوصا» می کند و می گوید گروهی نفی مکان می کنند به این دلیل که گفتیم خصوصاً آنهایی که نفی حرکت کردند. کلمه «خصوصاً» اشاره به این مطلبی د ارد که می گوییم و آن اینکه آنهایی هم که نفی مکان کردند و نفی حرکت نکردند باید در نقطه نفی حرکت بکنند تا بتوانند به این منظور و اشکال که وارد کردند برسند. ولی برای کسانی که نفی حرکت کردند خیلی آسانتر است.

توضیح عبارت

(و زادو فقالوا)

یعنی اشکالی اضافه بر اشکالی که دیروز خواندیم مطرح کردند.

(ان کان للنقطه مکان فبالحرّی ان یجعلوا لها ثقلا و خفه)

اگر برای نقطه، مکانی قائل شویم سزاوار است که برای نقطه، ثقل و خفت یعنی وزن قائل شویم.

(قال ذلک خصوصا القوم الذین نفوا الحرکه)

این اشکال را گفتند خصوصاً قومی که حرکت را نفی کردند. (همه کسانی که نفی مکان کردند این اشکال را دارند. اما نافین حرکت، بخصوصه، این اشکال را مطرح کردند چون به آسانی می توانند این اشکال را مطرح کنند)

(فقالوا لا معنی یوجب للجسم مکاناً و حرکهً الا و مثله یوجب للنقطه مکانا و حرکه)

ص: ۴۵۷

نافین مکان (یا نافین مکان و نافین حرکت) گفتند که آن معنایی که برای جسم، مکان و حرکت را باعث می شود، همان معنی برای نقطه، مکـان و حرکت را باعث می شود چه چیزی باعث می شود که جسم حرکت کنـد؟ وزن و میل آن باعث می شود. امـا چه چیز باعث می شود که جسم مکان داشته باشـد؟ انتقال و حرکتش باعث شود که با وزن همراه است. همین ها بایـد در نقطه هم باشـد. اگر نقطه بخواهـد مکان داشته باشد هر عاملی که جسم را صاحب مکان می کند همان عامل، نقطه را صاحب مکان می کند، آن عامل عبارت از انتقال یعنی حرکت و میل و وزن است.

بنـابراین اگر برای نقطه مکان قائل شویم بایـد برای آن، حرکت قائل شویم و برای آن وزن قائل شویم همانطور که برای جسـم مکان قائل می شویم و حرکت و وزن قائل می شویم. هر عاملی که در جسم گفتیـد در نقطه هم باید همان را بگویید و هر چه را که در نقطه نفی کردید در جسم هم باید نفی کنید.

ترجمه: نقطه و جسم در این مساله مشترکند. هر عاملی که برای جسم قرار بدهید و برای جسم به خاطر آن عامل، قائل به مکان شوید همان عامل برای نقطه هم هست و به خاطر آن باید قائل شوید که نقطه، حرکت و مکان دارد.

(فان جوزتم فی النقطه حرکه)

اگر در نقطه، حرکت را اجازه بدهیـد مثل این است که در جسم حرکت را اجازه دادیـد. در جسم، چطور حرکت را اجازه می دهیـد؟ از طریق میـل اجـازه می دهیـد که میل هم همراه وزن است پس معتقدیـد که جسم، وزن و میل و حرکت دارد پس در نقطه هم باید اینها را بگویید که وزن و میل و حرکت دارد. پس مکان داشتن نقطه ، باعث وزن داشتن نقطه می شود.

ص: ۴۵۸

(فقد اعطیتموها میلاً الی جهه و جعلتم لها خفه و ثقلا)

عطا کردند به نقطه، میلِ به سمتی را، و برای آن خفت و ثقل را گذاشتند.

خفت و ثقل با میل فرق دارد. حاصلِ میل، خفت و ثقل است. آنجا که میل است خفت و ثقل هم هست. میل همان چیزی است که این جسم به سمت مکان طبیعی خودش دارد. امروزه می گویند کِشِشی است که زمین بر این جسم وارد می کند، اما در قدیم می گفتند وزنِ جسم است که به زمین می رود نه اینکه زمین آن را می کِشد. امروزه می گویند اگر قوه جاذبه نباشد و این جسم سنگین را بالاـ بیندازی در وسطِ هوا می ایستد یعنی سنگینی، باعث پایین رفتنش نمی شود. سبکی هم باعث ایستادن در بالا نمی شود. جاذبه است که آنرا می کِشد اما در گذشته می گفتند این جسم سنگین است و به پایین می آید آن جسم، سبک است و در بالا می ایستد.

(و هذا مشهور البطلان)

اینکه نقطه، میل داشته باشد و به تبعِ خفت و ثقل داشته باشد مشهور البطلان است. تا این جا اشکال دوم بود که بر نقطه وارد کردیم.

صفحه ۱۱۲ سطر ۱۸ قوله(علی ان النقطه)

دلیل سوم بر این که نقطه، مکان ندارد: می فرماید نقطه، فناءِ خط است و فناء، امری عدمی است پس نقطه هم امری عدمی است. فنا یعنی «تمام شدن» و «به آخر رسیدن» و «از اینجا به بعد نبودن» اینها همه عدمی است. نقطه یعنی نبود خط در جایی که خط تمام می شود، نه اینکه مراد، نبود خط مطلقا باشد بلکه نقطه یعنی نبود خط در جایی که خط تمام می شود. پس نقطه امر عدمی است و امر عدمی نه مکان و نه حرکت دارد. پس واضح است که نقطه مکان و حرکت ندارد.

ما دو مطلب گفتیم ۱ _ نقطه امری عدمی است.

۲ _ امر عدمی مکان و حرکت ندارد.

نتیجه این می شود که نقطه مکان و حرکت ندارد.

یک مقدمه که کبری است روشن است و احتیاج به اثبات ندارد چون امر وجودی است که مکان و حرکت را می تواند داشته باشد. لذا مصنف این مقدمه را اثبات نمی کند.

اما مقدمه اول که نقطه امری عدمی است که حالت صغروی دارد را اثبات می کند. با معنی کردن نقطه، فانی بودن نقطه معلوم می شود. اینگونه می گوید که نقطه، نهایتِ خط است و نهایت و پایان هر چیزی، معدوم شدن آن چیز است یعنی شیئی که موجود است اگر پایان پذیرفت یعنی معدوم شد. پس روشن است که این خط در جایی که معدوم می شود و نمی تواند امتداد پیدا کند نقطه است. نقطه یعنی پایان پذیرفتن خط و ادامه نیافتنش. در همه موارد نقطه را به صورت عدمی معنی می کنیم، با عدم، بیان می کنیم پس امر عدمی است.

توضیح عبارت

علی ان النقطه لیست الا فناء الخط و فناء الخط معنی عدمی فکیف یکون للمعنی العدمی مکان او حرکه)

نقطه، چیزی جز فنا خط نیست و فناء خط هم معنایی عدمی است. تا اینجا صغری را گفت. حال کبری را با عبارت «فکیف یکون للمعنی العدمی مکان او حرکه» می گوید چون کبری امر بدیهی است با «کیفِ» انکاری شروع می کند: چگونه می توان برای معنای عدمی مکان یا حرکت درست کرد. این واضح است که معنای عدمی مکانی یا حرکت ندارد. سپس از این دو مقدمه نتیجه می گیرد که نقطه مکان ندارد.

ص: ۴۶۰

(فاما ان النقطه فناء الخط فلانها نهایه و النهایه هی ان یفنی الشی فلا یبقی منه شی)

مقدمه اول را با این عبارت اثبات می کند.

(امّا) در اینجا، عِدل ندارد. عِدلش، کبری است که چون نیاز به اثبات ندارد آن را نیاورده.

ترجمه: اما اینکه نقطه، فناء خط است به این جهت است که نقطه، نهایت و پایان است و پایان این است که شیئ تمام شود. خط باید تمام شود تا نقطه درست شود.

«فلا یبقی» از این چیزی (خط) که تا الان ادامه داشت (نهایت این است که شی، فانی شود و باقی نماند از آن چیزی) «فلا یبقی» به معنای باقی نماند (نه باقی نمی ماند) چون عطف بر «یفنی» است و «ان» بر سر آن داخل می شود.

ترجمه: نهایت این است که شی فانی شود پس با فانی شدنش از او چیزی باقی نماند. پس خط باید فانی شود و چیزی باقی نماند و امتداد پیدا نکند.

نکته:سطح و خط چون خصوصیت وجودی دارند که طول و عرض است لذا آنها را وجودی قرار می دهیم اما نقطه هیچ خصوصیت وجودی ندارد. حال اگر عدمی قرار بدهیم آیا می توان گفت بالتبع موجود است؟ سطح و خط بالتبع موجودند اما نقطه آیا بالتبع موجود است؟ شما به عَمی نظر کنید جواب روشن می شود. می گوییم عمی آیا موجود است یا نیست؟ کوری برای شخص، موجود است و امری عدمی است ولی در حدّ خودش موجود است. ما عدمی را لحاظ می کنیم نه عدم را. اما وجودی که برای نابینائی داریم، وجود خاصی است که برای امر عدمی داریم. آن را با امر وجودی مقایسه نکنید اگر مقایسه کنید باید بگویید که نیست و وجود ندارد. اما خودش را که لحاظ کنی وجود دارد اما وجود در حدّ خودش دارد. شما برای حرکت هم وجود قائل بودید آیا حرکت را می توانستی در خارج بیابی؟ خیر، با اینکه دائماً حرکت، زوالِ حدوث بود ولی وجود برای آن قائل بودیم اما وجود مناسب خودش. برای عدمی هم وجود قائل هستیم اما وجود مناسب خودش قائل هستیم اما می دانیم که امر عدمی، مکان و حرکت ندارد. ممکن است بگویی که بالتبع، حرکت و مکان دارد.

ص: ۴۶۱

صفحه ۱۱۳ سطر ۲ قوله(و اذا لم یکن)

تا اینجا این مطلب را گفتیم که نقطه به سه دلیل مکان ندارد. حال می گوید اگر نقطه مکان ندارد جسم هم مکان ندارد که مدعای اصلی ما همین بود چون می خواستیم مکان را نفی کنیم نه اینکه مکانِ نقطه را نفی کنیم. چه عاملی باعث می شود که جسم، مکان داشته باشد هر عاملی که باعث شود که جسم، مکان داشته باشد همان عامل هم باعث می شود که نقطه هم مکان داشته باشد یعنی عامل، مشترک است اگر این عاملِ مشترک را در نقطه از بین ببریم در جسم هم از بین می رود چون عامل مشترک است. اگر دو عاملِ جدا بود و عاملِ در نقطه را از بین می بردیم عامل در جسم از بین نمی رفت. اما چون عامل، مشترک است اگر در نقطه از بین بردیم در جسم هم از بین می رود و ما این کار را کردیم و عامل را در نقطه از بین بردیم سپس در جسم هم از بین می رود پس جسم هم مکان ندارد یعنی اصلا مکان وجود ندارد نه برای جسم نه برای سطح نه خط نه نقطه.

پس عامل مکان داشتن را در نقطه و جسم، مشترک کرد و سپس گفت دو عامل نیست که با نفی آن، دیگری باقی بماند بلکه یک عامل است و آن یک عامل از بین رفت. این عامل که از بین برود دو نتیجه می دهد. هم نفی مکان برای نقطه می کند هم نفی مکان برای جسم می کند.

ص: ۴۶۲

توضیح عبارت

(و اذا لم یکن للنقطه مکان لم یکن للجسم مکان، اذ کان ما یوجب الجسم مکانا یوجب للنقطه مکانا)

مراد از «ما» در «ما یوجب» عامل است یعنی عاملی که برای جسم، مکان را موجب می شود آن عامل برای نقطه هم مکان را ایجاب می کند یعنی عامل، مشترک است.

عاملِ مشترکی که در این اشکال مطرح شد انتقال و استبدال بود. گفتیم که جسم، منتقل می شود و قرب و بُعد را تبدیل به همدیگر می کند یعنی قرب را تبدیل به بُعد می کند و بُعد را تبدیل به قرب می کند، و انتقال پیدا کردن یعنی از مکانی به مکان دیگر، بیرون رفتن. پس مکان، وجود دارد. عاملِ بیرون رفتن از مکان این بود که می توانست منتقل شود. همین عامل برای نقطه هم هست که آن هم می تواند منتقل شود. پس عامل، مشترک شد و اگر این عاملِ مشترک را در نقطه ابطال کردیم در جسم هم ابطال می شود.

نکته: اگر عامل مشترک باشد در یکی نفی شود در دیگری هم نفی می شود اما در بعضی موارد عامل، مشترک نیست مثلاً جسم، وضع دارد و نقطه وضع ندارد چون آن میل دارد و این، میل ندارد. اگر عامل را غیر مشترک قرار بدهی در یکی می توان نفی کرد و در دیگری باقی بماند، ما عامل را در نقطه با سه بیان بی اثر کردیم سپس در جسم هم بی اثر می شود لذا همانطور که نقطه، مکان ندارد جسم هم مکان ندارد ولو تبعاً. بالاخره این عامل و انتقال در نقطه است تبعاً و در جسم است استقلالاً، و همین انتقال باعث می شود که مکان وجود داشته باشد ولی جسم، مکان دارد استقلالاً و نقطه مکان دارد تبعاً. وقتی انتقال را در نقطه از بین بردی در جسم هم از بین می رود.

ص: ۴۶۳

ترجمه: زیرا آنچه که موجب شود برای جسم مکان را، برای نقطه هم موجبِ مکان می شود یعنی موجبِ مکان داشتن جسم با موجبِ مکـان داشـتنِ نقطه مشترک است حال اگر ما این مشترک را نفی کنیم دو تا نتیجه می دهـد. هم نفی مکان را در نقطه نتیجه می دهـد هم نفی مکان را در جسم نتیجه می دهد. پس لازم می آید که جسم، مکان نداشـته باشد و ما مکانی در جهان نداشته باشیم. دلیل سوم در اینجا تمام شد.

پس خلاصه این شـد که ابتـدا بیان کرد که اگر جسم، مکان دارد، نقطه هم باید مکان داشـته باشد. ولی نقطه به سه بیان مکان نـدارد. نتیجه گرفت که پس جسم هم مکان ندارد وقتی ثابت شد که جسم، مکان ندارد نقطه و سـطح و خط هم مکان ندارند و قهراً مکانی وجود ندارد.

دلیل چهارم بر نفی مکان / ادله نافین مکان ۹۱/۱۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۱۳ سطر ۳ قوله (و ایضا)

موضوع: دلیل چهارم بر نفی مکان/ ادله نافین مکان

دلیـل چهـارم بر نفی مکان است. در دلیل چهارم مسـتدل به مبنایی که قائلین به مکان دارنـد اشاره می کنـد و با فرض آن مبنا، اشـکال را وارد می کنـد و می فرمایـد شـما برای حرکت، مکان را لازم می دانیـد یعنی مکان را محتاج الیه قرار می دهید و هر محتـاج الیه، علت برای محتـاج است پس مکان هم بایـد علت برای حرکت باشـد. این، مطلبی است که از قول خصم نتیجه می گیرد سپس شـروع به اشکال می کند که اگر علت باشد یا علت مادی یا غایی یا صوری یا فاعلی است ولی هیچکدام از این ۴ تا نیست پس محتاج الیه نیست و نتیجه می گیرد که پس وجود ندارد چون شـما وجودش را برای حرکت لازم می دانید. وقتی ثابت کردیم که حرکت، وجود مکان را لازم نـدارد وجود مکان از بین می رود یا بایـد احتیاجِ حرکت به مکان را از بین ببریم یا باید مکان را از بین ببریم یعنی یا باید بگوییم مکان هست و حرکت به آن احتیاج ندارد یا باید بگوییم مکان، نیست.

ص: ۴۶۴

احتمـال اول را نمی تـوان گفت چون خلاـف مبنـای شـما است پس بایـد دومی را بگوییـد یعنی از نفی احتیـاج، به نفی وجود رسیدیم. نفی احتیاج، امری است و نفی وجود، امر دیگری است اما چگونه از نفی احتیاج، نفی وجود را نتیجه می گیریم؟

در این استدلال دو مطلب است.

مطلب اول: حرکت احتیاج به مکان دارد و مکان، محتاج الیه است. و هر محتاج الیه، علت است.

مطلب دوم: مکان علت (هیچ یک از این ۴ علت) برای حرکت نیست.

وقتی این دو مطلب بیان شود دلیل چهارم بیان شده است.

در دلیـل سوم بر نفی مکـان، اشـاره کردیم که بعضـی ها معتقدنـد که حرکت و مکان، منفی است و دلیل را بر مبنای آنها بهتر بیـان کردیم. امـا در دلیـل چهارم، می خواهیم مکان را نفی کنیم و به حرکت، کار نـداریم ولی اگر کسـی بخواهـد حرکت را نفی کنـد می توانـد از این دلیلِ نفی مکان را اثبات کنـد و از طریق نفی مکان، نفی حرکت کنـد.یعنی اگر مکان وجود نـدارد پس حرکتی که به مکان احتیاج دارد هم وجود ندارد پس می تواند بگوید این مکان، موجود نیست و شما مکان را محتاج الیه حرکت می گیریـد و اگر مکـان، موجود نیست محتـاج الیه حرکت، موجود نیست و اگر محتاج الیه حرکت موجود نیست خود مکان هم موجود نیست.

در حرکـت إینی ایـن مطلب روشن است که قـوام آن به حرکت است. در حرکت إینی اگرچه مسـافت، إین است ولی بـا یک لحـاظ دیگر، مسـافت، مکـان است پس حرکت إینی احتیاج به مکان دارد و احتیاجش به مکان روشن است. حرکت کمّی هم احتیاج به مکان دارد چون اگر به شـیء در کّمش اضافه می شود مکان بیشتری اشغال می کند و اگر به شی در کّمش، نقصان شود مکان کمتری اشغال می کند.

ص: ۴۶۵

در حرکت وضعی و کیفی، احتیاج به مکان، نیاز به توضیح دارد. باید اینطور اشاره کرد که در حرکت کیفی و وضعی، شیء که در مکان قرار گرفته حرکت کیفی یا وضعی می کند و اگر مکانی نبود حرکت نداشت یعنی اگر جسمی نبود که حیّزی و مکانی را اشغال کند حرکت هم نمی کرد.

پس ملاحظه شد که ما در باقی حرکات هم مکان را دخالت دادیم. البته لزومی ندارد به باقی حرکات نظر کنیم بلکه همان حرکت إینی کافی است. پس روشن شد که حرکت، احتیاج به مکان دارد اما در چه چیز احتیاج دارد؟ آیا در قوامش احتیاج دارد (که در این صورت مکان، جنس یا فصل می شود یعنی یکی از ذاتیات است) یا در وجودش احتیاج دارد.

پس یا علت وجود است (که تقسیم به علت غایی و فاعلی می شود) یا علت قوام است (که تقسیم به صورت و ماده می شود).

چگونه مکان، علت نیست؟

اما علت فاعلی نیست؟ زیرا فاعلِ حرکت، سه چیز است و آن سه چیز معلوم هستند و هیچکدام از این سه تا، مکان نیست. حرکت یا طبیعی است که فاعلش طبیعت است. یا ارادی است که فاعلش اراده است. یا قسری است که فاعلش قاسر است.

و ما غیر از این سه حرکت و سه فاعل نداریم. پس فاعل، معلوم است و مکان، آن فاعل نیست پس مکان، علت فاعلی نیست.

اما علت مادی نیست: علت مادی حرکت یعنی قابلِ حرکه و معروض و موضوع حرکت باشد. آن چیز که حرکت به آن قوام دارد و موضوع و معروض حرکت است متحرک می باشد نه مکان. مکان، علت قابلی برای حرکت نیست. متحرک، علت قابلی برای حرکت است چون علت قابلی یعنی ما یحل الحرکه فیه (ما یعرض الحرکه علیه، ما یقبل الحرکه) و اینها، مکان نیستند.

ص: ۴۶۶

اماعلت صوری نیست: چون علت صوری، صورت است و مکان، صورتِ حرکت نیست. هیچ کس این احتمال را قبول نکرده و تصور هم نکرده است.

توضیح عبارت

(و ایضا فان المکان عندکم امر لابد منه للحرکه)

«ایضا» یعنی مکان وجود ندارد به خاطر اینکه مکان نزد شما امری است که «لابدّ منه للحرکه» است یعنی حرکت به آن احتیاج دارد.

صغری: مکان محتاج الیه برای حرکت است.

کبری: هر محتاج الیه (چه محتاج الیه در قوام چه در وجود باشد) علت است.

نتیجه: مکان، علت حرکت است ولی چون علت، تقسیم می شود باید گفت مکان، یکی از این ۴ علت است.

«عندکم»: نافی مکان به مصنف می گوید نزد شمای مصنف اینطور است که قبول داری حرکت احتیاج به مکان دارد پس باید مکان را علت برای حرکت قرار بدهی.

(اذ تجعلون الحرکه محتاجه الیه)

حرکت، محتاج به مکان است. در حرکت إینی روشن بود. در حرکتهای دیگر هم توجیه می کنیم گرچه لازم نبود توجیه کنیم. ولی اگر در حرکت إینی بحث کنیم کافی است.

(فهو احدی علل الحرکه)

این عبارت، نتیجه است.

(لکنه لیس بفاعل للحرکه)

لکن مکان، علت فاعلی برای حرکت نیست.

(کیف و لکل حرکه یجعلونها فی المکان مبدا فاعلی معلوم غیر المکان)

این عبارت، سوال است ولی در واقع دلیل بر نفی فاعلیت مکان است.

ترجمه: چگونه می تواند فاعل، حرکت باشد در حالی که برای هر حرکتی که آن حرکت را در مکان قرار می دهی مبدأ فاعلی معلوم غیر از مکان داریم که با طبیعت یا اراده یا قاسر است و مکان، هیچ یک از این سه نیست پس مکان علت فاعلی

نیست.

ص: ۴۶۷

نکته: کلمه (فی المکـان) روشن می کنـد که مسـتدل، حرکت إینی منظورش است یعنی حرکتی که در مکـان باشـد احتیاج به مکان دارد لذا احتیاج به توجیه که گفتیم نیست تا سه حرکت دیگر (وصفی، کیفی، کمی) را ملحق به حرکت إینی کنیم.

(و لا هو ایضا مبدا عنصری له)

مکـان، مبـد عنصـری برای حرکـت نیست. ضـمیر در «له» به حرکت بر می گردد ولی مـذکر آمـده به اعتبـار «امر» البته «امر» را مستدل برای مکان آورد که «المکان عندکم امر» فت اما در بعضی نسخه ها «لها» آمده که خوب است.

(اذ الحرکه انما قوامها فی المتحرک لا فی المکان)

قوام حرکت در متحرک است نه در مکان تعبیر به قوام می کنـد یعنی این حرکت اگر بخواهـد قوام پیـدا کند باید در متحرک حاصل شود نه در مکان. یعنی معروض و موضوعش که مفهومِ وجودش است مکان نیست بلکه متحرک است.

(و لا ایضا مبدا صوری له لان المکان لیس هو صوره الحرکه)

در نسخه خطی «لها» به جای «له» است.

صفحه ۱۱۳ سطر ۶ قوله (و لا ایضا)

اما علت غایی نیست به سه دلیل:

دلیل اول: غایت امری است که در نهایتِ حرکت، به آن احتیاج است نه در حین حرکت. متحرک به سـمت غایت می رود که در نهایت حرکت، آن غایت را بدست می آورد نه در حین حرکت. چون اگر در حین حرکت، غایت را بدست بیاورد حرکت تمـام می شود. پس غـایت به معنای منتهای حرکت است به تعبیر مصـنف غایت، محتاج الیها است اما در پایانِ حرکت، محتاج الیهـا است. در حین حرکت لازم نیست غـایت باشـد.ولی مکان، هم در حین حرکت است هم در انتهای حرکت است. غایت، این خصوصیت را دارد که این خصوصیت، در مکان نیست.

کسی راه حل پیشنهاد می کند که مکان، محتاج الیه عند الوصول می شود نه قبل الوصول و مکان را مصنف به حالتی می کند و به خاطر اتصاف به آن حالت، مکان در انتهای حرکت، محتاج الیه می شود نه در حین حرکت، لذا غایت بودن مکان درست می شود. مثلا ما از شهری که سکونت داریم به سمت وطن خود مسافرت می کنیم یعنی به سمت این مکانی که وطن است می رویم پس به سمت مکان نمی رویم بلکه به سمت مکانی می رویم که حالت وطنیت دارد. در حین الحرکه به مکانی که وطن است نرسیدیم پس محتاج الیه ما نیست. محتاج الیه، مکانی است که وطن است و عند الوصول به آن می رسیم و این، غایت است.

اما این حرکت قبل الوصول، مکان را لازم دارد. حین الوصول، مکانی را که وطن است لازم دارد. پس حین الوصول و عند الوصول، مکانِ متصفِ به وطن بودن، غایت است پس غایت، مکان نیست. بلکه مکانی است که متصف به وطن بودن باشد.

این مستدل جواب می دهد که بحث ما در مطلق مکان است که غایت برای حرکت است نه مکانی که متصف به وصف خاص باشد پس بحث ما در مکان خاص نیست بلکه در مطلق مکان است که مطلق مکان محتاج الیه است هم حین الوصول و هم عند الوصول.

دلیل دوم: قوله(و لو کان المکان)

دلیل دوم که مکان، غایت حرکت نمی باشد این است که غایت هر متحرکی، برای آن متحرک کمال است که متحرک برای بدست آوردن آن کمال، حرکت می کند.

ص: ۴۶۹

اگر مکان، غایت برای حرکت باشد یا به تعبیر دیگر، غایت برای متحرک باشد لازم می آید که وجودِ مکان برای ما یا ورود ما در مکان، یکی از کمالاتِ ما باشد. کمالاتی که ما به آنها اشتیاق داریم یعنی کمال واقعی باشد.

وورد ما در یک مکان خاص، ممکن است غایت و کمال واقعی باشد اما ورود ما در یک مکان (بدون قید خاص) غایت و کمال واقعی نیست گرچه ممکن است غایت خیالی باشد، چون چه این مکان باشد چه آن مکان باشد برای ما فرقی ندارد (اما اگر خاص باشد مثلاً برای تفرّج رفته و احتیاج به تفرّج دارد، در این صورت، ورود در آن مکان خاص، کمالی برای آن است، یا صله رحم می کنم.

اما اگر مطلق مکان باشد می گوییم من در مطلق مکان هستیم چرا جای خود را عوض کنم و به مکان دیگر بروم. نمی توان گفت که این مکانی که الان هستم کمال واقعی من است، چون کمال چیزی است که من به آن اشتیاق دارم. این مکان برای من حاصل است و اشتیاق به آن معنی ندارد. اشتیاق یعنی چیزی را ندارم، به دنبال آن می روم تا تحصیلش کنم. در آن مکانی که ایستادم نمی توان گفت این مکان را ندارد و به آن مشتاق است. بلکه آن مکانی که ندارم را به آن مشتاق هستم. پس این کمالی که الان هستم را نمی توان گفت کمال واقعی من است. علی الخصوص که حرکتی هم نکردیم. شما می خواهید بگویید مکان، کمال برای متحرک است. من که در آن مکان هستم حرکتی نکردم. وقتی که می خواهم حرکت کنم یعنی می خواهم وارد در مکان دیگر شوم. می گوییم آن مکان دیگر برای من چه امتیازی دارد؟ (اگر خاص نباشد چه امتیازی دارد والا اگر خاص باشد به خاطر آن خصوصیت امتیاز دارد).

پس غایت هر شی کمال آن شی است و غایت متحرک باید کمال متحرک باشد. و مکان بما هو مکان، کمال متحرک نیست پس غایت نیست.

توضیح عبارت

(و لا ایضا مبدا غائی له و ذلک لانه مما یحتاج عندکم الیه قبل الوصول الی الغایه و التمام)

این عبارت دلیل اول است که مکان، مبدا غائی برای حرکت نیست.

«مما یحتاج» مکان چیزی است که هم قبل از وصول به منتهی، احتیاج به آن داریم هم حین الوصول به منتهی احتیاج به آن داریم.

(کما یحتاج الیه عند الوصول)

ضمیر «الیه» به مکان بر می گردد.

مراد از وصول، وصول الی الغایه است.

(فان کان المکان غایه فلیس لانه مکان بل لانه مکان لحال لحرکه بحال)

اگر مکان را غایت قرار بدهی به خاطر این نیست که چون مکان است غایت شده بلکه مکانِ خاص بودن غایت است.

«لانه مکان لحاله» نسخه صحیح «بحال» است یعنی مکانی که متلبس به حالتی است در حالی که بحث ما در این نیست که مکان خاص را غایت قرار بدهیم اگر مکان خاصی را غایت قرار دادیم باز خودِ مکان، غایت نیست آن خصوصیت و حالت غایت می شود.

(لو کان المکان کمالا لانه یشتاق الیه المتحرک اما طبعا و اما اراده لکان من کمالات الانسان ایضا ان یحصل فی امکنه یشتاق الیها)

اگر مکان کمال باشد به این جهت که یا اشتیاقِ طبعی یا اشتیاق ارادی است لازمه اش این است که از جمله کمالات انسان باشد ایضاً (یعنی همانطوری که بقیه کمالات از کمالات انسان است این هم از کمالات انسان باشد) از کمالات انسان این باشد که حاصل شود در امکنه ای که مورد اشتیاقش است در حالی که تالی باطل است و مکان، از جمله کمالات ما نیست پس مکان غایت حرکت نیست.

نکته: مکـانِ خـاص، مورد بحث نیست. مکان عام هم مشـتاق الیه نیست. بلکه مکان خاص مشـتاق الیه است. بلکه مکان خاص مشـتاق الیه است. پس مکـان خاص غایت است و مکان عام غایت نیست و بحث ما در مکان عام است گوینـده می گویـد اگر مکان، کمال باشد باید مورد اشتیاق ما باشد. مکان عام مورد اشتیاق ما نیست پس کمال نیست پس غایت نیست. مکان خاص، غـایت است امـا آن هم نه به خـاطر مکان بودنش غایت باشـد بلکه به خاطر خاص بودنش غایت است. یعنی در مثالی که بیان کردیم آن وطن بودن غـایت است نه اینکه اصـل مکـان بودن غایت باشـد چون اصل مکان بودن را الان هم داریم و احتیاج به حرکت نیست.

صفحه ۱۱۳ سطر ۹ قوله (علی ان التمام)

دلیـل سوم: دلیـل سوم بر اینکه مکـان غـایت نیست این است که هر غـایتی یـا خـاص است یا عام است. مکان هم اگر بخواهد غایت باشد یا باید خاص باشد یا عام باشد. اما غایت خاص، عبارت از صورت شـی است. غایت عام عبارت از چیزی است که هم این شـی می تواند آن غایت را تحصـیل کند هم چیز دیگر می تواند تحصـیل کند، غایت خاص، صورت شی است که این شی، می رود تا آن صورت را تحصـیل کنـد. شـخص دیگری غیر از او نمی تواند این صورت را تحصـیل کند. این ماده با این اسـتعداد خاصـی که دارد به سـمت این صورت خاص می رود، ماده های دیگر به سمت این صورت نمی آیند. این ماده است که با استعدادش به سمت این صورت می رود. بقیه ماده ها استعدادهای دیگری دارند و به سمت صورتهای خودشان می روند لـذا این صورت، غایت خاص برای این ماده می شود و صورت دیگر، غایت خاص برای ماده دیگر می شود. پس غایت خاص یعنی صورت نوعیه شـی، که شـی به سـمت گرفتن آن صورت، حرکت می کنـد. مکـان که صورت نیست چنـانکه قبلاً گفتیم پس اگر صورت نیست، غایت هم نیست.

اما غایت عام نیست چون غایت عام را اینگونه تعریف کردیم: غایتی که شی می تواند به سمت آن برود. شیء دیگر هم می تواند به سمت او برود. آیا مکان اینگونه است که دو شی به سمت مکان می روند یا هر شیء مکان خاص دارد. این شی به سمت این مکان می رود و شی دیگر به سمت مکان دیگر می رود و هر دو نمی توانند در یک مکان جا بگیرند. پس مکان، غایت عام هم نیست.

توضیح عبارت

(علی ان التمام منه خاص و منه مشترک و الخاص هو صوره الشی)

مراد از التمام، غایت است.

غایت، دو قسم دارد. (منه برای تبعیض است یعنی بعضی از این تمام و غایت، خاص و بعضی مشترک است).

غـایتِ خاص و تمامِ خاص، عبارت از صورت شی است که شی به سمت آن صورت می رود و با داشتن استعداد خاص به سمت صورت خاص می رود و صورت خاص، غایت حرکتش می شود و حرکت می کند تا آن صورت را بگیرید و وقتی صورت را گرفت، حرکتش تمام می شود. حال چه صورت، صورت جوهری باشد که اشاره کردیم چه صورت، صورت عرضی باشد چون در ابتدای این کتاب گفتیم که صورت گاهی بر عرض هم اطلاق می شود. گاهی شی و جسم می رود تا صورت خاصی را که عرض خاص است بگیرد. گاهی به سمت گرفتن صورت خاص رود. ولی در اینجا مراد مصنف، صورت نوعیه است که صورت جوهریه است و صورت را بر عرض اطلاق نکرده است.

ص: ۴۷۳

ترجمه: و غایت خاص، صورت شی است یعنی صورت نوعیه شی است.

(و المکان لیس هو صوره المتحرک و لا صوره الحرکه)

مکـان، صـورت متحرک و صـورت حرکت هم نیست. اصـلاً مکـان، صـورت نیست نه صـورت برای متحرک نه صورت برای حرکـت اسـت. صـورت نیست یعنی صـورت نـوعیه و جـوهریه مراد است و الاـ صـورت به معنـای عَرَض است. لـذا گفـتیم که صورت در اینجا مراد، صورت جوهریه است و شامل عرض نمی شود.

(اما المشترک فانه یکون للشی و لغیره و المکان عندکم خاص)

اما غایتِ مشترک نیست چون غایت مشترک (ضمیر را در «فانه» مذکر آورده به اعتبار تمام، چون از غایت، تعبیر به تمام کرد) غـایت برای چنـد چیز می توانـد باشـد در حـالی که مکان خاص است و فقط یک شـی می توانـد در آن مکان وارد شود پس مکان، غایت عام و خاص نیست پس اصلا غایت نیست.

مصـنف از نفی محتـاج الیه بودن مکان، نفی خود مکان را نتیجه می گیرد. گفتیم با توجه به مبنایی که داریم، نفی مکان نتیجه گرفته می شود. نفی حرکت هم نتیجه گرفته می شود.

دلیل پنجم بر نفی مکان/ ادله نافین مکان ۹۱/۱۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۱۳ سطر ۱۱ قوله)و لو کان الجسم(

موضوع: دلیل پنجم بر نفی مکان/ ادله نافین مکان

[ابتدا دلیل چهارم را به بیان واضحتر بگوییم. دلیل به این صورت است که اگر مکان موجود باشد باید علت حرکت باشد لکن علت حرکت نیست (یعنی تـالی باطـل است) پس مکـان موجود نیست (یعنی مقـدم باطل است) این دلیل، هم بایـد ملازمه اش بیان شود هم بطلان تالی بیان شود.

ص: ۴۷۴

با عبارت «فان المکان عندکم» صفحه ۱۱۳ سطر ۳ ملازمه را بیان می کند و بطلان تالی را با عبارت «لکنه لیس بفاعل بالحرکه و لا مبدء عنصری» صفحه ۱۱۳ سطر ۴ بیان می کند.

حال ملازمه را تکرار می کنیم: بیان کردیم که نتیجه دلیل، دو چیز می تواند باشد.

۱ ــ مکان موجود نباشد ۲ ــ مکان موجود باشد ولی علت حرکت نباشد.

و گفتیم با مبنائی که قائلین به مکان دارند نمی توان گفت مکان، علت نیست پس باید قسمت دیگر را لحاظ کنیم. حال می خواهیم این مطلب را با بیان روانتری بیان کنیم. بیان ملازمه این است که چرا اگر مکان موجود باشد باید علت باشد چون مبنای شما این است که مکان، محتاج الیه است و محتاج الیه علت است پس مکان، علت است پس ملازمه برقرار شد. تالی که علت بودن است باطل شد. مقدم که موجود بودن است هم باطل می شود. این دلیل می فهماند که مکان، موجود نیست نه اینکه علت نیست.

اما دلیل پنجم بر نفی مکان این است: که اگر جسم مکان داشته باشد (یعنی مکان موجود باشد و جسم در مکان واقع شود) اجسام نامید چون جسم اند باید مکان داشته باشند و در مکان واقع شوند (اجسامِ نامیه مثل بدن ما و نباتات) امروز می بینیم این گندم که روئیده کوچک است و مکانش که آن را احاطه کرده یک مکان کَوچک است. روزهای بعد می بینیم بزرگ شد و به صورت سنبله در آمد. یعنی جسم در مکان، نمو می کند. مکان هم به تبع او نموّ می کند. تا وقتی که کوچک بود مکانش کوچک بود الان که بزرگ شد مکانش بزرگ می شود پس مکان با جسم نامی، نموّ می کند و نموّ یعنی حرکت؛ پس مکان حرکت می کند و شما می گویید هر چه حرکت می کند احتیاج به مکان دارد. لازم می آید که برای مکان، مکان باشد.

پس سه مطلب بیان شد ۱ _ مکان، نمو می کند ۲ _ مکان حرکت می کند (که این دومی در واقع، معنی و لازمه اولی است زیرا نمو کردن یعنی حرکت کردن) ۳ _ چون حرکت در مکان واقع می شود و به مکان احتیاج دارد پس مکانی که دارد حرکت می کند به مکان احتیاج دارد پس می گوییم اگر بالتبع، حرکت و مکان دارد حرکت و مکان برای خودش نیست. و هر سه مطلب را شما منکر هستید.

پس خلاصه استدلال این شد که اگر مکان موجود باشد سه تالی لازم دارد ۱ _ مکان نمو کند ۲ _ مکان حرکت کند ۳ _ مکان، مکان داشته باشد. و هر سه باطل است و شما منکر آن هستید پس وجود مکان که مقدم است هم باطل است.

البته این ملازمه در صورتی است که متمکن را جسم نامی بگیری وقتی جسم نامی مکان نداشت بقیه اجسام هم مکان ندارند.

[در استدلال گفته می شود که هر جسمی به خاطر جسم بودنش مکان دارد و چون جسم نامی مکان ندارد پس بقیه اجسام هم مکان ندارند].

جواب این ۵ دلیل در فصل نهم صفحه ۱۳۸ به بعد می آید و خود مصنف در آخر همین فصل پنجم اشاره می کند و می فرماید که من جوابها را تاخیر می اندازم. و ابتدا وارد ماهیت مکان می شوم. این مطالبی که در فصل های بعدی گفته می شود را مصنف خودش نظر نمی دهد بلکه فقط اقوال را مطرح می کند و در فصل ۹ جواب می دهد.

ص: ۴۷۶

توضیح عبارت

(و لو کان الجسم فی مکان لکانت الاجسام النامیه فی مکان)

دلیل پنجم را با کلمه «ایضاً» بیان نکرد.

اگر جسم در مکان باشد باید اجسام نامیه در مکان باشند چون اجسام نامید همه جسم اند پس آنها هم احتیاج به مکان دارند.

(و لو کانت فی مکان لکان مکانها ایضا ینمو معها)

ضمیر در «مکانها» به اجسام بر می گردد و مراد از «ایضا» یعنی خود اجسام.

جملات شرطیه را مصنف، پشت سر هم می آورد و در پایان هر سه تالی را با هم باطل می کند.

«ینمو معها» آن مکان هم با اجسام، نمو می کند.

(و لو کان مکانها ینمو معها لکان مکانها یتحرک معها)

اگر مکان اجسام با اجسام نمو کند چون نمو، حرکت است لازم می آید مکانِ اجسام نامیه با خود اجسام نامیه حرکت کنند و چون گفتید هر حرکتی به مکان احتیاج دارد پس این مکان که حرکت می کند احتیاج به مکان دارد یعنی لازم می آید برای مکانِ اجسام نامیه، مکان باشد.

(و لکان لمکانها مکان)

ضمیر در «لمکانها» به اجسام بر می گردد.

(و انتم تمنعون هذا کله)

یعنی تالی باطل است و شما قبول دارید که این سه تالی باطل است.

صفحه ۱۱۳ سطر ۱۳ قوله (و اما مثبتوا المکان)

مثبتین مکان، سه دلیل و شاید ۵ دلیل آورده اند (چون در ذیل دلیل سوم، به دو مطلب اشاره می کند که شاید بتوان آن دو را دلیل مستقل حساب کرد).

ص: ۴۷۷

دلیل اول: نقطه در عالم خارج موجود است و همه می دانیم و این یک امر مشهودی است و کسی نمی تواند انکار کند. (نقطه یعنی انتقـال شـی از جـایی به جایی. نمی گوییم انتقال از مکانی به مکانی، زیرا اگر تعبیر به مکان کنیم از لفظ مکان که مورد نزاع است استفاده کردیم در حالی که هنوز وجودش ثابت نشده لذا لفظ انتقال بکار می بریم).

انتقـال همیشه از چیزی به چیزی است پس انتقـال، امری مقبول است و از چیزی به چیزی است لفـظِ (چیز) بکـار بردیم نه لفظِ (مکان)، تا از لفظی که مشکوک است استفاده نکنیم.

حال این موجودی که منتقل می شود از چه چیز بیرون می آیـد و منتقل می شود؟ آیا از جوهریت خود بیرون می آیـد یعنی از این جوهریتی که دارد وارد جوهریت دیگر می شود؟ خیر، آیـا از کمِّ خود بیرون می آیـد یعنی از این کمّی که دارد وارد کمّ دیگر می شود؟ خیر، البته دقت شود که بحث مـا در نقطه است و نقطه یعنی مکـان نه کمّ و کیف و الاّ ـ در اینجا نموّ و حرکت کمّی واقع می شود.

حـال می گوییم بحث مـا در نقله است که در نقله، از کمّی به کمّی منتقـل نمی شود هکـذا از کیفی به کیفی منتقـل نمی شود (یعنی کیفی را از دسـت نمی دهـد تـا کیـف دیگر را بـدست آورد) پس انتقـال، در چیزی اسـت کـه مـا اسـمش را مکـان می گذاریم. پس نقله، دلالت می کند که مکان وجود دارد.

دلیل دوم: دلیل دوم وجود تعاقب است. تعاقب یعنی جسمی به عقب جسم دیگر در جایی وارد می شود (کلمه «جا» را نباید در دلیل بیاوریم ولی چون مطلب را می خواهیم از ابتدا نتیجه بگیریم از کلمه «جا» استفاده کردیم).

ص: ۴۷۸

توضیح استدلال به صورتی که مدعا در دلیل اخذ نشود این است که:

ما مشاهده می کنیم که جسمی در برابر ما حاضر است یعنی ما در جایی ایستادیم و شیء را ملاحظه می کنیم که حاضر است (یعنی در مکان حاضر است) سپس این شی غایب می شود و به جای آن، شیء دیگر حاضر می شود مثلاً در خُمره می بینیم که آب حاضر است و آب، غایب می شود و به جای آن روغن و هوا می آید. این دوّمی به جای اولی نشسته است اما در چه چیز به جای اوّلی نشسته است یعنی چه چیز از اوّلی عوض شده که دوّمی آن را از اوّلی گرفته است. آیا دوّمی به جای جوهر اوّلی نشسته یا دوّمی به جای کمّ و کیفِ اوّلی نشسته یا دومی به جای معانی دیگر نشسته است؟ جوابِ می دهیم خیر. آن شیء اول که رفت کیف و کم خودش را بُرد. اما چه چیز را به شیء دوم داد؟ چیزی باقی نماند جز مکان.

پس نتیجه این می شود که چیزی وجود دارد که اوّلی به آن اختصاص داشت و الان دوّمی اختصاص به آن دارد و آن چیز، مکان است پس مکان موجود است.

نکته: بین دلیل اول و دلیل دوم فرق است.

دلیل اول فقط می گوید: متمکن، بیرون رفت یعنی این شیء از آن شیء مفارقت کرد و بیان نکردیم بعد از مفارقت، چه چیزی اتفاق افتاد.

دلیل دوم می گوید: متمکن بیرون رفت و به جای آن، چیزی آمد. یعنی این شی از آن شی مفارقت کرد و شی دوم به جای شیء اول نشست که این، تعاقب است. عبارت «و به جای آن چیزی آمد» فارق بین دلیل اول و دوم است.

ص: ۴۷۹

توضیح عبارت

(و اما مثبتوا المکان قد احتجوا بوجود النقله)

مراد از «قد احتجوا» یعنی «فقد احتجوا» که لفظ فاء جواب امّا است و حذف شد.

(و ذکروا ان النقله لامحاله مفارقه شی لشی الی شی)

اینکه گفتند نقله موجود است و نقله را معنی کردند با توجه به معنای نقله به سراغ خیلی از معانی رفتند و دیدند که آن معانی در اینجا صادق نیست ولی مکان، صادق است لذا گفتند مکان موجود است. مراد از شیءِ اول، متمکن است و مراد از شیءِ دوم، مبدا است و مراد از شیءِ سوم، منتهی است.

ترجمه: مفارقت شیئی است از چیزی به سمت چیز دیگر، یعنی از مبدا به سمت منتهی می رود. چون بحث از مفارقت است از لفظ لام استفاده کرده و گفته (لشیء) نه (من شی).

(و لیس ذلک مفارقه جوهر و لا کیف و لا کم فی ذاته)

این مفارقت، مفارقت جوهر نیست یعنی این شی از جوهریت خودش مفارقت نمی کند تا جوهریت دیگر را بدست آورد و مفارقت کیف نیست یعنی این شی از کیف خودش مفارقت نمی کند تا کیف دیگر را بدست آورد و هکذا در کمّ (گاهی نقطه عوض می شود و وضع ثابت است مثل اینکه من در بین درب و دیوار حرکت می کنم ولی وضعِ من همچنان باقی است زیرا دیوار که قبلاً سمت راستِ من بود الان هم سمت راست من است هکذا درب، در سمت چپ من است).

«فی ذاته» مربوط به هر سه است یعنی از جوهر و کیف و کم که در ذاتش و در خودش است مفارقت نمی کند. به کیف و جوهر اشیاء دیگر کار نداریم. بلکه به کیف و جوهر که در خود این شیء است کار داریم که مفارقت نکرده است.

ص: ۴۸۰

ضمیر در «ذاته» به شی بر می گردد که مضافٌ الیه مفارقه شد.

(و لا غیر ذلک من المعانی)

مفارقتِ غیر از این سه هم نیست. اینطور نیست که معانی دیگر از این شی مفارقت کرده باشد یا شیء از معانی دیگر مفارقت کند.

(اذ جمیع هذه یبقی مع النقله بل انما کان ذلک مفارقه شی کان الجسم فیه ثم استبدل به)

چون مفارقت که در نقطه است مفارقت کم و کیف و وضع نیست چون تمام امور با نقطه می تواند باقی باشد و شیء از اینها مفارقت نکند با اینکه مفارقتی حتماً واقع شده ولی آن مفارقت از چه چیز است؟ در مکان است.

«کان ذلک» این مفارقت، مفارقت شی است (مکانی است) که جسم در آن شی بود سپس آن شی را عوض و استبدال کرد.

(و هذا هو الشی الذی نسمیه مکاناً)

آن شی که تبدیل شد و عوض شد همان چیزی است که مکان نامیده می شود پس آن چه مکان نام دارد در خارج موجود است که شیءِ متمکن از آن جدا شد و به سمت او رفت.

(و احتجوا ایضا بوجود التعاقب)

مثبتین مکان احتجاج کردند به وجود تعاقب. تعاقب یعنی تعاقب شیئی نسبت به شیء دیگر در مکان (قید «در مکان» را نباید بگوییم بلکه باید در پایان که نتیجه می گیریم بگوییم زیرا هنوز مکان را اثبات نکردیم)

(فانا نشاهد هذا الجسم یکون حاضراً ثم تراه غائباً)

این جسم، حاضر در برابر ما است یا حاضر در مکان است. سپس آن را غائب می بینی.

(و تری جسما آخر حضر حیث هو)

جسم دیگر را می بینیم که حاضر است در همان جایی که اول بود. کلمه «حیث» بکار برد ولی چاره نداشت (چون نباید از لفظ مکان بکار ببرد).

(مثلا قد کانت جرّه فیها ماء ثم حصل بعد فیها هواء او دهن)

کوزه ای بود که در آن کوزه آب بود سپس حاصل شد بعد از غیبِ آب در آن کوزه، هوا یا روغن.

(و البدیهه توجب ان هذا المعاقب عاقب هذا الشی)

شیء دوم در چه چیز به دنبال اولی می آید آیا در کم یا کیف یا جوهر یا ... می آید؟ جواب می دهیم که در جا و مکان اولی می آید.

«هذا المعاقب»: این که بدنبال آمده (یعنی شیء دوم که هوا یا روغن است) به دنبال شیء اول آمده و جانشین شیء اول شده در چیزی که آن چیز برای ما مهم است.

(و خلّفه فی امر کان لذلک الشی اولاً و کان الاول مختصا به و الآن قد فاته)

امری که این امر برای شیءِ قبل بود اولاً و الان برای شی ثانی است دوماً.

«کان الاول»: امری که شیء اول مختص به آن امر بود. کلمه «الاول» یعنی شی اول، اسم برای کان است کلمه «مختصاً» خبر برای کان است و ضمیر در «به» به امر بر می گردد.

کلمه مختصاً، عکس استعمال شده یعنی آن امر مختص به آن اولی بوده و الان مختص به دومی شده. (کلمه مختص، بسیاری از اوقات، عکس استعمال می شود) البته می توان طور دیگری خواند که «مختصاً» عکس نباشد و در «کان» ضمیر است که به امر بر می گردد و «الاول» منصوب باشد یعنی «فی الاول» که آن امر در زمانِ اولی مختص به آن شی است و الان یعنی در زمان دوم فقد فاته.

ص: ۴۸۲

ولی احتمال اول بهتر است.

(و ذلک لا کیف و لا کم فی ذات احدهما و لا جوهر)

این امر که از دست رفت (آن امری که این شـی آن را از دست داد، نه کیـف بـود نه کم بـود. البته کیـف و کمّی که در خود اولی یا دومی است.

توضیح: کمّ و کیفی که در ذات یکی از این دو است یعنی در خودش است. مراد از ذات، ذاتی نیست.

(بل الحیز الذی کان الاول فیه ثم صار الآخر فیه)

بلکه حیِزی است که شـیء اول در آن بـود سـپس دومی در آن قرار گرفت. پس حیّز را در اینجـا این دو شـیء، تبـدیل کردند یعنی آن شیء حیز خودش را به این شی داد.

صفحه ۱۱۴ سطر ۲ قوله (و لان الناس)

دلیل سوم: همه معتقـدیم که در جهان هم فوق و هم سـفل است حال فوق حقیقی یا اضافی باشـد. فوق حقیقی را منتهای فلک نهم گویند. سفل حقیقی را مرکز زمین گویند. فوق و سفل اضافی هم فراوان است. اینجا که سِفل اتاق است عِلو برای زیرزمین است.

حال شـیئی در فوق قرار می گیرد و شی دیگر در سفل قرار می گیرد یعنی چه؟ آیا جوهرش فوق است و جوهرش سفل است؟ جـوهر که عوض نمی شود. چون چه در بالاـ باشـد چه در پـایین، جوهرش عوض نمی شود. پس چیزی در آن شـی هست که عوض می شود. جوهر و کیف و کمِ آن عوض نمی شود. چیزی عوض می شود که اسم آن را مکان می نامیم این را در مکان فوق بردیم فوق شد و در مکان سفل بردیم سفل شد.

سپس دلیل را ادامه می دهد و می گوید عناصر را ملاحظه کن که دو عنصر (آب و خاک) به سمت سفل و دو عنصر (هوا و نار) به سمت علو می روند. آن که بالاـ می رود چه چیز را طلب می کند. آن که پایین می رود چه چیز را طلب می کند؟ چیزی را که ندارد و می خواهد بدست آورد را طلب می کند. وقتی به مطلوبش برسد آرام می گیرد مثل سنگ که از بالا رها می شود یا هوا و آتش به بالاـ می رود و در جایی آرام می گیرد. در آنجا، مکانِ طبیعی اش است. اگر مکان طبیعی برای عناصر نبود و طالب مکان طبیعی خود نبودند هرگز آب و خاک به سمت پایین میل نمی کردند و آن دو به سمت علو نمی رفتند این میل به سمت بالا و پایین نشان می دهد که اینها به طبیعت خودشان طالب چیزی هستند که آن چیز جوهر و کم و کیف نیست چون اینها را دارند.

این، همان بحث علو و سفل است که در عناصر مطرح شده و دنباله دلیل سوم است. بین دلیل سوم (که دلیل سوم از دو بخش تشکیل شد ۱ ـ علو و سفل را به طور مطلق معنی می کند ۲ ـ علو و سفل را در عناصر ثابت می کند) مطلبی می آورد که شاید آن را دلیل چهارم قرار می دهد و می گوید اَشکالِ تعلیمی را توهم نمی توان کرد مگر در مکان، یعنی شما وقتی کره را تصور می کنی در مکان تصور می کنی ولو کل کره عالم باشد که مکان ندارد. (زمین مکان دارد و مکانش همان سطح هوایی است که آن را پوشانده است) اما کلّ عالم که مکان ندارد ولی وقتی این را تصور می کنی که یک شکلِ تعلیمی است بدون مکان تصور نمی کنی بلکه باید با مکان تصور کنی. هکذا مکعب و اَشکال دیگر را شما در یک مکان قرار می دهید. این، استدلال نیست بلکه ارجاع به بداهت است. و لذا می توان این را یک دلیل جدا گرفت تا ۵ دلیل شود.

سپس که تمام می شود می گوید که اگر به عرف مراجعه کنی و بگویی مکان نداریم، همه تو را انکار می کنند حتی شاعری که ترتیب خلقت را می خواسته بگوید نتوانسته مکان را نادیده بگیرد و ابتدا مکان را مطرح کرده سپس ترتیب خلقت را گفته است.

توضیح عبارت

(و لان الناس کلّهم یعقلون أن ههنا فوقا و ان ههنا اسفل)

از دلیل سوم شروع کرد به رجوع به مردم. مردم تعقل می کنند که فوق و سفل داریم و از فوق و سفل به خود مکان می آید. (دلیل ۴ و ۵ را در ذیل دلیل سوم می آورد).

ترجمه: مردم تعقل می کنند که در جهان فوق و اسفل است. حال شی به سمت فوق و سفل می رود. مراد این نیست که جوهر شیء سفل و فوق شود بلکه مکانش عوض می شود.

(و لیس یصیر الشی فوقا و اسفل بجوهر له او کیف او کم فیه او غیر ذلک)

به آن جوهر یا کم و کیفی که دارد فوق و سفل نمی شود یعنی اینطور نیست که جوهرش، فوق و سفل شود چه در بالا چه در پایین باشد جوهرش باقی است.

«له» به جای فی ذاته آورده. و «فیه» آورد، که به جای «فی ذاته» نشسته است یعنی کم و کیفی که در ذات خودش است.

(بل المعنی الذی یسمی مکانا)

آن که دارد فوق و سفل می شود مکان است یعنی مکانش، مکانِ سفل و مکانش، مکان علو می شود.

ص: ۴۸۵

(و حتی ان الاشکال التعلیمیه لا تتوهّم الا ان تتخصّص بوضع و حیز)

اشاره به دلیل چهارم دارد. اشکال تعلیمه تصور هم نمی شوند مگر اینکه اختصاص به وضع و حیز (مکان) داشته باشند.

(و لو لا ان المکان موجود مع وجود له تنوع و فصول و خواص)

نسخه صحیح: «موجود و مع وجوده له تنوع» است.

اگر مکـان موجود نبود و بـا وجودش برای مکـان، تنوع و فصول و خواص نبود (اولاًـ مکان موجود است ثانیاً مکان، انواع دارد یعنی بالا و پایین دارد).

(لما کان بعض الاجسام یتحرک طبعا الی فوق و بعضها الی اسفل)

اینطور نبود که بعضـی (هوا و آتش) به سـمت فوق و بعضـی (هناک و آب) به سـمت سـفل بروید. اینکه بعضـی بالا و بعضـی پایین می روند دلالت دارد که چندگونه مکان داریم.

(قالوا و قد بلغ من قوه امر المکان ان التخیل العامی بمنع وجود شی لا فی مکان)

این عبارت را دلیل پنجم قرار دادیم که وجود مکان، بدیهی است و بداهتش به حدی رسیده که شی منکر آن نشده است.

ترجمه: وضعِ مکـان و قوتِ احتمـالِ وجودِ مکـان به حـدّی رسـیده که تخیـلِ عـامی (انسانهای معمولی) مانع می شود که شـی وجود داشته باشد لا فی مکان. یعنی افراد را که می بینی می گوید مکان است.

اما چرا «تخیل عامی» گفته گفته؟ چون به طور کلی حرف می زنـد. نمی گویـد شـی مادی، اگر شـیء مادی را مطرح می کرد تعقل می گفت نه تخیل. یعنی تعقل عامی و غیر عععاامی می گوید شـیء مادی در مکان است اما الان کلمه «شـیء» گفته که مطلق است حتی مجرد را شامـل می شود. تخیـل عامی یعنی عوام که مجرد مثل ملک را نمی شـناسد یعنی همه اشـیاء را در جا قرار می دهد حتی ملک و فرشته را فکر می کند مکان دارد.

ص: ۴۸۶

(پس تخیل عامی برای همه اشیاء مکان قائل است چه مجرد چه غیر مجرد اما تخیل دانشمند اجازه نمی دهد که برای مجردات مکان باشد) یعنی اینقدر وجود مکان روشن است که عامی در جایی که نباید مکان قائل شود می گوید مکان است. ما نمی خواهیم بگوییم کار عامی صحیح است بلکه چیز دیگر می گوییم).

«تخیل العامی» تخیل عامی چه در عالم و چه در غیر عالم باشد اینطور فکر می کند که مکان، ظرفی است که موجود است و در آن ظرف ریخته شده.

«بمنع وجود شیء» مانع می شود که شیء، لافی مکان باشد یعنی مجرد را که مکان نداشته باشد قبول نمی کند.

(و یوجب ان المکان امر قائم بنفسه)

تخیل عامی، متمکن را در ظرفی که قائم بنفسه قرار می دهد که مکان است. یعنی تخیل عامی باعث می شود که مکان، امری باشد قائم بنفسه.

(یحتاج ان یکون معداً حتی توجد فیه الاجسام)

اینکه احتیاج باشد که آماده شود تا اجسام در آن قرار بگیرند.

(و لما اراد استودوس الشاعر ان یقول شعرا یحدّث فیه عن ترتیب الخلقه)

وقتی خواست که شعر بگوید که حدیث کند در آن شعر از ترتیب خلقت.

(لم یر ان یقدم علی وجود المکان شیئاً)

رأیش بر این قرار نگرفت که بر وجود مکان، چیزی را خلق کند. گفت اول چیزی که خلق شد مکان بود و بعداً چیزهای دیگر را در مکان آفرید یعنی اینقدر وجود مکان، بدیهی بود که اول مکان را گفت.

ص: ۴۸۷

(فقال ان اول ما خلق الله تعالی المکان ثم الارض الواسعه)

اول گفت خدا تبارک، مکان را آفرید سپس زمین را آفرید و سپس مابقی را آفرید.

(فاما حل الشکوک التی اودها نفاه المکان فسیتاخر الی وقت احاطتنا بماهیه المکان فلنعرف اولاً ماهیه المکان)

اثبات مکان را قبول داریم اما ادله نافین مکان را تعبیر به شکوک می کنیم که در فصل ۹ بعد از بیان ماهیت مکان جواب می دهد.

حال که بحث وجود را ناچاراً مطرح کرد به همین اندازه اکتفا می کند. و وارد در بحث از ماهیت مکان می شود. لذا باید قبل از حل شکوک، ماهیت مکان را بشناسیم پس، از فصل ۶ وارد در بحث ماهیت مکان می شود.

بیان ماهیت مکان و اقوال در آن ۹۱/۱۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۱۴ سطر ۱۰ قوله (الفصل السادس)

موضوع: بیان ماهیت مکان و اقوال در آن

فصل ششم درباره ماهیت مکان است. بعد از بحث مختصری که در وجود مکان کرد به بحث درباره ماهیت مکان می پردازد و اقوال مردم درباره ماهیت مکان را بیان می کند اما چرا لفظ «ناس» بکار برده چون تنها، توجه به فلاسفه و حکما نداریم بلکه همه کسانی که می توانند در این مساله نظر دهند حتی عرف را هم ملاحظه می کنیم.

در ابتدا می فرماید مردم از مکان، یکی از دو معنی را می فهمند. (مراد از مردم یعنی عامه مردم «نه دانشمندان فقط»).

۱ _ ما یستقر علیه الشی یا ما یکون الشی مستقراً علیه.

ص: ۴۸۸

هر چیزی که چیز دیگر بر آن مستقر شود را مکان آن چیز دیگر می گوییم.

چیزی را روی زمین می گذاریم و می گوییم روی زمین مستقر شد، و می گوییم مکانِ آن است. مثلاً قلم را روی کتاب می گذاریم و می گوییم کتاب، مکانِ قلم است اما کجای کتاب، مکان قلم است؟ کتاب، عمق و رویه (سطح) دارد و سطح زیرین و سطح فوق دارد. قلم در کجا قرار گرفته است؟ آیا در کتاب قرار گرفته یا در رویه (سطح) کتاب قرار گرفته؟ اگر روی سطح قرار گرفته آیا روی سطح زیرین یا سطح رو قرار گرفته؟ این گروه دوم، تعیین نمی کنند بلکه به طور مطلق می گویند مکانِ قلم، کتاب است. اما اگر از حالت عامی بودن در بیاییم و ترقی کنیم می گوییم سطحِ روی کتاب، مکان قلم است.

۲ ـ مکان را عبارت از حاوی می گیرند. اما آیا سطح حاوی یا جسم حاوی مراد است؟ اینها را اعتبار نمی کنند. بعداً دانشمندان بحث می کنند که سطح حاوی، مکان است یا بُعدِ حاوی مکان است. اما مردم عادی که می گویند حاوی، مرادشان شیءِ حاوی است چه سطح باشد چه بُعد باشد. کوزه را مکان آب می گویند چون حاوی آب است و آ را احاطه کرده.

این گروه دوم، استقرار را شرط نمی کنند اما گروه اول می گفت مکان، چیزی است که شیء روی آن استقرار پیدا کند مثل کتاب. ولی گروه دوم استقرار را شرط نمی کند و می گوید مکان عبارت از شی حاوی است ولو آن شی بر این حاوی استقرار نداشته باشد باز هم مکان گفته می شود. حال برای توضیح این مطلب می گوییم که چگونه استقرار هست و چگونه استقرار نیست؟ وقتی قلم را روی کتاب می گذاری استقرار بر کتاب دارد اما اگر تیر را در هوا رها کنی، هوا، تیر را احاطه می کند و دو احتمال است.

۱ ـ تیر در هوا استقرار ندارد یعنی تیر، عبور می کند و استقرار ندارد. مراد از عدم استقرار این نیست چون فرمود «لم یستقر فی الهواء».

۲ ـ مراد «لم یستقر علی الهواء» است یعنی عدمِ استقرارِ دیگری است که اگر تیر را رها کنی پایین می آید و زیرا هوا، بَند و بَستی ندارد که آن را نگه دارد. مستقر علی الهواء نیست و به سمت پایین می آید. استقرار بر هوا ندارد یعنی هوا، امری نیست که آن را نگه دارد.

یعنی در این مثال، عرف می گوید تیر در هوا و توی هوا است. که (این دو کلمه «در هوا و توی هوا» دلالت بر مکان دارد). پس حاوی را مکان می گویند چه محوی بر حاوی استقرار داشته باشد چه نداشته باشد. این دو اطلاق، در عرف رایج است اما اطلاق دوم برای مکان رایجتر است هنوز بحث دقیق فلسفی را مطرح نکردیم بلکه بعداً مطرح می کنیم مصنف در نظر دوم دو مثال می آورد ۱ ـ تیری که در هوا رها می کنی ۲ ـ کلّ عالم را مثال می زند و می گوید مردم عامی که می فهمند صورت عالم را، (یعنی برای آنها تشریح شده و فهمیدند که زمین و افلاک داریم) اگر از مردم عامی بپرسی که عالَم کجا است؟ می گوید در یک مکان است اما اگر بپرسی بر روی چه چیز قرار دارد؟ می گوید بر روی هیچ چیز قرار دارد یعنی مکان را قبول دارد اما استقرار را قبول ندارد مثل تیری که پایین می آید. ولی عالَم هم باید پایین بیاید اما خدا تبارک آن را نگه داشته است، پس به تعبیر استاد: کلّ عالم که در فضا قرار گرفته است (ما عبارات را عواما نه می آوریم، عوام می گوید این عالم در یک فضایی قرار گرفته ولو استقرار ندارد و اگر خدا تبارک آن را رها کند به سمت پایین می رود).

ص: ۴۹۰

سوال: گروه دوم چون استقرار را شرط نمی داند برای تیر، مکان قائل می شود اما گروه اول چون استقرار را شرط می کند برای تیر، مکان قائل می شود یا نمی شود؟

جواب: واضح است که مکان قائل نمی شود چون استقرار را شرط می کند و حاوی بودن را معتبر نمی کند. می گوید باید استقرار باشد و شیء بر چیز دیگر مستقر شود تا آن شیء، مکانش شود. اگر استقرار نباشد مکان هم نیست. اگر از آنها سوال کنیم که آیا می شود چیزی مکان نداشته باشد؟ در این صورت از معنای اول دست بر می دارد و معنای دوم را قبول می کند. اگر بپرسند تیر کجاست و استقرار ندارد باید مکان داشته باشد؟ می گوید: در هوا است. یعنی همان معنای دوم است.

یا اگر بپرسیم مکان قلم کجاست؟ می گوید کتاب است. اگر بپرسیم قلم کجا قرار گرفته می گوید روی کتاب است. پس اگر به سوال کردن از عرف، ادامه دهیم او را به سمت قول حق که قول دانشمندان است می بریم.

توضیح عبارت

(الفصل السادس فی ذکر مذاهب الناس فی المکان و ایراد حججهم)

مراد از ناس، عرف است نه اینکه فقط مراد حکما باشد.

«ایراد حججهم» یعنی مقداری ناس را از عام بودن در می آورد کسانی که مقداری از عام بودن جدا می شوند می توانند دلیل بیاورند ولو دلیل آنها عوامانه باشد.

(ان لفظه المکان قد یستعملها العامه علی وجهین)

مردم عامی و توده مردم، لفظ مکان را استعمال می کنند بر دو وجه.

ص: ۴۹۱

مصنف تعبیر به وجه اول و وجه دوم نمی کند بلکه با کلمه «ربما عنوا» وجه اول را بیان می کند و با «ربما عنوا» در صفحه ۱۱۵ سطر ۱ وجه دوم را می گوید:

(فربما عنوا بالمکان ما یکون الشی مستقراً علیه)

قصد می کند به مکان، چیزی را که شیء بر آن مستقر شده یعنی ما یستقر علیه الشی را مکان گویند.

(ثم لا یتمیز لهم انه هو الجسم الاسفل او السطح الاعلی من الجسم الاسفل)

تمییز برای آنها حاصل نمی شود (جدا نمی کنند که کل این جسم، مکان قلم است یا رویه و سطح این جسم، مکان قلم است).

«انه هو الجسم» این مکان، خود جسم زیرین (کتاب مثلاـ) است یا سطح اعلی از جسم اسفل است یعنی رویه بالایی آن مراد است که همان سطح بالایی است.

(الا ان یتز عزعوا یسیرا عن العامیه فیتخیل بعضهم انه هو السطح الاعلی من الجسم الاسفل دون سائره)

«تزعزع، یعنی جنبیدن و لرزیدن، یعنی بجنبند کمی از عامیت (مقداری از عامیت بیرون آیند یعنی از عام بودن مقداری ترقی کنند) در این صورت بعض اینها از عام بودن، مقداری ترقی کردند خیال می کنند (یعنی تعقل نمی کنند بلکه با تخیل می فهمند) که مکان، سطح اعلی از جسم اسفل است نه سائر جسم اسفل باشد.

(و ربما عنوا بالمکان الشیء الحاوی للشی کالدُنّ للشراب و اللبیت للناس)

وجه دوم است: عامه می گوید مکان، شیئ است که حاویِ شی دیگر باشد (تعبیر به سطح نمی کند) مثل خُمِّ بزرگ که جایگاه شراب است و احاطه به شراب کرده است و مانند بیت که حاوی ناس است پس مکان ناس است اما کجای بیت، مکان است؟

ص: ۴۹۲

آیـا هوایی که این شـخص را احـاطه کرده مکـان است یـا خـانه، مراد است. اگر سوال کننـد که این شـخص در کجا است می گویند توی اتاق است و نمی گوید هوایی او را احاطه کرده.

(و بالجمله ما یکون فیه الشی و ان لم یستقر علیه)

از اینجا با عبارت «بالجمله» خلاصه گیری می کند. ضـمیر در «یستقر» به شی بر می گردد و ضمیر در «علیه» به «ما» در ما یکون بر می گردد.

چیزی که شـی در آن باشد (یعنی انسان در بیت است یا توی بیت است. این تیر در هوا یا توی هوا است. کلمه «فیه» خیلی مهم است. اگر چیزی در چیزی باشد مظروف را مکان می گوییم).

«و ان لم یستقر» یعنی مکان چیزی است که یکون فیه الشی ولو آن شی استقرار بر آن چیز ندارد مثل تیر که در هوا یا عالم قرار دارد.

(و هذا هو الاغلب عندهم و ان لم یشعروا به)

این معنای دوم عند العامه اغلب است ولو به این عدم اسـتقرار، توجه ندارند. بعداً اگر آنها را متوجه کنی می گویند اگر مستقر نباشد اشکال ندارد اما همین که در هوا است کافی است حال که در هوا است پس هوا مکانش است.

(اذ الجمهور منهم یجعلون السهم ینقذ فی مکان)

تحلیـل برای «بـالجمله مـا یکون فیه الشـی و ان لم یسـتقر عنه» است چرا آنها، حاوی را مکان می داننـد ولو اسـتقراری هم برای محوی نباشد؟ به این دلیل است که دو مثال می زنند ۱ ــ مثال به تیر ۲ ــ مثال به کلّ عالم که در فضا است.

ص: ۴۹۳

ترجمه: جمهور از این عامه (توده مردم از این عامه یا از این گروه دوم یعنی مردم عادی از این گروه دوم) تیر را قرار می دهند که نفوذ در مکـان می کنـد یعنی در هوا که رهـا می کنی می گویـد در مکان نفوذ می کنـد یعنی مکان دارد مکان خودش را عوض می کند عوض کردنِ مکان مراد ما نیست.

این تیر در هوا اسـتقرار نـدارد یعنی قابل فرود آمدن است و اسـتقرار ندارد. با وجود این، مکان برایش قائل اند و می گویند در مکان نفوذ می کند و در هوا دارد می رود.

(و ان السماء و الارض عند من فهم صوره العالم منهم مستقره فی مکان و ان لم تعتمد علی شی)

مثال دوم است. جمهور اعتقاد دارنـد (توده مردم که صورت عالم را می فهمند) یعنی آن تود مردم که می فهمند صورت عالم و زمین داریم حکم می کننـد که سـماء و ارض مسـتقر در یک مکانی است ولو اینکه اعتماد بر شـی ندارد یعنی اسـتقرار روی شی ندارد.

توجه شود: «مسـتقرهٌ فی مکان» گفت نه «مسـتقرهٌ علی مکان»، سـپس در ادامه گفت «و ان لم تعتمـد علی شـیء» یعنی «و ان لم تسـتقر علی شـی» در یک جا استقرار را نفی کرد و گفت «لم تعتمد» اما در یک جا استقرار را اثبات کرد و گفت «مستقره». در جـایی که اثبـات کرد با لفظ «فی» اثبات کرد و در جایی که نفی کرد با «علی» نفی کرد. اسـتقرارِ «علی» نـدارد یعنی کلّ عالم، اسـتقرارِ «علی» نـدارد اما اسـتقرارِ «فی» دارد. یعنی حرکت نمی کنـد و در یک جا قرار گرفته است. اینطور نیست که کل عالم دارد می رود. بله افلاک به دور زمین حرکت می کنند ولی اینطور نیست که کلّ عالم حرکت کند بلکه اسـتقرار دارد. در تیر، تعبیر به «ینفذ فی مکان» کرد چون تیر دارد می رود و نفوذ می کند یعنی هوا را می شکافد و می رود. پس در تیر تعبیر به نفوذ کرد چون حرکت داشت و اسـتقرار «علی» نداشت. همانطور که اسـتقرار «فی» هم نداشت. در عالم، تعبیر به اسـتقرار می کند و کلمه نفوذ بکار نمی برد. یعنی استقرار در مکان دارد یعنی حرکت نمی کند ولی استقرار علی شی ندارد.

ص: ۴۹۴

صفحه ۱۱۵ سطر ۴قوله (لکن الحکما)

حکما صفات مکان را ملاحظه می کنند و به معنای دوم توجه می کنند و به معنای اول توجه ندارند چون جامع افراد نسبت زیرا استقرار را شرط می کنند و تیر، استقرار ندارد.

حال به سراغ معنای دوم می رویم تا معنای دوم را قبول کنند و آن را کامل کنند و قیودی را اضافه کنند. حکما وقتی به مکان توجه کنند می بینند مکان به معنای ثانی، دارای اوصافی است که با توجه به آن اوصاف، قیود تعیین کننده مکان را می آورند تا مکان کاملاً تفهیم شود. ۴ قید و صفت را برای مکان ملاحظه می کنند.

صفت اول: مکان چیزی است که متمکن در آن است پس باید «فی» بودن حفظ شود یا به تعبیر دیگر ،حاوی بودن برای مکان لازم است که محوی فی الحاوی باشد. «فی» را باید لحاظ کرد تا حاوی بودن و محوی بودن در آید. پس مکان را باید به حاوی تعبیر کنیم که محوی، «فی الحاوی» باشد.

صفت دوم: مکان چیزی است که متمکن یا حرکت از آن جدا می شود لذا مکانِ ما را بیت قرار نمی دهند. زیرا ما در بیت از این طرف به آن طرف می رویم ولی از بیت بیرون نرفتیم. با اینکه مکان چیزی است که با حرکت از آن بیرون می رویم سپس همه بیت، مکان نیست بلکه بخشی از بیت مکان است باید آن بخش از هوا که مماس بدن است را مکان قرار داد. اگر مکانِ خودمان را بیت بگیریم، این صفت دوم رعایت نشده چون می توان در بیت حرکت کرد در حالی که از بیت بیرون نرفتیم. پس باید مکان را متکثر کنیم تا با حرکت ما صدق کند که مکان را تغییر داد.

صفت سوم: مکـان، اختصـاص به متمکن دارد و متمکنِ دیگر را نمی توان در آنجـا قرارداد یعنی هر مکـانی برای یک متمکن است. دو متمکن در یک مکان قرار نمی گیرنـد. این قیـد هم تاکید قید قبلی است. در این اتاق، چندین نفر می توانند بنشـینند اما در جایی که زید نشسته و هوایی، اطراف او را احاطه کرده فقط زید است و عمرو نیست مگر اینکه زید بیرون برود و عمرو جـای آن بنشـیند. پس مکـان امری اختصاص است و اختصاص به متمکن دارد یعنی «لا یسـعه غیر المتمکن» یعنی جا برای غیر متمکن ندارد.

صفت چهـارم: «ینتقل المنقلات الیه»، یعنی همانطور که با حرکت، متمکن منتقل از آن است همانطور هم با حرکت، شـیئ که متمکن نیست منتقل به مکان می شود تا در آن مکان، متمکن شود.

توضیح عبارت

(لکن الحکما وجدوا للشی الذی یقع علیه اسم المکان بالمعنی الثانی اوصافاً مثل ان یکون فیه الشی و یفارقه بالحرکه و لا یسعه غیره و یقبل المنتقلات الیه)

حکمـا برای شـیء که بر آن اسم مکـان اطلاـق می شود امـا مکـان به معنـای ثانی (که عبارت از حاوی شـی است) اوصافی را یافتند. اوصاف را ذکر می کند که ۴ تا است.

کلمه «اوصافاً» مفعول برای وجدو است.

«مثل ان یکون فیه الشی» صفت اول است یعنی مکان چیزی است که در آن، شی است.

«یفارقه بالحرکه» صفت دوم است یعنی «یفارق الشی بالحرکه» (شی با حرکت، از آن جدا می شود).

«لا یسـعه معه غیره» صـفت سوم است یعنی گنجایش ندارد این مکان را با آن شیء، غیر شی. اما وقتی آن شیء است جایِ غیر نیست و اگر شی را بیرون ببری جای غیر می شود.

ص: ۴۹۶

«یَقبَلُ المنقلات الیه» صـفت چهارم است. منتقلات به سمت خودش را قبول می کند. یعنی قبول می کند چیزهایی را که انتقال به او می کند.

می توان «یُقبِلُ المنقلات الیه» خواند. یعنی منتقلات، رو می کنند و اقبال به مکان می کنند.

(ثم تدرجوا قلیلاً الی ان توهموا انه حاو)

یعنی حکما بعـد از اینکه این معنای دوم را ازعرف گرفتنـد و اوصاف مکان را هم توجه کردنـد مقـداری بالا رفتنـد یعنی یک کما از عرف فاصله گرفتند و توانستند مطلب دقیقتری بگویند یعنی بگویند که مکان، حاوی است.

(و اذ کان المتمکن موصوفا بانه فیه فلما ارادوا ان یعرفوا ماهیه هذا الشی و جوهره فکانهم قسموا فی انفسهم)

نسـخه صـحیح بـدون واو است البته بـا واو هم می تـوان معنی کرد ولی اگر واو را حـذف کنیم آسـانتر است چرا فهمیدنـد که مکـان، حاوی است؟ چون متمکن، موصوف بود به اینکه در مکان است فهمیدنـد که این کلمه «فی» به آنها فهمانـد که مکان، حاوی است یعنی چون متمکن فی المکان بود گفتند که پس مکان، حاوی است.

بعد از اینکه فهمیدند مکان، حاوی است به سراغ فهم ماهیت مکان رفتند تا ببیند ماهیت آن چیست.

اما اگر با واو بخوانیم «و اذ» یعنی: چون متمکن، موصوف به این بود که باید در مکان باشد پس با حفظ این مطلب که متمکن باید در مکان باشد به سراغ ماهیت رفتند و اراده کردند که ماهیت را بیان کنند.

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – سه شنبه ۱ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۰۱

ص: ۴۹۷

.Your browser does not support the audio tag

بیان اقوال درماهیت مکان

گفته شد که مکان درنظر عرف دو اطلاق دارد؛ یکی اینکه مکان « ما یستقرعلیه الشی » است ودیگر آنکه مکان « چیزی است که حاوی چیز دیگر باشد » وحکما با توجه به صفات که برای مکان است اطلاق دوم مکان را پذیرفتند.

تقسیم اجسام بلحاظ اختصاصات :

اگر هیولای هر جسم را ملاحظه نماییم دوتا صفت دارد یکی اینکه داخل درجسم است ودیگری آنکه مخصوص به جسم است، همین طور صورت جسمیه هم داخل درجسم است وهم مختص به جسم، امّا سطح وبُعد که جسم را احاطه نموده اند هرچند مخصوص جسم است ولی داخل درجسم نیست. پس آنچه که مختص به جسم است گاهی داخل درجسم است وگاهی خارج از جسم.

بیان دیگر آنچه که اختصاص به شی دارد ودر غیر آن شی یافت نمی شود یا داخل درجسم است ویا خارج از جسم، واگر داخل درجسم باشد یا هیولی است ویا صورت واگر خارج از جسم باشد یا بُعدی است که جسم آنرا اشغال کرده است ویا سطحی است که ملاقات کرده باجسم، حال این سطح ملاقی گاهی ملاقاتش با احاطه است وگاهی ملاقاتش با محاط بودن است، اینکه ملاقی جسم محیط باشد روشن است مثل مکان متمکن را احاطه کرده است، امّا اینکه ملاقی جسم محاط باشد، بعبارت دیگر متمکن مکان را احاطه نماید یک مصداق دارد وآن هم فلک نهم است بنا بریک مبنا؛ چرا که اگر گفتیم مکان بُعد اشغال شده است دراین صورت بُعد که از سطح فلک هشتم شروع شده وتا سطح بیرونی فلک نهم ادامه دارد مکان فلک نهم است، امّا اگر گفتیم مکان سطح است ولو سطح که احاطه نکرده باشد طبق این مبنا فلک هشتم مکان فلک نهم است ومحاط آن .

ص: ۴۹۸

ابن سینا گفت مکان سطح ملاقی است که هر قول را شامل می شود چه قول که مکان را سطح محیط می داند وچه قول که مکان را سطح محاط بداند.

بیان اقوال : تقسیم که بیان شد پنج قسم دارد وهریک از اقسام قولی شده درمکان، گویا قائلین به مکان این تقسیم را ارائه نموده اند وهریک یکی از اقسام را بعنوان مکان انتخاب نموده اند.

قول اوّل : مکان هیولی است؛ چرا که خصوصیت مکان یکی این است که اختصاص به متمکن دارد ودیگر اینکه متمکن بر آن تعاقب دارد، وهر دو ویژگی بر هیولی صادق است؛ هیولی هم اختصاص به جسم دارد وهم صور بر هیولی تعاقب دارد. (البته اگر دقیق شویم باید بگوییم هیولی مکان صورت است نه جسم چرا که صورت بر هیولی تعاقب دارد نه جسم)

قول دوّم : مکان صورت جسمیه است؛ زیرا که خصوصیات مکان بر صورت جسمیه صادق است، یکی از خصوصیات مکان

این است که حاوی متمکن است خصوصیت دیگر مکان این است که اندازه متمکن را تعیین می کند؛ اگر مکان بزرگ باشد نشان می دهد که متمکن برزگ است واگر مکان کوچك باشد نشان می دهد که متمکن کوچك است، وصورجسمیه هر دو ویژگی را دارد؛ هم حاوی است چون که فعلیت می دهد به هیولی، قبل از آمدن صورت هیولی گویا پخش وگسترده است می تواند این صورت را بگیرد یا صورت دیگر را وقت که صورت آمد هیولی را در برمی گیرد وصورت دیگر نمی تواند بر آن وارد شود مگر اینکه صورت زایل شود، همین طور صورت است که اندازه هیولی را معین می کند، قبل از آمدن صورت هیولی اندازه ندارد.

ص: ۴۹۹

قول سوّم : مکـان بُعـد یا ابعاد است که توسط متمکن اشغال می شود مثلاً ظرف را که ملاحظه نماییم آنچه که بین جداره ای درونی آن می باشـد بُعد خالی است واین بُعـد مکان آب است مثلاً، این معنا از مکان را هم عرف تأییـد می کند وهم ویژگی مکان که تعاقب متمکن باشد بر آن صادق است.

متن : فلمـا أرادوا أن یعرفوا ماهیه هـذا الشـی ء (مکان که درباره اش بحث می کنیم) و جوهره (ذات مکان)، فکأنهم قسـموا فی أنفسـهم (پیش خود شان)، فقالوا إن کل ما (امر) یکون خاصا (اختصاص دارد) بالشـی ء و لا یکون لغیره (تفسیر خاصا بالشیء)، فلا یخلو (الف) إما أن یکون (امر) داخلا فی ذاته (شیء) ، (ب) أو یکون (امر) خارجا عن ذاته (شیء)، فإن کان (امر) داخلا فی ذاته (شیء)، (۱) فإما ان یکون (امر) هیولاه (شیء)، (۲) و إما أن یکون (امر) صورته (شیء)، و إن کان (امر) خارجا عن ذاته (شـیء)، و یکون مع ذلک (درعین خارج بودن) یساویه (سـطح محیط عمق نـدارد فقط طول وعرض دارد که مساوی است با سطح محاط وچیزی بر آن اضافه نکرده است) و یخصه (اختصاص دارد به شیء)، فهو (امر خارجی که مساوی با متمکن است وخارج از آن) (۱) إما نهایه سـطح یلاقیه (شیء) و یشغل (به صیغه ای مجهول : یعنی پر می شود آن امر به ممـاسه ای این شـیء) بمماسـته و لا ـ یماسه (امر) غیره (شـیء) ، إما محیط و إما محاط مسـتقر علیه (یعنی متمکن برآن استقرار دارد) أیهما اتفق (هرکدام باشد اشکال ندارد سطح ملاقی است) (۲) و إما أن یکون بعدا یساوی أقطاره (شیء)، فهو (شیء) یشغله (امر) بالاندساس (داخل شدن) فیه (امر) . (الف) فمنهم من زعم أن المکان هو الهیولی، و کیف لا و الهیولی قابـل للتعاقب (وویژگی مکان این است که شـیء به عقب شـیء دیگر درآن وارد می شود)، (ب) و منهم من زعم أن المکـان هو الصوره و کیف لا ـ و هو أول حـاوٍ محـدّدٍ، (ج) و منهم من (افلاـطون وپیروان او از اشـراقیون) قـال إن المکـان هو الأبعـاد، فقـال إن بین غایـات الإناء (جـداره درونی ظرف) الحاوی للماء أبعادا مفطوره (یعنی عقل بالفطره بر وجود آن حکم می کنـد) ثـابته (یعنی آن ابعـاد ثـابت است) ، و أنهـا یتعـاقب علیهـا الأجسام المحصوره فی الإناء. و بلغ بهم الأمر (یعنی این مطلب آنقد برای شان مسـلم شده) إلی أن قالوا إن هذا (اینکه مکان بُعد است) مشهور مفطور علیه البدیهه (یعنی هم مشهور است وهم بـدیهی)، فـإن النـاس کلهم یحکون أن المـاء فیمـا بین أطراف الإنـاء (جـداره ظرف) ، و أن المـاء یزول و یفارق و یحصل الهواء فی ذلک البعد بعینه (یعنی متمکن در آن تعاقب دارد)،

ص: ۵۰۰

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – چهارشنبه ۲ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

بیان اقوال درماهیت مکان :

درباره ای ماهیت مکان است مجموعاً درپنج قول بیان شد قول اوّ اینکه مکان جسم هیولای جسم است، قول دوّم اینکه مکان جسم صورت جسم است، قول سوّم مکان جسم را بُعد می داند که جسم آن بُعد را شغال نموده است، قول چهارم می گوید مکان سطح است هر سطح که باشد، وقول پنجم مکان را سطح حاوی می داند، ابن سینا همین قول پنجم را قبول می کند، امّا دراین فصل فقط به بیان اقوال وادله قائلین شان می پر دازد ودرفصل نهم به بررسی وردّ ادله می آید.

قول سوّم : دو تا از اقوال بیان شد رسیدیم به قول سوّم که مکان بُعد است، قائلین به این قول علاوه براینکه ادعای فطری وبدیهی بودن می کنند هشت دلیل مدعای شان اقامه نموده اند.

قائلین به بُعد نظر شان این است که قائلین به سطح بودن مکان را ردّ نماید ودرتمام استدلال های شان توجه به این مطلب دارند.

دلیل اوّل : اگر سطح مکان باشد لازم می آید که جسم ساکن متحرک باشد لکن التالی باطل فالمقدم مثله. امّا اگر بُعد مکان باشد جسم ساکن خواهد بود ومحذوری پیش نمی آید.

دراین دلیل دو مدعا داریم یکی اینکه مکان بودن سطح محذور دارد ودیگر آنکه مکان بودن بُعد محذور ندارد.

مدعای اوّل : مکان بود سطح محذور دارد.

مدعای اوّل با قیاس استثنایی بیان گردیده که بطلان تالی اش روشن است نیاز به بیان ندارد، امّا اثبات ملازمه اش نیاز به بیان دارد، که در ذلیل به بیان آن می پردازیم.

ص: ۵۰۱

بیان ملازمه : اگر مکان سطح باشد باتوجه به اینکه حرکت مکانی عبارت است از مفارقت متحرک از مکان وتوجه به مکان دیگر، باید بگوییم حرکت مکانی عبارت است از مفارقت متحرک از سطح وتوجه به سطح دیگر، و دراین صورت لازم می آید؛ اوّلاً، که پرنده ای ساکن درهوا متحرک باشد؛ چرا که سطح مماس با پرنده عبارت از هوای که پرنده را احاطه نموده واین هوا دائماً عوض می شود. پس پرنده ای که ساکن است مدام سطحی را رها وبه سطح دیگر توجه می کند یعنی مدام درحرکت است، درحالیکه ساکن است.

ثانیاً، سنگی را که در ته رود خانه است ساکن است ولی سطح مماس با آن که آب باشد مدام عوض می شود پس سنگ مدام دارد سطحی را رها می کند وبه سطح دیگر توجه می کند. ودرنتیجه سنگ هم باید ساکن باشد وهم متحرک.

اگر بخواهیم سنگ وپرنده را ساکن نگهداریم باید بگوییم که سنگ وپرند ملازم باشد با سطح واحد در مدت زمانی چرا که ساکن آن است که ملازم باشد بامکان درمدت زمانی، ودرمانحن فیه سنگ و پرنده مدت زمانی باسطح واحد ملازم نیست. پس ساکن نیست بلکه متحرک است، در حالیکه فرض این است که واقف وساکن است.

خلاصه : اگر مکان سطح باشد باید جسم ساکن متحرک باشد درحالیکه جسم ساکن نمی تواند متحرک باشد پس سطح مکان نیست.

مدعای دوّم : اگر مکان بُعد باشد لازم نمی آید که جسم ساکن متحرک باشد؛ چرا که حرکت عبارت است از مفارقت از مکان وتوجه به مکان دیگر، درصورت که مکان بُعد باشد حرکت مکانی عبارت است از مفارقت از بُعد وتوجه به بُعد دیگر و بُعدی را که جسم بعنوان مکان اشغال می کند ثابت است؛ چرا که همان طول وعرض وعمقی است که بین سطح ویا مثلاً جداره ظرف است واین طول وعرض وعمق همواره ثابت است. پس پرنده ای ساکن درهوا وسنگ ته رود خانه ساکن است نه متحرک چرا که مکانش عوض نمی شود.

ص: ۵۰۲

دلیـل دوّم : اوّلاًـ وقت که مرکب را تحلیل کنیم ویا امور مجتمع را تحلیل نماییم در نهایت به آخرین جزء می رسیم که بسیط است؛ چرا که هرمرکب باید بسایط ختم شود. (راه تشخیص اجزای مرکب)

ثانیاً این اجزاء را که متمایز شـده ودرعین حال درهم انـد، می شود در تصور مان تک رفع نماییم تا برسیم به آخرین جزء که مثلاًـ هیـولی باشـد ومنفرداً بـاقی بمانـد. (تـوجه داریم که چـون دروهم است اشـکال پیش نمی آیـد که هیـولی چگونه بـدون صورت نمی توانـد بـاقی بمانـد.) ودرمـانحن فیه جسم داریم ومکـان مـا وقت که جسم را از مکان بیرون نماییم، آنچه که تک وتنها باقی می مانـد مکان است ومی بینیم که آن مکان بُعـد است چون بُعـد است که باقی مانـده وجسم از آن خارج گردیـده است.

دراین اسـتدلال به سـطح توجه نمی شود، لذا می شود بگوییم که سطح هم باقی می ماند وممکن است مکان سطح باشد، ولی باتوجه به اینکه در دلیل دیگر بیان می شود که سـطح باقی نمی مانـد. می شود نتیجه بگیریم که آنچه باقی می مانـد بُعد اسـت وهمان مکان است.

متن : و احتجوا أیضـا (علاـوه بر اینکه ادعـای فطری بودن وبـداهت کردنـد) بضـروب من الحجـج، (۱) فقـالوا و هم یخاطبون خـاصه أصـحاب السـطوح (درحـالیکه خطاب شان بخصوص به قائلین به سـطح است) أنه إن کان المکان سـطحا یلقی سـطح الشـی ء (متمکـن)، (تفریعیـه یعنی اگر مکـان سـطخ اسـت :) فتکـون الحرکه هی مفـارقه سـطح متوجهـا (حـال از جسم که مفـارقت می کنـد از سـطح) إلی سـطح آخر (چرا که حرکت مکانی عبارت است از مفارقت از مکان وتوجه به مکان دیگر) فالطـائر الواقف فی الهواء، و الحجر الواقف فی المـاء، و همـا (درحـالیکه آب و هواء) یتبـدلان علیه (واقف)، و هو (واقف) یفارق سـطحا إلی سـطح، (جواب إن/ تالی) یجب أن یکون متحرکا. و ذلک (اینکه لازم می آیـد شـی واقف متحرک باشـد یعنی بیان ملازمه) لأن ما یجعلونه (ما) مکانه (شی واقف) یتبدل (ما) علیه (شی واقف) ، فإن کان (واقف) ساکنا فسکونه فی أی مکان، إذ من شرط الساکن أن یلزم مکانه زمانا (شرط ساکن این است که ملازم مکان خودش باشد مدت زمانی) ، إذ الساکن قد یصدق علیه هذا القول (یعنی بر ساکن این قضیـه صادق است که یلزم مکانه زمانا) ، فإذ لیس یلزمه (شـی واقف) السـطح، فما الذی یلزمه سوی البعد (چه چیزی را جسم واقف لازم دارد جز بُعد) الذی شـغله (صفت بُعد :) الذی لا ینزعج (کنـده نمی شود) و لا یتبـدل، بل یکون (بُعـد) دائما واحدا بعینه (یکی معین است) . (۲) و قالوا أیضا إن الأمور البسـیطه إنما یؤدی إلیها التحلیل (تحلیل مرکب/ تحلیل مجتمع) ، و تُوُهم (توهم می شود) رفع شـی ءٍ شی ءٍ (یعنی تک تک) من الأشیاء المجتمعه معا (اجتماع اعم از ترکیب است؛ چرا که هم شامل اجتماع هیولی وصورت است وهم شامل اجتماع مکان ومتمکن) وهمـا (مربـوط به رفع) ، فالـذی یبقی بعـد رفع غیره فی الوهم (متعلق یبقی ورفع هر دو) هو البسـیط الموجود فی نفسه (البته دروهم) ، و إن کـان لا ینفرد له قوام (مرحوم جلوه : وان کان لاینفرد له قوام فی الخارج؛ یعنی دروهم قوام دارد درخارج قوام ندارد مثل هیولی نسبت به صورت وصورت نسـبت به هیولی)، و بهذا السبب (از طریق همین تحلیل) عرفنا الهیولی و الصوره و البسائط (دراین جا یعنی مجتمع نیست) التی هی آحاد فی أشـیاء مجتمعه. ثم إذا توهمنا الماء أو (و ن.ب) غیره من الأجسام (بیان غیره) مرفوعا (مفعول دوّم توهمنا) غیر موجود فی الإناء (بیان مرفوعا) لزم من ذلک (از اینکه با مفارقت متمکن مکان باقی می مانـد) أن یکون البعد الثابت بین أطرافه موجودا و ذلک (بُعد ثابت بین اطراف که خالی شده) أیضا (همان طور که با رفع آب و... موجود بود) موجود عند ما تکون هذه موجوده معه (آب و...)

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – شنبه ۵ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

ادله قائلین بُعد :

بحث در ادله ای داشتیم که اصحاب بُعد در باره ای مدعای شان داشتند، دوتا از دلیل شان بیان شد.

دلیل سوّم : جسم باسطح تنها وارد مکان نمی شود، بعبارت دیگر تنها سطحش وارد مکان نمی گردد، بلکه بکلیته وارد مکان می شود پس باید مکان مساوی جسم باشد وسطح مساوی جسم نیست، امّا بُعد مساوی جسم است بنابر این باید بُعد مکان باشد.

ان قلت : دلیل سوّم را می توانیم این گونه جواب بگوییم که جسم با تمام سطحش وارد مکان می شود وتمام سطح متمکن را پُر می کند.

قلت : این بیان مبتنی بر ا ین است که مکان سطح حاوی باشد نه سطح مطلقا، امّا آنهای که قائل به سطح اند هر دو را مطرح نموده اند، حال اگر سطح مطلق مکان باشد که تمام سطح متمکن را نمی درخود جای نمی دهد، گذشته از این اگر سطح حاوی هم مکان باشد باز هم دلیل تمام است؛ چرا که دلیل می گوید جسم بکلیته مکان می خواهد نه تنها باسطحش واگر سطح حاوی مکان باشد، فقط تمام سطح متمکن را در خود جای می دهد، درحالیکه طول، عرض وعمق جسم هم مکان می خواهد.

نکته : عبارت « أو لأن المکان ... » می تواند عبارت اُخرای دلیل سوّم باشد در این صورت باید عبارت را این گونه معنا نماییم که یا آن بیان ویا این بیان، چنانچه که می تواند دلیل مستقل باشد در این صورت باید بگوییم یا آن دلیل ویا این دلیل، البته در صورت که بجای « أو لأن ... ولأن المکان ... » روشن است که دلیل مستقل است. به هر صورت می توانیم دلیل چهارم قرارش بدهیم.

ص: ۵۰۴

دلیل چهارم : مکان مساوی است با متمکن بلحاظ اندازه نه بلحاظ ماهیت، ومتمکن ذواقطار ثلاثه است وچیزی که ذو اقطار ثلاثه است بُعد است نه سطح. پس باید بُعد مکان باشد.

دلیل پنجم : دوقانون داریم یکی اینکه باید مکان ثابت باشد وحرکت نکند ودیگر آنکه سطح می تواند حرکت کند؛ مثلاً وقت که جسم داشته باشیم که حفره داشته باشد و یا توپُر باشد ولی با فشار جداره ای آنر بزرگ نماییم دراین صورت سطح جسم حرکت می کند ولی مکان حرکت نمی کند پس سطح مکان نیست. (البته بعدا ابن سینا در ردّ این دلیل می گوید مکان هم حرکت می کند وقانون دوم شما بی دلیل است)

دلیل ششم : اگر به عرف بماهم عقلا مراجعه کنیم می بینیم که می گویند مکان گاهی توپُر است وگاهی توخالی، امّا نسبت به سطح نه اطلاق پُر بودن می کنند ونه اطلاق خالی بودن. پس مکان باسطح فرق دارد.

دلیل هفتم (اشکال نسبت به قائلین سطح حاوی) : اگر مکان عبارت از بُعد باشد همه ای اجسام دارای مکان می شود، حتی فلک نهم، امّا اگر سطح مکان باشد بعضی از اجسام که فلك نهم باشد مکان نخواهد داشت. وقانون می گوید که برای هرجسمی مکان است. پس برای اینکه این قانون را حفظ کنیم باید بگوییم که بُعد مکان است.

دلیل هشتم : ما ملاحظه می کنیم که آتش به سمت بالا می رود واگر سنگ یا کلوخ را رها کنیم به سمت پایین می آید، روشن ومشهود است که آتش بکلیته بالا را طلب می کند وآنچه که از زمین است بکلیته پایین را طلب می کند، بازهم واضح است که جسم بکلیته نمی تواند طالب سطح باشد چون جسم بکلیته در سطح قرار نمی گیرد بلکه بسطحه در سطح واقع می شود. پس باید بُعد مکان باشد چرا که جسم بکلیته در آن واقع می شود.

ان قلت : آتش وآنچه که از زمین است در بُعد است، طلب بُعد تحصیل حاصل نیست.

قلت : آتش وزمین بُعـد وترتیب در بُعـد را طلب می کنـد، آتش بُعـد با لا را طلب می کنـد وزمین بُعد پایین را طلب می کند، بعبارت دیگر آتش وزمین بُعد خاص را طلب می کند.

قائلین به بُعـد : قائلین به بُعد دو گروه اند؛ بعضـی شان قائل اند که خلا وجود ندارد وبرخی دیگر قائل اند که خلا وجود دارد، به بیان دیگر گروهی گفته انـد که بُعـد می تواند خالی باشد وچیزی آنرا پر نکند وگروهی دیگر می گویند که بُعد نمی تواند خالی باشد بلکه همیشه پُر است.

متن : و قـالوا أيضا إن كون الجسم فى مكان ليس بسـطحه «۹»، بل بحجمه «۱۰» و كميته، فيجب أن يكون مـا فيه «۱۱» بجسميته مساويا له، فيكون بعد أو لأن المكان مساو «۱۲» للمتمكن «۱۳»، و التمكن جسم ذو ثلاثه أقطار، فالمكان أيضا ذو ثلاثه أقطار. و قالوا أيضا «۱۴» إن المكـان يجب أن يكون شـيئا لاـ يتحرك بوجه و لا يزول، و نهايات المحيط قـد تتحرك بوجه ما و تزول. و قـالوا أيضا إن الناس «۱۵» قـد يقولون إن المكان قـد يكون «۱۶» فارغا، و قـد يكون «۱۷» ممتلئـا، و لا يقولون إن البسـيط يكون فارغا، و يكون ممتلئا. قالوا و القول بالأبعاد يجعل كل جسم فى مكان، و مـذهب أصـحاب البسـيط الحاوى يوجب أن يكون من الأجسـام ما لا مكان له. و قالوا «۱۸» أيضـا إن النار فى حركتها إلى فوق، و الأرض فى حركتها إلى أسـفل يطلبان مكانا لكلتيهما «۱۹»، و محـال أن يطلبا نهايه الجسم الـذى فوقه «۲۰» أو تحته، فـإن النهـايه محال أن يلاقيها كليه جسم، فإذن يطلب الترتيب فى البعد. فهذه «۲۱» حجج أصحاب البعد «۲۲» مطلقا.

ص: ۵۰۶

لكن أصحاب البعد على مذهبين: منهم من «۲۳» يحيل أن يكون هذا البعد يبقى فارغا لا مالئ له، بل يوجب أن لا يتخلى عن مالئ إلا عند لحوق مالئ «۲۴»، و منهم من لا- يحيل «۲۵» ذلك، بل يجوز أن يكون هذا البعد خاليا تاره و مملوا تاره، و هم أصحاب الخلاء. و بعض القائلين بالخلاء يظن أن الخلاء «۲۶» ليس هو بعدا، بل هو لا شی ء، كأن الشی ء هوالجسم

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – یکشنبه ۶ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در باره ای خلاء :

بحث که شروع می کنیم این است که چه شد که گروهی به خلاء معتقد شدند وچگونه دیگران آنها را منع نمودند، و اینکه چرا قائلین به خلاء باتوجه به آن منع بازهم دست از عقیده ای شان بر نداشتند ودلایل بر مدعای شان اقامه نمودند.

چگونگی بوجود آمدن قول به خلاء : اینکه برخی معتقد به خلاء شدند بخاطر این است که ظرف را مثلا از آب خالی می کردند ونمی دانستند که هوا وجود دارد ولذا فکر می کردند خلاء اتفاق می افتد.

این گروه به ظن عامی اوّل به دوقاعده معتقد بودند :

قاعده ای اوّل : آنچه که جسم نیست ودر جسم نیست موجود نیست، بلکه لاشیء است.

قاعده ای دوّم : چیزی جسم است که دیده شود واگر چیزی دیده نشود جسم نیست.

باتوجه به این دوقاعده چیزی که دیده نمی شود جسم نیست وچیزی که جسم نباشد ویا درجسم نباشد موجود نیست، بلکه لاشیء است وهوا چون دیده نمی شود جسم نیست بمقتضای قاعده ای اوّل ولاشی است به مقتضای قاعده ای دوّم، ولذا وقت که ظرف را خالی کنیم درظرف چیزی وجود ندارد وبُعد خالی است. پس خلاء از طریق ظن درمیان برخی مردم عامی جا افتاد، ظن که اوّلاً- عامی است یعنی ظن که با مسائل علمی آشنا نیست وثانیاً اوّل است یعنی گمانی است که با اوّلین نظره حاصل می شود وممکن است با دقت از بین برود چنانچه ممکن هم است که با دقت تایید شود. خلاصه اینکه خلاء وجود دارد ظن است که هم عامی است وهم اوّل.

ص: ۵۰۷

کسانیکه آمدند عقیده ای خلاء را از مردم گرفتند به این صورت عمل نمودند که مشکی را پُر از هوا نمودند وبه مردم گفتند آنرا لمس کنند تا نشان دهد که پُر است واز مردم پرسیدند که چه چیزی آنرا پُر کرده، درحالیکه جز هوا در آن چیزی وجود ندارد، وبه این صورت عقیده ای آنها را در عدم بون هوا باطل نماید.

ممکن است هم مس را به این صورت معنا کنیم که به آنها گفتند دست تان را درجلو دهانه ای مشک بگیرد وهوا را خارج نمودند تا آنها هوا را لمس کنند وبه این نحو عقیده ای آنها را درباره ای عدم بودن هوا ردّ نماید.

برخی از مردم باتوجه به این ازاله بازهم به خلاء معتقد ماندند؛ چرا که گمان نمودند که در لابلای هوا خلاء وجود دارد.

دلایل مدعیان خلاء :

دلیل اوّل : ما ملاحظه می کنیم که اجسام تخلخل وتکاثف پیدا می کند، اجزای جسم از هم فاصله می گیرد ومتخلخل می شود بدون اینکه جسمی در آن داخل شود واین خلاء است ویا جسمی اجزایش بهم می چسپد ومتکاثف می شود بدون اینکه جسمی در از آن خارج شود وچیزی از جسم کم شود. پس خلاء موجود بوده وپُر شده است.

تخلخل وتکاثف دو قسم است :

الف) حقیقی : تخلخل حقیقی آن است که جسم بزرگ شود بدون اینکه چیزی در آن داخل شود وتکاثف حقیقی آن است که جسم کوچك شود بدون اینکه چیزی از جسم کم شود.

ب) مشهوری : تخلخل که مشهور آن را قبول دارد این است که جسم بزرگ شود با دخول جسمی در آن مثل اینکه ندّاف پنبه را می زند، اجزای پنبه از هم فاصله می گیرد وهوا در آن داخل می شود وبه اصطلاح متخلخل شود، ویا جسم کوچك شود با خروج جسم از آن مثل اینکه پنبه زده شده را بهم فشرده نماییم که هوای داخل در آن خارج شود وبه اصطلاح متکاثف شود.

متن : وأول شی ء خُیّل (به خیا انداخت) اعتقاد الخلاء هو الهواء، و ذلک (اینکه هوا خلاء را به خیال بشر انداخت) لأن الظن العامی الأول هو (۱) أن ما لیس بجسم و لا ـ فی جسم فلیس بموجود. ثم ظنهم الأول (۲) فی أمر الأجسام الموجوده، هو أن تکون محسوسه بالبصر، و ما لا ـ یحس بالبصر یظن أنه لیس بجسم (به مقتضای قاعده ای دوّم) ، ثم یُوجِب (ظن) أنه (مالایحس) لیس لشی ء (بهتر : بشیء، به مقتضای قاعده ای اوّل). فکذلک (چون دوقاعده را سر هم کردند) یتخیل من أمر الهواء أنه لیس بملاء، بل لا شی ء، فکان الإناء الذی فیه هواء لا یتخیل عندهم من أمره فی أول الأمر (قبل از اینکه آگاه شان کنیم) أن فیه (ظرف) شیئا، بل یخیل أن هناک (درظرف) أبعادا خالیه، فأول من نبههم (عامی را) نبههم (به این صورت آگاه کرد که) بأن أراهم الأزقاق (مشک) المنفوخه تقاوم المس ، فأظهر (من) لهم بالمس أن الهواء جسم کسائر الأجسام فی أنه جسم (بیان وجه شبه یعنی بیان وجه کاف کسائر...). فمن الذین أراهم (ضمیر فاعیلی : من نبه، ضمیرمفعولی : الذی) ذلک (وضع را) من رجع، فلم یر (لم یعتقد) أن هاهنا خلاء موجودا، إذ صار الشی ء الذی کان یظنه خلاء، هو الملاء ، و منهم من سلم أن الهواء لیس بخلاء صرف، بل ملاء، و یخالطه (هوا) خلاء، و لم یخل من الخلاء، إذ قد وجد حججا و قیاسات (عطف مرادف بر مرادف/ عطف خاص بر عام) أنتجت أن الخلاء موجود. فمن الحجج علی ذلک أنا نری أن الأجسام تتخلخل و تتکاثف من غیر دخول شی ء أو خروجه. فالتخلخل إذن تباعد الأجزاء تباعدا یترک ما بینها خالیا و التکاثف رجوع من (تبعضیه یعنی اجزای که درجداره است) الأجزاء إلی ملاء (مصدریعنی پر کردن) الخلاء المتخلخل (خالی های جسم متخلخل)

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – دوشنبه ۷ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

دلایل قائلین به خلاء :

قائلین به بُعد دو دسته شدند؛ گروهی معتقد شدند که این بُعد می تواند خالی باشد وگروه دیگر گفتند این بُعد نمی شود خالی باشد، واگر خالی شود باید پُر گردد، از این جا بود که وارد بحث خلاء شدیم وبعد از بیان معنای خلاء به بررسی دلایل قائلین به خلاء پرداختیم که دلیل اوّل گذشت.

دلیل دوّم : ظرفی را پُر از خاکستر می کنیم بطور که جا برای چیزی دیگر نماند وقت که آب را در ظرف پر از خاکستر بریزیم می بینیم که در آن جا می گیرد وچون قاعده داریم که جسم در جسم دیگر داخل نمی شود باید بگوییم خلاء وجود داشته که آب وارد خلاء شده است.

این دلیل تا این جا تمام است برخی اضافه نموده اند که آب به اندازه ای است که تمام گنجایش ظرف را پُر می کند بگونه ای که اگر ظرف خالی بود همان قدر آب را در خود جای می داد. پس کأنه ظرف کاملاً خالی بوده است.

جواب : وقت که آب می ریزیم خاکستر را می شوید ودرخود حل می کند، نه اینکه خلاء وجود داشته وآب خلاء را پُر نموده است.

دلیل سوّم : خمره ای را پُر از شراب می کنیم وآنگاه شراب آنرا در مشك می ریزیم ودوباره مشك را داخل خمره قرار می دهیم باز هم می بینیم که در خمره جا می گیرد وچیزی اضافه نمی آید، واین بخاطر این است که وقت در خمره شراب رخته بودیم خلاء وجود داشته ولی ما متوجه نبودیم وحالا مشك آن خلاء را پُر کره است والاّ مشك در داخل خمره جا نمی گرفت ویا مقداری از شراب بیرون می ریخت.

ص: ۵۱۰

دلیل چهارم : جسمی که نمو دارد مثل درخت ویا بدن انسان درحقیقت از بیرون غذای ر جذب می کند واین غذای جذب شده درجای قرار می گیرد که خالی بوده باشد، نه درجای که جسم است چرا که تداخل اجسام می شود که محال است. پس خلاء وجود داشته است.

تذکر : تداخل اجسام این است که جسمی درجسم دیگر وارد شود بدون اینکه درجسم تغییر پیش بیاید وبزرگ شود. پس از این قانون نمی توانیم در استدلال مذکور استفاده نماییم چرا که در نمو جسم بزرگ می شود.

جواب : اگر غذا وارد جای شود که خالی است نباید رشد حاصل شود؛ چرا که جای خالی را پُر کردن رشد نیست. (این دلیل در ظاهر واضح البطلان است برای توجیه بگوییم : شاید منظور مستدل این بوده که هوا با بدن انسان مثلا مماس نیست ولذا در

بیرون بدن خلاء بوده و غذا آنر پُر نموده است. این توجیه هم صحیح نیست چرا که هوا با بدن مماس است وخلاء وجود ندارد)

همین دلیـل چهـارم را برخی بطور کلی بیـان نموده انـد و می شود آنرا به صورت دلیل مسـتقل بیان نماییم، البته ابن سـینا دلیل مستقل قرار نداده ولی برا تکثیر دلیل می شود مستقلاً بعنوان دلیل پنجم مطرح نماییم.

دلیـل پنجم : یـک شـیء که حرکت می کنـد درفضـای حرکت می کنـد، حال آیا درملاء حرکت می کنـد ویا درخلاء طبیعی است که متحرک در ملاء حرکت نمی کند بلکه در جای که خالی است حرکت می کند. پس خلاء وجود دارد.

ص: ۵۱۱

دلیـل شـشم : شیشه ای خـالی را مک می زنیم وبلا فاصـله با دهانه در آب قرار می دهیم ومی بینیم که یک مقـدارد از آب را جـذب می کنـد به سـمت بالا، معلوم می شود که در شیشه خلاء بوده که آب در آن جای گرفته است، حتی اگر با مک زدن هوا بیرون بیایـد بـازهم مـدعای مـا ثابت می شود؛ چرا که در همان یک لحظه که فاصـله ای بیرون آمـدن هوا وارد شـدن آب است خلاء اتفاق می افتد.

متن : (۲) قالوا: و نحن نری إناء مملوا من رماد یسع ملاؤه ماء فلو لا أن هناک (در داخل ظرف) خلاء لاسـتحال أن یسع ملاؤه ماء. (۳) وقالوا أیضا: و الدن (خمره) یملأ شرابا، ثم یجعل ذلک الشراب بعینه (همان شراب) فی زق (مشک)، ثم یجعلان (مشک وشـراب) فی ذلک الـدن بعینه، فیسع الـدن الزق و الشـراب معا. فلو لا أن فی الشـراب خلاء قد انحصـر فیه مقدار مساحه الزق، لاسـتحال أن یسع (جای بدهد، گنجایش داشـته باشد) الزق و الشـراب معا ما (یعنی دن، فاعل یسع) کان یملأه الشراب وحده. (۴) وقـالوا : إن النـامی أیضا إنما ینمو بنفوذ شـی ء فیه فلا شک أن ذلک الشـی ء ینفـذ لا فی الملاء (چون که تـداخل اجسـام) ، و لکن فی الخلاء. (۵) وبعضـهم جعل هـذا الاحتجاج کلیا (ای سواء کان نامیاً او غیر نامیاً، محشـین/ چه غذا باشد یا غیر غذا، اسـتاد) فقال: إن المتحرک (مطلقا ای بلا اختصاص بالنامی، محشـین/ ای بلا اختصاص بالغذا، اسـتاد) لا یخلو إما أن یتحرک فی خلاء أو یتحرک فی ملاء، لکنه إن تحرک فی الملاء دخل ملاء فی ملاء، فبقی أن یتحرک فی الخلاء. (۶) و من ذلک (اسـتدلالهای که کرده انـد) احتجاجهم بالقاروره التی تمص (مکیده شود) ثم تکب علی الماء (قرار داده شود بادهانه بر آب)، و لو کانت مملوه لما وسعت شیئا آخر یدخل فیها

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – سه شنبه ۸ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

بیان اقوال در باب مکان :

بحث در دلایل داشتیم که اصحاب خلاء برای مدعای شان اقامه نمودند وشش تای آن بیان گردید.

دلیل هفتم : وقت که متحرکی حرکت می کند در ملاء حرکت می کند یا در خلاء؟ اگر در خلاء حرکت کند که مدعای ما ثابت است واگر در ملاء حرکت به دوصورت ممکن است که هر دو مستلزم محال است وراه سومی هم برای حرکت در ملاء وجود ندارد.

بیان مطلب : اگر جسم در ملاء حرکت کند : الف) یا بدون اینکه ملاء را جابجا نماید حرکت می کند مثلاً وقت که ما حرکت می کنیم بدون اینکه هوا را جابجا کنیم حرکت نماییم که در این صورت تداخل اجسام است وباطل. ب) ویا ملاء را جابجا نموده وحرکت می کند مثلاً ـ وقت که ما حرکت می کنیم هوا را جابجا می کنیم به این صورت که اوّلین قدم را که بر می داریم هوا را دفع می کنیم وهوای دفع شده هوای مجاورش را دفع می کند و همین گونه هوا های دفع شده هوای مجاور خود شان را دفع می کند ودر نتیجه با حرکت یک انسان تمام هوای روی زمین به حرکت در خواهد آمد واگر چنانچه متحرک با فشار حرکت نماید هوا موّاج می شود بگونه ای که اوّلاً ـ این موج هم جهت حرکت متحرک است وثانیاً مساوی است با فشار حرکت متحرک. پس اگر متحرک در ملاء حرکت کند یا تداخل اجسام لازم می آید ویا موج برداشتن هوا به اندازه وهم جهت با حرکت هریک از متحرک ها، در حالیکه ما می بینیم که با حرکت یک متحرک تمام هوای روی زمین حرکت نمی کند وتداخل اجسام هم باطل است. پس متحرک در ملاء حرکت نمی کند.

ص: ۵۱۳

تبصره : البته امروزه معتقد اند که هوا با حرکت متحرک موج بر می دارد، وبه این صورت تمام موجودات روی زمین بر هم دیگر اثر می گذارد. بنابر این تالی باطل نیست.

بحث در اقوال داشتیم که در باره ای مکان مطرح است، برخی گفتند که هیولای جسم مکان جسم است، گروهی دیگر مکان را صورت جسمیه دانستند گروه سوّم با دلایل متعدد مکان را بُعد گرفتند حال با بُعد که می تواند خالی باشد ویا بُعد که نمی تواند خالی باشد.

قول چهارم : عرف در باره ای مکان معتقد است که ما یستقر علیه الشیء یعنی سطح که شیء روی آن قرار می گیرد مکان است، برخی فلاسفه هم این عقیده ای عرف را پذیرفته اند که به جهت وضوح بطلان جای بحث ندارد.

قول پنجم : مکان عبارت است از سطح ملاقی کیف کان، چه حاوی باشد ویا حاوی نباشد، بنابر این همان طور که کوزه مکان آب است چرا که سطح حاوی کوزه ملاقی آب است، سطح بیرونی آب هم ملاقی کوزه است وآب هم مکان کوزه است.

شیخ این دلیل این قول را بیان نمی کند بلکه به توضیح آن می پر دازد، البته می توانیم این توضیح را دلیل برای این قول قرار دهیم.

دلیل : فلک اعلی حرکت می کند، بگونه ای که در یک شبانه روز دور زمین را می چرخد وحرکتش سریع ترین حرکات است، (صغرا) وهر متحرکی مکان دارد (کبرا) . پس فلک اعلی مکان دارد.

با توجه به این بیان فلک علی مکان دارد واگر ماسطح حاوی را مکان قرار دهیم فلک اعلی بدون مکان خواهد بود. پس باید مکان را مطلق سطح بدانیم که فلک اعلی هم مکان داشته باشد.

ص: ۵۱۴

قول ششم : آنچه که جای تبیین وتوضیح دارد این است که مکان سطح حاوی است، چه جسم در آن مستقر شود یا مستقر نشود، مثلاً تیرووقت که روی زمین است استقرار دارد ومکان آن هم زمین است، امّا تیری که در هوا رها شده استقرار ندارد، درحالیکه مکان آن هوا است.

متن : (۷) و قالوا أیضا (علاوه بر دلایل قبل) : إن المتحرک إذا تحرک فلا یخلو (اگر حرکت در ملاء باشد) (۱) إما أن یدفع الملاء فیحرکه، (۲) و إما أن یداخله، لکن المداخله محاله، فبقی أن یدفعه (ملاء) فیحرکه (ملاء). و کذلک حال المدفوع (هوای که دفع شده) فیما یتحرک فیه (یعنی در آنچه که هوای مدفوع در آن حرکت می کند که عبارت باشد از هوای بعدی خودش)، فیلزم إذا تحرک متحرک أن یتحرک العالم، و (ویلزم) أن یکون إذا تحرک متحرک بعنف (باشدت) أن یتموج (خبر یکون) العالم تموجا بعنف و مضاهیا لتموجه (متحرک). (د) وأما القائلون (فلاسفه ای که قائل اند) بأن المکان ما یکون الشیء علیه (متعلق یکون) فیأخذون ذلک من العامه إذ یسمون (عامه) مجالسهم أمکنه لهم. و نحن لا نبالی (اهمیت نمی دهیم) أن یسمی مسم (فاعل یسمی) هذا (نام گذاری/آنچه را که عرف گفته) مکانا، لکنا لا نشتغل بتحقیق هذا المکان الذی یکون المتمکن علیه (متعلق یکون)، بل الذی قیل إنه حاو مساو (از نظر اندازه)، و لا بد منه لکل منتقل حیث کان (هرجای که این متمکن باشد، چه جای که بتواند مستقر شود وچه جای که نتواند مستقر شود)، و إن لم یکن مستقرا علی مستند.

ص: ۵۱۵

(ه) وأما القائلون بأن المكان هو البسيط (سطح) كيف كان (چه حاوی باشد وچه حاوی نباشد) ، فهم يقولون إنه كما أن سطح الجره (کوزه) مكان للماء، كذلك سطح الماء مكان للجره، لأنه (مکان) سطح مماس لجمله بسيط متصل به (یعنی بامجموعه سطح متمکن). و يقولون إن الفلك الأعلى متحرك، و كل متحرك فله مكان، فالفلك الأعلى له مكان لكن ليس له نهايه حاويه من محيط (یعنی نهایت که از جسم محیط باشد وحای باشد یعنی سطح حاوی)، فليس كل مكان هو النهايه الحاويه (صفت نهایه) من المحيط (متعلق نهایه) ، بل مكانه (فلک اعلی) هو السطح الظاهر (بیرون) من الفلك الذى تحته (فلک هشتم، فلک ثوابت) . (ز) وأما القائلون بأن المكان هو السطح الحاوى فسنذكر مذهبهم و نحققه (تثبیتش می کنیم)، فيجب أن نبدأ أول شىء بإبطال هذه المذاهب (ابطال مذهب شان صرف نظر از استدلال شان)، ثم نتبعها بكشف المغالطات فى قياساتهم (یعنی ابطال استدلال های شان)،

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – چهارشنبه ۹ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

ابطال اقوال درباب مکان :

اقوال که در باره ای مکان ذکر شد شش قول بود؛ یکی اینکه مکان هیولی باشد، دوّم اینکه مکان صورت جسمیه باشد، سوّم اینکه مکان بُعد باشد، چهارم اینکه مایستقر علیه الشیء مکان است، پنجم اینکه مکان ای سطح کان باشد وششم آنکه مکان سطح حاوی باشد.

دراین فصل چهار قول از اقوال مذکور را باطل می کنیم؛ یکی مکان بودن هیولی ودیگری مکان بودن صورت جسمیه، سوّم اینکه مکان بُعد باشد، چهارم اینکه مکان ای سطح کان باشد وبطلان قول عرف که مکان مایستقر علیه الشی است به دلیل روشن بودن انیاز به بیان ندارد.

ص: ۵۱۶

باطل نمودن اقوال به این صورت است که خود اقوال را باطل می کنیم نه اینکه دلیل شان را باطل نماییم، در باره ای دلایل در فصل نهم بحث می کنیم.

قول اوّل ودوّم باهم باطل می شود، چهار اشکال بر دوقول به طور مشترک وارد می گردد بر قول به هیولی اشکال جدا گانه ای هم بیان می شود.

اشکالات مشترک :

۱. مکان چیزی است که یفارق عنه یعنی متمکن از مکان مفارقت می کند، ولی متحرک از هیولی و از صورت مفارقت نمی کند. پس هیولی وصورت مکان نیست.

به بیـان دیگر : مکـان مفـارقت می شود وهیولی وصورت مفارقت نمی شود وآنچه که مفارقت می شود مغایر است با آنچه که مفارقت نمی شود. پس مکان غیر از هیولی وصورت است.

۲. مکـان چیزی است که در آن حرکت واقع می شود وهیولی وصورت چیزی است که بـا آنهـا حرکت واقع می شود وچیزی که حرکت در او است فرق دارد با چیزی که حرکت با او است. پس مکان غیر از هیولی وصورت است.

تـذکر: بُعـد که مکـان شـیء محسـوب می شـود بین نهایـات وجـداره ای داخـل مثلاًـ ظرف است، بعبـارت دیگر مکـان همـان گنجایش ظرف است.

۳. مکـان چیزی است الیه الحرکت است وهیولی وصورت مـالیه الحرکت نیست وچیزی که الیه الحرکت است با چیزی که الیه الحرکت نیست فرق دارد. پس مکان با هیولی وصورت فرق دارد.

۴. در باب تبـدل عناصـر گفته شـده است که آب مثلاً در مکان طبیعی خودش قرار دارد بعـداً آفتاب به آن می تابد وبخار می شود ودر بخار بازهم قطرات آب وجود دارد وقت که آفتاب بشتر بتابد آن قطرات هم تبدیل به هوا می شود ومی رود درمکان طـبیعی هوا. پس این عنصـر مکـانش عوض می شود ولی هیولی آن عوض نمی شود، وچیزی که عوض می شود غیر از چیزی است که عوض نمی شود بنابر این مکان غیر از هیولی است.

هوای را فرض کنید که در آب قرار داده شود مثلًا شیشه ای پُر از هوا را در آب سرد قرار می دهیم می بینیم که در جداره ای داخلی آن قطرات آب شکل می گیرد وهوا تبدیل به آب می شود، در لحظه ای اول که هوا به آب تبدیل می شود درهمان مکان اولش می ماند، ولی درهمان لحظه اوّل تبدیل هوا به آب صورت اولش نیست؛ چرا که صورت اوّلش هوایی بود ووقت که بتدیل می شود صورت آبی می گیرد. پس در لحظه ای تکون در مکان اوّلش است وصورت اولش را ندارد. پس صورت مکان نیست.

اشکال بر مکان بودن هیولی : سه عبارت داریم که در آن مکان را می توانیم بیاوریم ولی هیولی را نمی توانیم به کار ببریم؛ یکی اینکه مثلاًـ چوب که هیولای ثانیه است تخت شد ولی نمی توانیم بگوییم که مکان تخت شد، دوّم اینکه عن الماء کان البخار وسوّم اینکه عن النطفه کان انسانٌ، ولی نمی توانیم بگوییم که عن المکان کان جسم کذا؛ یعنی آب ماده ای بخار است ونطفه هم ماده ای انسان است ولی مکان ماده ای هیچ جسمی نیست.

نکته : اینکه درباره ای هیولی سه مثال آورده ودرمورد مکان دومثال وجه اش این است که درباب هیولی هریک از مثال ها به ویژگی اشاره دارد؛ در مثال اوّل ماده هیچ چیزی را از دست نمی دهد فقط صورت صناعی را می گیرد وصورت طبیعی اش باقی است، درمثال دوم وقت که صورت بخاری آمد صورت مائی از بین می رود ودر مثال سوّم صورت کائن وفاسد نمی شود بلکه صورت نطفه کامل می شود ومندرج می شود در صورت انسان. امّا در مورد مکان درمثال دوّم جسم آمده وجسم را اگر تکرار کند بازهم می شود جسم، بعبارت دیگر مثال دوّم بیان یک امر کلی است نه بیان مصادیق، ولی درباب هیولی مثال ها بیان مصادیق است ولذا متعدد اند.

ص: ۵۱۸

متن : [الفصل السابع] ز- فصل فی نقض مذهب من ظن أن المکان هیولی او صوره أو أی سطح ملاق کان (چه سطح حاوی باشد وچه سطح محوی) أو بعدا أما بیان فساد قول من یری أن الهیولی أو الصوره مکان، فبأن یعلم (۱) أن المکان یفارق عند الحرکه، و الهیولی و الصوره لا یفارقان ، (۲) و المکان تکون الحرکه فیه، و الهیولی و الصوره لا تکون الحرکه فیهما، بل معهما (۳) والمکان تکون إلیه الحرکه، و الهیولی و الصوره لا تکون إلیهما حرکه البته. (۴) والمتکون (عنصری که صورت قبلی اش فاسد وصورت جدید گرفت متکون نامیده می شود) إذا تکون استبدل مکانه الطبیعی کالماء إذا صار هواء، و لا یستبدل هیولاه الطبیعیه (فلا-یکون الهیولی مکاناً، محشین). و فی ابتداء الکون یکون فی المکان الأول، و لا- یکون فی صورته (محشین : فلاتکون الصوره مکاناً). (۵) ویقال إن الخشب کان (صار) سریرا، و یقال عن الماء کان (حصل) بخارٌ، و (او ن.ب) عن النطفه کان إنسانا (صحیح : انسانٌ) و لا یقال إن المکان کان جسم کذا و لا عن المکان کان جسم کذا (درمقابل عن الماء ... وعن النطفه...)،

اشکال بر قول سوم در باب مکان ۹۱/۱۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۱۹ سطر ۳ قوله (و القائلون)

موضوع: اشکال بر قول سوم در باب مکان

قول سوم این بود: مکان، سطح است هر سطحی که باشد چه محیط چه محاط. البته قولی هم بود که محیط، فقط سطح است ولی نمی گفت سطحِ تامّ، بلکه می گفت «ما یستقر علیه الشیء» که سطح تام نبود. یعنی مکان را اگر مستقر علیه قرار بدهیم با تمام متمکن ملاقات ندارد بلکه با قسمتی که متمکن روی آن قرار دارد تماس دارد مثلا وقتی ما می نشینیم سطحی که بر آن مستقر هستیم سطحی است که فقط آن قسمتی را که روی زمین گذاشتیم مکان ما است نه آنچه که کل بدن ما را احاطه کرده است که قول عرف بود و گفتیم که متعرّضِ قولِ عرف نمی شویم (نمی گوییم غلط است) البته به نظر فلاسفه صحیح نیست چون سطح حاوی تمام محوی را احاطه می کند و با تمام محوی ملاقات می کند را مکان قرار می دهیم ولی بنا نبود بگوییم کدام صحیح است و کدام صحیح نیست بلکه می خواهیم اقوال را نقل کنیم.

ص: ۵۱۹

این قول می گوید تمامِ سطح، با متمکن ملاقات می کند ولی شرط نمی کند که سطحِ ملاقات کننده حاوی باشد یا محوی باشد. سبب اینکه به این قول معتقد شده بود را گفتیم. این قائل می دیدید که فلک نهم حرکت دارد و هر متحرکی مکان دارد پس باید فلک نهم هم مکان داشته باشد اما ملاحظه می کرد که سطح حاوی برای فلک نهم نیست پس اگر مکان را برای سطح حاوی قرار بدهیم فلک نهم مکان ندارد لذا ناچار شدیم مکان را عبارت از مطلق سطح بگیرد که مکان برای فلک نهم، سطح محوی باشد و برای سایر افلاک، سطح حاوی باشد لذا به صورت عام گفت. ولی ما تذکر می دهیم که حرکت فلک نهم، مکانی نیست، اگر حرکتِ مکانی می کرد باید مکان داشته باشد ولی الان که حرکت وضعی دارد لازم نیست مکان داشته باشد.

اگر قائلِ به قول سطح بگوید: هر چیزی که حرکت کند مادی و جسم است و هر چه که مادی و جسم است مکان می خواهد پس هر متحرکی، مکان می خواهد.

اگر قائل، اینطور استدلال کند، جواب مصنف کافی نیست چون مصنف می گوید حرکت، حرکت وضعی است و در حرکت وضعی احتیاج به مکان نداریم چون حرکت در غیر جسم راه ندارد ولو حرکت، وضعی باشد لذا فلک نهم جسم می شود و هر جسمی احتیاج به مکان دارد، اگر مستدل اینگونه استدلال کند که هر حرکت مکانی، احتیاج به مکان دارد می توان جواب داد که فلک نهم، حرکتش مکانی نیست بلکه وضعی است لذا احتیاج به مکان ندارد.

ص: ۵۲۰

استدلال مصنف، به این بیان دوم است که هر متحرکِ مکانی، احتیاج به مکان دارد لذا جواب مصنف به او صحیح است. مستدل باید اثبات کند که هر متحرکی احتیاج به مکان دارد چون این را اثبات نکرده است.

اشکال دیگری که مصنف در لابلای اشکال اول کرده این است که یک جسم، یک مکان دارد نه دو مکان، ولی بنابر تعریفی که شما از مکان می کنید لازم می آید یک جسم، دو مکان داشته باشد مثلا سطح کوزه، ملاقات با کوزه کرده و آن طرف هم ملاقات با هوای بیرون کرده. الان خود کوزه دو مکان دارد. سطح داخلی کوزه (البته سطح، احتیاج به مکان ندارد این حرفها، تسامح است) مماس با آب است و فرض کن که مکانش آب است. سطح خارجی کوزه، مکانش هوائی است که آن را احاطه کرده (سطح که مکان نمی خواهد لذا دیواره کوزه را لحاظ کردیم) که دو مکان دارد ۱ ـ جایی که کوزه آن را احاطه کرده ۲ ـ هوائی که کوزه، محاط به آن است شما می گویی هر سطحی، مکان می شود و این کوزه، دو جسم دارد که دارای سطح اند و یکی محیط به کوزه است و یکی محاط به کوزه است.

توضیح عبارت

(و القائلون بان المکان کل بسیط ملاق بسیط تام کان محیطا او کان محاطا)

کسانی که قائل شدند مکان، هر سطحی است که ملاقات با سطح دیگر کند فقط، ملاقات کردن لازم است. احاطه و محیط بودن و محاط بودن معتبر نیست. همین اندازه که ملاقات باشد مکان حاصل می شود.

ص: ۵۲۱

«تام» صفت برای ملاقی است یعنی ملاقات باید ملاقات تام باشد یعنی همه سطح متمکن، با سطح مکان ملاقات کرده باشد. یک قولی می گفت مکان، ما یستقر علیه الشی است و نمی گفت که تمام بدن تو با مکان ملاقات کرده بلکه آن بخش از بدن تو که با زمین تماس پیدا کرده را می گوید مکان تو است.

(فیلزمهم ان یجعلوا للجسم الواحد مکانین)

«فیلزمهم» جواب برای امّا است که قبل از «القائلون» توهم می شود، و اشکال بر «القائلون» است.

ترجمه: لازم می آید این قائلون را که قرار بدهند برای جسم واحد، دو مکان. این، اشکالی است که به صورت کلی بیان شد، حال با جمله بعدی (و انه یلزم) تطبیق این قاعده کلی بر مثال کوزه می کند.

(و انه یلزم علی مذهبهم ان یکون للجره مکانان مکان هو سطح الماء الذی فیها)

لازم می آید برای خمره، دو مکان باشد یک مکان که سطح ماء است که در کوزه است.

(و مکان هو سطح الهواء المحیطه بها)

و یک مکان که احاطه کرده به این کوزه.

تا اینجا، صغری را بیان کرد (که جَرّه طبق تفسیری که شما از مکلف کردید دو مکان دارد)

(و قد علم ان الجسم الواحد لا یکون فی مکانین)

این عبارت، کبری است. یعنی جسم واحد، در دو مکان نیست و به تعبیر دیگر، یک متمکن، یک مکان دارد.

(و ان للمتمکن الواحد مکانا واحداً)

و برای متمکنِ واحد، یک مکان است.

ص: ۵۲۲

(و انما اضطروا الی هذا القول بسبب جعلهم بحرکه الفلک الاعظم)

چه عاملی باعث شد، که اینها به سمت آن قوه رفتند و سپس آن عامل را رد می کند که این، در واقع اشکال دوم است که بر استدلال آنها و بر آنچه که آنها را مضطر به این قول کرده وارد می شود.

مضطر به این قول شدند به خاطر اینکه علم به نوع حرکت فلک اعظم نداشتند. به عبارت دیگر، جاهل بودند که فلک اعظم در چه مقوله ای حرکت می کند آنها فکر می کردند که در مقوله مکان حرکت می کند.

(فظنّهم انها مکانیه)

گمانشان این بود که حرکت فلک اعظم، مکانی است در حالی که قلاً گفتیم مکانی نیست.

(و وجودهم الجرم الاقصی لا فی مکان حاو من خارج و هو متحرک حرکه مکانیه)

تمام نسخ، «و وجودهم» آمده اما ناچاریم وجود را به معنای «وجدانهم» بگیریم یعنی اینچنین یافتند که جسم اقصی، مکانِ خارجی (یعنی مکان حاوی) ندارد لذا برای آن، مکانِ داخل و محوی قائل شدند.

ترجمه: یافتند جرم اقصی را (یعنی فلک نهم را) در مکانی که حاوی باشد و احاطه کند از خارج، قرار نگرفته در حالی که حرکت مکانی را دارد (و در مکان هم نیست و چون حاوی ندارد لذا محوی را مکانش قرار می دهیم) از طرفی هم حرکت مکانی برای او قائل بود لذا مکانش را محوی قرار دادند.

(و اذا علم مذهبا فی الحرکه الوضعیه استغنی عن هذه الکلفه)

اگر مذهب ما (مصنف) در حرکت و ضعیه، داشته می شد، بی نیازی حاصل می شد از این زحمتی که اینها کشیدند.

ص: ۵۲۳

(و تخلص عن هذه الضروره)

«هذه الضروره» اشاره به اضطروا در دو خط قبل دارد.

خلاصه حاصل می شد از این ضرورت و اضطرار یعنی حرکت، حرکتِ مکانی نیست تا مکان بخواهد بلکه حرکت وضعی است.

بررسی قول کسانی که مکان را عبارت از بُعد می داند و اشکال آن ۹۱/۱۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۱۹ سطر ۹ قوله (اما القائلون)

موضوع: بررسی قول کسانی که مکان را عبارت از بُعد می داند و اشکال آن

بحث در رسیدگی به اقوال درباره مکان بود یک قول این بود که مکان عبارتست از بُعدی که بین اطراف حاوی وجود دارد مثلاـ ظرفی را ملاحظه کنید اطراف این ظرف، جداره و دیواره ظرف است در بین این اطراف بُعدی وجود دارد که جسم در آن قرار می گیرد و اشغال می کند که آن بُعد را مکان گفتند نه اینکه سطح دیواره ظرف را مکان بگویند، بلکه آن فاصله بین دیواره ظرف را مکان گویند. این آب که داخل ظرف می ریزیم کجای ظرف را پر می کند؟ همان بُعد و فضایی که بین اطراف است. جسمی که متمکن است آن فضا را پر می کند. قائلین به بعد دو گروه اند: ۱ ــ خلأ را محال می دانند ۲ ــ خلأ را معتقدند.

حال ما به قولی می پردازیم که می گوید بُعد، مکان است و خلأ را محال می داند. چند دلیل بر ردّ این قول می آوریم. اینها دلیل بر مدعا داشتند که به دلایل آنها کار نداریم. در فصل نهم به دلائل آنها می پردازیم و جواب می دهیم ولی الان فقط به حرف آنها می پردازیم. و اشکال یا اشکالهایش را ذکر می کنیم.

ص: ۵۲۴

اشکال اول: آن جسمی که می خواهد این بُعد را اشغال کند آن هم بُعد دارد چون صورت جسمیه دارد و هر چه که صورت جسمیه دارد بُعد دارد پس جسمِ متمکن، بُعد دارد خود ظرفی هم که جسم متمکن، آن را اشغال کند (یا جایی که جسم متمکن آن را اشغال می کند) بُعد است که مکان می باشد. حال سوال ما این است که این دو تا که یکی مکان و یکی بُعدِ متمکن است آیا هر دو موجودند یا یکی موجود است؟ یکدفعه فرض می کنیم که یکی موجود باشد و یکمرتبه فرض می کنیم که هر دو موجود باشند. حالاـ اگر هر دو موجود بودند دو تا شخص می شوند باز سوال بعدی می کنیم که هر دو، در حالی که مغایرند موجود می باشند یا در حالی که متحدند موجود می باشند. پس مجموع احتمالاتی که داریم ۳ تا می شود.

در این اشکال بُعد بودنِ مکان منحصر در سه فرض است که آنها را باطل می کنیم تا این قول باطل شود. آن سه فرض عبارتند

از اینکه آن دو بُعد: یا هر دو موجودند یا یکی موجود است. در صورت اول یا هر دو مغایرند یا هر دو متحدند.

اما فرضِ اول: که یک بُعـد موجود است: می گوییم آن بُعـدی که موجود است حتماً بُعـد جسم است چون بدون شک، جسـم بُعـد دارد هم مصـنف که قائل است مکان، سـطح است و هم این گروه که قائل است مکان، بُعد است هر دو می گویند جسم، بُعـد دارد حتی کسـانی مثـل شـیخ اشـراق که قائـل به بسـاطت جسم هسـتند و جسم را دارای هیولی و صورت نوعیه نمی دانند قائلند که صورت جسمیه را دارد. یعنی هیولی و صورت نوعیه را بعضی منکرند ولی صورت جسمیه را منکر نیستند. پس کسی بُعد جسم را منکر نیست لذا اگر از متمکن و مکان، یکی از آنها بُعد دارد و یکی ندارد باید بگوییم متمکن بُعد دارد پس لازم می آید بُعدی که مکان باشد نداشته باشیم پس چیزی به نام مکان نداریم چون شما می گویید مکان، همان بُعد است.

توضیح عبارت

(و اما القاتلون بان المکان هو البعد الثابت بین اطراف الحاوی)

اما قائلین به اینکه مکان، بُعدی است که ثابت بین اطراف حاوی است.

قید «ثابت» می آورد چون آن بُعد، حرکت نمی کند و متمکن حرکت می کند و از آن بُعد خارج می شود یا به سمت آن بُعد می آید. ظرف را اگر تکان هم بدهی، بُعد آن، ثابت است.

(فنخص الذین یحیلون منهم خلو هذا البعد)

«منهم» یعنی از بین قائلین به بعد.

ترجمه: ما در این بحث اختصاص می دهیم کلام خود را به کسانی که محال می دانند جسم خالی از بُعد باشد.

(ان هذا البعد لا یخلوا اما ان یکون موجوداً مع البعد الذی للجسم المحوی او لا یکون موجوداً)

«ان هذا» مفعول دوم برای نخص است یعنی اختصاص می دهیم (یعنی مخصوصاً بر علیه این گروه استدلال می آوریم).

«هذا البعد»: این بُعدی که شما اجازه نمی دهید خالی باشد و متمکن آن را اشغال می کند و اسم آن را مکان می گذارید خالی نیست از اینکه یا این بُعد، موجود است علاوه بر بُعدی که برای جسم محوی داریم که این را کسی نمی تواند بگوید موجود نیست.

از این عبارت، شروع به دلیل اول بر علیه این گروه است.

(فان لم یکن موجوداً فلیس مع وجود المتمکن فی المکان مکان)

لازمه اش این است که با اینکه متمکن در مکان قرار گرفته مکانی وجود نداشته باشد یعنی «لیس مکان» که «لیس» تامه است. (یعنی کلام شما تناقض دارد).

ص: ۵۲۶

(لان المتمکن هو هذا الجسم المحوی)

چرا با وجود متمکن فی المکان، لازم می آید مکان نباشد چون متمکن همان جسم محوی است.

(و المکان هو هذا البعد الذی لا یوجد مع بعد الجسم)

یا بُعد جسم یافت نشده لذا متمکن و جسم محوی با بُعد را داریم اما مکانی را که بُعد است همراه ندارد چون فرض می کنید که بُعد، یکی بیشتر نیست و بُعد مکانی را ندارید پس لازم می آید مکانی موجود نباشد.

(و ان کان موجودا معه فلا یخلو اما ان یکون له وجود هو غیر وجود بعد الجسم المحوی بالعدد)

اما فرض دوم که دو بُعد موجوداند و هر دو مغایرند: یعنی اگر آن بُعدی که شما می گویید و اسم آن را مکان می گذارید با بُعد جسم موجود باشد. خالی نیست که برای آن بُعدی که شما آن را مکان قرار می دهید، برای آن وجودی است که آن وجود، غیر از وجودِ بُعدِ محوی است.

«بالعدد» قید برای غیر است یعنی شخصی است و مغایرت عدد و شخص دارند. هر دو بُعدند و نوع و جنس آنها یکی است اما به عدد و شخص با هم مغایرت دارند.

(فهو ممایز له یقبل خواص و اعراضاً هی بالعدد)

فاء نتیجه است و تبیین دیگری برای تعدّدِ دو شخص می کند یعنی بُعدی که شما می گویید عوارضی دارد و بُعد متمکن، عوارض دیگر دارد. و همین اختلافِ عوارض، دو شخصِ مختلف درست می کند.

ترجمه: آن بُعدی که شما گفتید بُعد مکانی است ممایز با بُعد محوی و متمکن است.

ص: ۵۲۷

ضمیر «هی» به خواص و اعراض بر می گردد.

(اعراضا له من دون التی لبعد الجسم المحوی)

ضمیر «له» به بُعد مکانی بر می گردد.

آن بُعد حاوی که اسمش مکان است اعراضی دارد که غیر از اعراضی است که برای بُعد متمکن و محوی است.

در نسخه کتاب «دون و بالعدد» هر دو به خوبی معنی نمی شود اما نسخه دیگر داریم: «فهو ممایز له یقبل خواص و اعراضا هی بالعدد غیر امثالها التی لبعد الجسم المحوی» (کلمه «اعراضاً له من دون» در این نسخه نیست) و «بالعدد» مربوط به «غیر امثالها» است یعنی این بُعدی که مکان است ممایز با بُعد متمکن است، که این بُعد مکانی قبول می کند خواص و اعراضی را که این خواص و اعراض، بالشخص غیر از خواص و اعراضی است که مثل خودشان است (یعنی هم نوع خودشان است) ولی برای بُعد جسم محوی است. بالشخص، مغایر است اما بالنوع، مثل است.

(و اما ان لا یکون غیره بل یتحد به فیصیر هو هو)

اما فرض سوم که دو بُعد موجودند و هر دو متحدند: یعنی آن بُعدی که شما می گویید غیر از بُعد جسم محوی است بلکه آن بُعدی که شما آن را مکان می گیرید متحدّ با این بُعد محوی است.

«فیصر هو هو» یعنی هر دو بُعد، یکی می شوند. یعنی آن بُعدی که شما می گویید همین بُعدی که در جسم است با هم یکی می شوند.

صفحه ۱۱۹ سطر ۱۴ قوله (و ان کان غیره)

بیان اشکالِ فرضِ دوم: فرض دوم این بود که اگر این بُعـد مکانی، با بُعد متمکن مغایر باشد لازمه اش این است که ما دو بُعد داشته باشیم:

۱ ـ بُعد بین اطراف حاوی (فضایی که دیواره ظرف است که اسم آن را مکان گذاشته)

۲ ـ بُعدی که در خود متمکن است و متمکن دارای صورت جسمیه است و دارای بُعد است و این دو بُعد باید موجود باشند و بالعدد و بالشخص باید یکی نباشند.

تـا اینجا توضیح فرض بود که مغایرتِ دو بعد را درست کرد. حال از عبارت «لکن» شروع به بیان اشکال است. لکن ما یک بعد شخصی در اینجا می یابیم به دلیل اینکه وقتی قسمت می کنیم، یک بُعد قسمت می شود نه دو بُعد، یعنی ما می یابیم که بین دو طرفِ ظرف، بُعدی وجود دارد. امری متصل است که یک قسمت را قبول می کند یعنی اگر شما مثلاً این بُعد را نصف کردید آن بُعدِ جسم هم دارد نصف می شود. که یک امر متصل بین دو طرفِ ظرف وجود دارد. بین این دو ظرف، یک فضایی است که این فضا را می توانی با یک قسمت، تقسیم کنی (البته با قسمت شخصی باید باشد) و اشاره هم می کنید و می گویید این طرف، نصفِ بُعد است و آن طرف هم نصف بُعد است پس بین دو طرف ظرف، یک بار بُعد را می یابیم و دو بُعد نیست. یعنی یک شخصِ بُعد است که جسم آن را پر کرده و وقتی جسم، شخص آن را پر کرده دو بُعد نمی تواند باشد چون اگر دو بُعد شود، تداخل بُعدین لازم می آید. دو بُعد باید کنار هم باشند نه داخل هم. اگر داخل هم بروند و همدیگر را بزرگ نکنند تداخل بُعدین می شود. البته ممکن است بگویی یک بُعد، بدون ماده است و یک بُعد با ماده است.

ص: ۵۲۹

آن بُعـدِ ظرف، مـاده در درون آن نیست فقـط بُعـد است. بُعـدِ جسم متمکن، مـاده هم دارد اگر هر دو ماده داشـتند تـداخلشان محـال بود، امـا اگر یکی خـالی باشـد و یکی ماده داشـته باشـد اشـکال نـدارد که یکی در دیگری داخل شود و در ما نحن فیه اینطور اتفـاق می افتـد که آن که مـاده نـدارد در آن که مـاده دارد، داخل می شود. جواب می دهیم که تـداخل بُعـدین محال است و ماده ها دخالت ندارنـد. ماده که بعـد ندارنـد. اگر به ماده صورت جسـمیه نـدهی اندازه ندارد. در کتاب شوارق الالهام این مطلب خوانده شد و در کتاب شـفا در همین فصل می آید که دو بُعد که با هم تداخل می کنند و تداخلشان محال است به خـاطر وجود مـاده نیست بلکه به خـاطر وجود دو بُعـد است. دو بُعـد، تـداخل را نمی پـذیرد والا اگر هزار ماده را در یکـدیگر تداخل کنی اشـکال ندارد چون ماده، بُعد ندارد. ماده اندازه ندارد. تا وقتی به ماده، صورت جسـمیه ندهی اصـلا بُعدی درست نمی شود پس تداخل مادتین اشکال ندارد بلکه تداخل بُعدین اشکال دارد.

البته بنابر قول به اینکه خلأ محال است همین است که بُعـد بـدون ماده نداریم یعنی همین فضای خالی ظرف هم در واقع خالی نیست. یکٔ جسم خاصـی با بُعد خاصـی آن را اشـغال کرده. ما اینطور فرض می کنیم که بُعد یعنی فضای خالی در این ظرف، بـدون ماده است اگرچه با یکٔ ماده ای دارد پر می شود. حال سوال می شود که اگر بُعـدِ متمکن، داخل در بُعـد مکان باشد و هر دو هم موجود باشـند بُعد در بُعد، داخل می شود و شـخصِ واحد می گردد و وحدتی که ما الان به دنبال آن هستیم حاصل می شود و تـداخل بُعـدین که ما دنبالش هستیم لازم می آیـد. برای اینکه تداخل بعدین لازم نیاید باید شخصـیت هر دو بُعد را حفـظ کنی و این نمی شود چون یـکٔ شـخص در اینجـا بیشتر نـداریم یعنی وقتی ملاحظه می کنیم، یکٔ شـخص است و یکٔ قسـمت وارد می شود. اینطور نیست که دو شخص باشد و یکبار این شخص را قسمت کنی و یکبار آن شخص را قسمت کنی. به محض اینکه این شـخص، قسـمت شود آن شـخص هم قسمت می شود پس معلوم می شود که دو تا نیستند. هر گونه قسمتی کـه بر این بُعـدِ متمکن وارد کنی بر بُعـدِ مکـان هم وارد می شـود در حـالی که اینهـا اگر دو شـخص بودنـد عـوارضِ مختلف داشـتند. قسـمتی کـه عـارض بر ایـن است به آن دیگری سـرایت نمی کرد چـون توضـیح دادیم که این، اعراضـی دارد غیر از اعراض آن دیگری است. قسـمت هم جزء عوارض است. مـا قسـمت را بر این بُعـد وارد می کنیم می بینیم عینـاً بر آن بُعـد هم وارد شد یعنی عَرَض ها یکی شدند پس معلوم می شود که شـخصِ واحد است و متعدد نیست. اگر متعدد بود عَرَضِ آنها فرق می کرد. حال معلوم شد که ما در اینجا یکٔ بُعدِ شخصی داریم نه دو بُعد.

ص: ۵۳۰

نکته: بُعد، با صورت جسـمیه فرقی ندارد و همان صورت جسمیه است. آن قولی که می گفت صورت جسمیه، مکان است می گفت صـورت جسـمّیه ی خـود جسم، مکـان جسم است. این می گویـد صورت جسـمیه که فضـای ظرف را تشـکیل می دهد مکان جسم است. بله هر دو، صورت را می گویند. آن قول، صورتِ جسـمیه خود جسم را می گفت که مکان خود این جسـم است نه اینکه یک صورت جسـمیه بیرونی مراد باشد. اما این قول می گوید که بُعدی که داخل دیواره ها و اطراف ظرف است مکان می باشد در اینجا که صورت خود جسم با متمکن نیست. صورت جسمیه و متمکن، چیز دیگری است.

پس توجه شد فرضی که داشتیم این بود که بُعدِ مکان با بُعدِ متمکن، شخصاً دو تا باشد ولی بعداً با بیانی که کردیم رسیدیم به اینکه یـک بُعـد بیشتر نیست و دو بُعـد وجود نـدارد. حـال این یـک بُعـد برای کـدام یک است؟ آیا برای متمکن است یا برای مکان است. متمکن، بدون شک بُعد دارد و آن را نمی توان انکار کرد پس باید بُعدی را که عبارت از مکان است منکر شویم پس باید گفت در این فرض دوم بُعدی به نام بُعد مکان نداریم.

توضیح عبارت

(و ان کان غیره فهناک بعد بین اطراف الحاوی و هو مکان)

اگر آن بُعدی که شما آن را مکان قرار دادید غیر از این بُعد متمکن باشد.

«فهنـاک»: یعنی در جـایی که ظرف و مظروف داریـد به قول شـما دو تا شـخصِ بُعـد وجود می گیرد که یک بُعـد بین اطراف حـاوی است (حـاوی را ظرف قرار بدهیـد) که مکان است و بُعـد دیگری که آن هم بین اطراف حاوی است و بین دیواره های ظرف قرار گرفته است (یعنی بُعـدی بین دیواره ظرف قرار گرفته که اسم آن را مکـان گذاشتیـد و یک بُعـد دیگر هم که برای خود جسم متمکن است که آن هم بین دیواره های حاوی قرار گرفته، هر دو بُعد در یک جا هستند).

ص: ۵۳۱

(و بعد آخر فی المتمکن ایضا هو بین اطراف الحاوی غیر ذلک بالعدد)

ولی این بُعدِ آخر، غیر از آن بُعد اول است.

«بالعدد» یعنی بالشخص (و قید برای «غیر» است).

تا اینجا، ترسیم فرض است که اگر دو بُعد داشته باشیم چگونه است:

۱ _ بُعدی که بین دیواره های ظرف است که اسم آن را مکان می گذاریم ۲ _ بُعدِ آخر است بالعدد که برای متمکن است و هر دو بین اطراف ظرف هستند و هر دو بُعد در یک جا هستند. از «لکن معنی» شروع به اشکال است.

(لکن معنی قولنا البعد الشخص الذی بین هذین الشیئین هو انه هذا الامر المتصل بینهما الذی یقبل القسمه الواحد المشار الیها)

گفته ما این بود که بُعد شخصی که موجود است بین هذین الشیئن (مراد دو طرفِ ظرف است. شیئن به معنای طرفین است). این بُعدی که بین هذین الشیئین است امر واحد متصلی است که اگر قسمتش کنیم عارضی را بر آن وارد کردیم و این عارض اینگونه نیست که بر یک بُعد حاصل شود و مغایرِ آن، بر بُعد دیگر حاصل شود. بلکه بر هر دو بُعدی که داریم ادعا می کنیم یک عارض وارد می شود. دو بُعد شخصی است که عارضِ آنها یکی است و نمی توان بین عارض آنها فرق گذاشت. معلوم است که دو بُعد نیستند بلکه یک بُعدند و الا اگر دو بُعد بودند بالاخره یک عارض از عوارض آنها فرق می کرد ولی هیچ چیز فرق نمی کند. همه، یکجا را اشغال کردند و همه با تقسیم، تقسیم می شوند که اینها همه عوارض هستند ولی می بینی همه اینها واحد هستند. به هر دو بُعد با یک اشاره، اشاره می کنیم نه دو اشاره. تقسیمی که می کنیم بر هر دو بُعد یک تقسیم است نه دو تقسیم. یعنی عوارضِ مختلف را وارد می کنیم می بینیم هیچ تفاوتی حاصل نمی شود معلوم می شود که این دو بُعد، یکی هستند و دو بُعد نیستند.

ص: ۵۳۲

ترجمه: معنای قول ما که می گوییم بُعد شخصی (بُعد معین و بُعد مخصوص) که بین اطراف ظرف است معنای کلام ما این است که این امر متصل که بین شیئین (دیواره های ظرف و اطراف ظرف) است که قسمتِ واحد را قبول می کند و مشارٌ الیها هم هست. (یک قسمت قبول می کند نه اینکه این، یک قسمت قبول کند و آن هم قسمت دیگر قبول کند. هر دو هم مشارٌ الیه به یک اشاره هستند نه دو اشاره).

«البعد الشخصی الذی بین هذین الشیئین» مبتدی است و خبرِ آن را نیاورده چون احتیاج به آن نداشته. در وقتی که معنی می کند باز هم خبر را نمی آورد و می گوید «انه هذا الامر المتصل بینهما ... المشار الیها» (البته در جمله دوم می توان خبر درست کرد و گفت: «انّه» یعنی آن بُعد شخصی، همین امر متصل است که «هذا الامر المتصل» را خبر گرفت. ولی اگر خبر هم نبود هیچ اشکالی ندارد چون دارد معنای عبارتی را می کند که فقط مبتدای آن را گفته و خبر آن را نگفته لذا در وقت معنی کردن می تواند مبتدی را بگوید و خبر را نگوید.

(فکل ما بین هذا الطرف و هذا الطرف هو هذا البعد الذی بین الطرفین)

در اینجا تعبر به «شیئین» نمی کند بلکه «هذا الطرف و هذا الطرف» می گوید.

یعنی هر چیزی که (مراد از چیز، بُعد است) بین دو طرف این ظرف است همین بعدی است که بین طرفین است نه اینکه چند بُعد باشد.

ص: ۵۳۳

«هـذا البعـد» یعنی همین امر متصـل که «یقبل القسـمه الواحـده» و مشار الیها هم هست. آن که بین این طرف و آن طرف اسـت «هذا البعد» است. هذا البعدی که بین الطرفین است یعنی همین بُعد شخصی است.

(فکل ما هو هـذا االبعـد الـذی بین الطرفین المحـدودین فهو لا محاله واحد شخصـی لاغیر، فیکون کل ما بین هذا الطرف و هذا الطرف بعدا شخصیا واحدا)

نتیجه گرفت آن که بین طرفین است واحد شخصی است و غیر از این واحد شخصی، واحد دیگر نداریم.

ترجمه: هر چه که همین هذا البعد است (نه هر چیزی که بُعد است) بین طرفین محدودین، لا محاله واحد شخصی است.

توجه شود که هم بُعد را شخصـی کند و می گوید «هذا البعد» و «بُعد» نمی گوید. هم طرفین را محدودین و معیّنین می کند نه اینکه هر طرفی باشد. (یعنی بین دو طرف، بُعدی است که ممکن است این دو طرف، یک بُعد دارند آن دو طرف هم یک بُعد دارنـد که بُعـدها متعـدد می شونـد اما وقتی که هـذا البعد را داشـته باشـیم و طرفین هم، طرفین محدودین باشد. یعنی دو طرفِ معین باشد و یک بُعدِ معین باشد در این صورت دو بُعد نداریم بلکه یک بُعد است. تمام سـعی مصـنف این است که یک بُعد درست شود نه دو بُعد.

چون مطلب مهم است مصنف آن را به عبارتهای مختلف می آورد تا ثابت کند بین دو طرف، بُعدِ واحد است نه متعدد.

(و اذ کان کذلک لم یکن بین هذا الطرف و هذا الطرف بعد للجسم و بعد آخر)

ص: ۵۳۴

حال که معلوم شد بین این دو طرفِ معین، یک بُعد وجود دارد آن یک بُعد برای کجا است؟ آیا برای متمکن است یا برای مکان است. می فرماید متمکن که مسلّم، بُعد دارد پس این بُعد برای متمکن است و برای مکان نیست یعنی بُعدی به نام مکان نداریم.

ترجمه: وقتی چنین است که بین طرفین معیّنین فقط یک بُعد وجود دارد نمی باشد بین این طرف و آن طرف، بُعدی برای جسمِ متمکن و بُعدی دیگر که مکان باشد. (باز هم تکرار کند).

(لکن البعد الذی للجسم بین الطرفین هذا فالبعد الآخر لیس بموجود هذا)

لکنِ بُعدی که برای جسم است بین طرفین موجود است یعنی از بین دو بُعدی که آن را یکی کردیم بُعدِ متمکن را یقین داریم که موجود است پس بُعد مکان را باید نفی کنیم.

ترجمه: لکن بُعدی که برای جسم، بین طرفین می باشد موجود است پس بُعد دیگر موجود نیست پس مکانی به نام بُعد نداریم.

«هذا» یعنی «خذ ذا».

متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – دوشنبه ۱۴ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

ردّ مذاهب که درباب مکان بیان شد :

بحث در ردّ مذاهب داشتیم که در باب مکان بیان شد، یکی از مذاهب این بود که مکان بُعد است حال یا بُعد که می تواند خالی باشد وخلاء محال نیست و یا این بُعد نمی تواند خالی باشد چرا که خلاء ممکن نیست، درباره ای خلاء در فصل آینده بحث می کنیم در این فصل قول آنهای را باطل می کنیم که مکان را بُعد می دانند وقائل اند که خلاء محال است.

ص: ۵۳۵

دلیل اوّل بر بطلان بُعد بودن مکان : بُعدی را که شما مکان قرار می دهید یا با بُعد متمکن موجود است ویا موجود نیست، واگر موجود است یا متحد است با بعد متمکن ویا مغایر است با بُعد متمکن.

اگر بُعد که مکان است با بُعد متمکن موجود نباشد بُعد مکان نیست چرا که بُعد متمکن در مکان است واگر بُعد که مکان است موجود نیست پس مکان بُعد نیست.

اگر بُعد که مکان قرارش دادید موجود است یا مغایر با بُعد متمکن است ویا متحد با بُعد متمکن است، اگر مغایر باشد باید بتوانیم آنرا قسمت کنیم، در حالیکه ما یک قسمت بشتر نداریم وآن قسمت مسلماً مال بُعد متمکن است. پس بُعد مکانی مغایر

با بُعد متمکن نداریم، امّا چنانچه بُعد مکانی با بُعد که متمکن است متحد باشد در این صورت بازهم بُعد مکانی را نداریم وآن بُعدی را که داریم بُعد متمکن است؛ چون واضح است که جسم دارای بُعد است.

توضیح مطلب : آنچه را که در ظرف داریم ومشهود می باشد بُعد جسم است از طرفی بُعد مکانی را هیچ گاه نمی توانیم نشان دهیم؛ چرا که اگر جسم را در بیاوریم جسم دیگر بلافاصله جای آنرا می گیرد؛ چون طبق فرض خلاء را قبول نداریم. پس هیچ گاه بُعد مفرد نداریم که بگوییم بُعد مفرد مکان است. بله می شود توهم نماییم که بُعد مفرد ومکانی داریم، به این صورت که « اگر حاوی را خالی نماییم واطراف آن بهم نچسپد ومنطبق نشود در این صورت بُعد مفرد موجود خواهد بود » توجه داریم که این قضیه صادق است چرا که صدق قضیه ای شرطیه به صدق رابطه وتلازم آن است، امّا مقدم این قضیه در خارج وجود ندارد چرا که اگر ظرف خالی شود اطراف آن بخاطر فشارهوا بر هم منطبق می شود. پس این قضیه هرچند صادق است ولی در خارج مصداق ندارد. مثل این است که بگوییم اگر عدد پنج بر متساویین تقسیم شود یک عدد بر فرد اضافه دارد یعنی زوج است. این قضیه هر چند صادق است ولی مصداق ندارد.

ص: ۵۳۶

دلیل دوّم که بُعد مکانی نداریم یا بُعد مکان نست :

اگر امر واحدی داشته باشیم وواحد دیگر را کنار آن بگذاریم مجموع خواهیم داشت که این مجموع بزرگ تر از اولی است در عدد یا در مقدار؛ مثلاً چنانچه یک را داشته باشیم ویک دیگر را کنارش بگذاریم می شود دو، که از یک بزرگ تر است بعبارت دیگر اکثر است ویا اگر مقداری داشته باشیم وبر آن مقداری اضافه نماییم در این صورت مجموع اعظم از مقدار اوّلی است، چرا که هرکل بزرگ تر از جزء است.

درمانحن فیه اگر ظرف خالی را داشته باشیم بُعد داریم طبق قول به بُعد حال اگر جسمی را در آن بگذاریم باید بُعد متمکن به بُعد مکانی اضافه شود ومجموع البُعدین اضافه باشد بر یک بُعد درحالیکه چنین نیست. پس بُعد که مکان باشد نداریم.

به بیان دیگر اگر بُعد محوی در بُعد حاوی داخل شود یا بُعد حاوی معدوم می شود ویا بُعد حاوی موجود است، اگر بُعد حاوی معدوم شود لازم می آید که موجود داخل در معدوم شود که باطل است، امّا اگر بُعد حاوی موجود باشد باید مجموع بُعدین بشتر باشد از بُعد واحد درحالیکه چنین نیست. پس بُعد حاوی نداریم.

متن : و أما إن کان هو (بُعد مکانی) هو (بُعد متمکن)، فلیس هناک (درظرف که جسم گذاشته شده) بعد إلا هذا (بُعد متمکن)، و کذلک إذا تعقبه (جسم) جسم آخر (تفسیر کذلک :)لم یکن هناک بعد إلا الذی للجسم الآخر، فلا یوجد (نسخه بدل : ولا-یجوز) البته بین أطراف الحاوی بعد هو غیر بعد المحوی، فلا یجوز عندهم (قائلین به بُعد) خلوه البته عن المتمکن. فإذن لا- یوجد البعد المفرد إلا فی توهم محالات مثل أن یتوهم أن یبقی ذلک الجسم الحاوی غیر منطبق النهایات (سطوح) الداخله بعضها علی بعض و لا- جسم فیه. و هذا (قول) کمن (کقول من) یقول: إذا توهمنا الخمسه منقسمه بمتساویین فیکون حینئذ زائدا علی الفرد بواحد (یعنی زوج خواهد بود)، فلیس یجب (نباید این چنین باشد) إذا لزم هذا عن توهم، محال هناک (دربحث ما) أن تکون (فاعل یجب) له (بُعد مفرد) حقیقه فی الوجود. (دلیل دوّم بر بطلان مکان بودن بُعد :) وکیف یمکن أن یکون بعدان معا، و من البین أن کل بعدین اثنین أکثر من بعد واحد، لأنهما اثنان و مجموع لا لأجل شی ء آخر (یعنی اکثر بودنش بخاطر اثنین بودنش است نه چیزی دیگر)، و کل مجموع بعد أکبر (نسخه بدل : اکثر) من بعد. فهو أعظم منه، لأن العظیم هو الذی یزید علی القدر (مقدار اولیه) بعدد خارج عن الشی ء، و العظیم فی المقادیر کالکبیر (نسخه بدل : کالکثیر) فی الأعداد، فکل ما هو أکبر (نسخه بدل : اکثر) فی المقادیر قدرا، فهو أعظم. فإذا کان بعد یدخل فی بعد، (۱) فإما أن یعدم الدخول (نسخه بدل : المدخول) فیه، فیکون قد دخل بعد موجود فی معدوم، (۲) و إما أن یبقی هو (بُعد حاوی) و الداخل فیه (بُعد محوی) مجموعین أعظم من واحد منهما، فیکون البعدان أعظم من الواحد. و لیس الأمر کذلک (که بُعدان از بُعد واحد بشتر باشد) لأن مجموعهما هو (بُعد) الذی بین النهایات، و ذلک (بُعد که بین نهایات است) بعینه قدر کل واحد منهما، فلیس المجموع اعظم من الواحد.

۱ـبررسی دلیل دوم بر بطلان بُعد بودن مکان ۲ـدلیل سوم بر بطلان قول به بُعد بودن مکان ۹۱/۱۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۲۰ سطر ۱۵ قوله (ولسائل)

موضوع: ۱ــبررسی دلیل دوم بر بطلان بُعد بودن مکان ۲ــدلیل سوم بر بطلان قول به بُعد بودن مکان

اشکال: مستشکل اشکال می کند و نمونه ای می آورد که مجموع، بزرگتر از کلِ واحد نیست بلکه برابر با کل واحد است و نتیجه می گیرد که اگر در این نمونه می توان گفت که مجموع برابر با کل واحد است در ما نحن فیه هم می توان گفت که مجموع برابر کل واحد است پس بُعدِ مکان و بُعدِ متمکن را قبول می کنیم و مجموع، درست می کنیم ولی انتظار نداریم که مجموع، بزرگتر از کل واحد باشد.

بیان نمونه: خطی را که ۱۰ سانتی متر خم می کنیم به طوری که نصف شود و نصف آن با نصفش ملازم شود. الان دو خط ۵ سانتی متر پیدا می شود که به هم متصل اند. مجموعِ دو خطِ ۵ سانتی را داریم در حالی که اندازه آنها ۵ سانت است. یعنی مجموعی درست کردیم که برابر با کلِ واحد است البته باید خط را از وسط تا کنیم که ۵ سانت بر ۵ سانت منطبق شود. الان دو تا خط داریم که دو تا ۵ سانتی متر روی هم قرار گرفته که مجموعاً ۱۰ سانت است ولی الان که رویت می کنیم می بینیم مجموع، ۵ سانت شده لذا اشکال ندارد که در ما نحن فیه هم همین را بگوییم که مجموع البُعدین برابر با بُعد واحد است یعنی بُعد متمکن و بُعد مکان را جمع کنیم برابر با بُعد متمکن به تنهایی است یا برابر با بُعد مکان به تنهایی است.

ص: ۵۳۸

توضیح عبارت

(و لسائل ان یسال ههنا بحال الخط اذا عطف حتی لزم نصفُه)

در نسخه ای (فقال الخط) به جای (بحال الخط) آمده اگر (فیقول) بود خوب بود اما (فقال) خیلی مناسب با (یسال) نیست لذا کلمه (بحال) را به حال خودش می گذاریم و شیخ هم (بحال) دارد و در (یسال) تصرف می کنیم. سائل می تواند تشبیه کند ما نحن فیه را به حال خط.

ما نحن فیه شبیه به خط معطف است و ما هم «یسال» را به معنای تشبیه می آوریم یعنی سائل می تواند ما نحن فیه را به حال خود تشبیه کند.

«اذا عَطَفَ» یعنی خم شود به طوری که نصفِ این خط با نصف دیگرش ملازم باشد یعنی از وسط تا کنیم و از هم جدا نشوند و پاره نشود ولی ۱۰ سانتی، ۵ سانتی شود در این صورت مجموع که ۱۰ سانت بود با تا شدن ۲ تا ۵ سانت شد. این دو تا ۵ سانتی را روی هم که نگاه می کنیم ۵ سانت است. پس لازم نیست مجموع بزرگتر از کلِ واحد باشد.

نسخه صحیح: لزم نصفُه نصفَه (باید کلمه «نصفَه» به کتاب اضافه شود)

(فیکون خطان و مجموعهما فی الطول لا یزید علی طول واحد منهما)

اینها دو تا خط انـد اما مجموع آنها در طول، اگر جمع کنی، اضافه بر طول کل واحـد منهما نیارونـد در عَرض هم کار نـداریم چون خط عَرض ندارد.

(لکل هذا محال)

اینکه خطی اینچنین باشـد (یعنی مجموع باشد و در عین حال برابر کل واحد باشد) غلط است. و در خود خط هم تصویر ندارد به این صورت که این دو خـط یـا وضع واحـد دارنـد یا در وضع خودشان با هم تغییر دارنـد و فرق دارنـد. مراد از وضع، اشاره حسی است یعنی یا چنان قرار گرفتند که به آنها با دو اشاره حسی اشاره می شود یا با یک اشاره حسی اشاره می شود مثلا اگر دو خط بر هم منطبق نشونـد مثل زاویه قائمه یا حاده تشـکیل دهند به هر کدام از دو خط باید اشاره مسـتقل کنیم. پس تمیّزِ در وضع و اشاره دارند.

ص: ۵۳۹

فرض دیگر: این دو خط بر هم منطبق شوند و با یک اشاره به آن اشاره کنیم.

پس دو حالت برای این خطی که خم می شود تصور می گردد.

۱ـ این دو خط، در وضع با هم جدا باشند یعنی به آن اشاره شود به این هم اشاره دیگر شود.

۲ـ به هم منطبق شوند که با یک اشاره به هر دو اشاره شود.

در فرض اول، مجموع بزرگتر از واحد است شما که می گویی مجموع، ۵ سانت است یکی را نگاه می کنی. اگر دو تا را نگاه کنی ۵ سانت نیست. بلکه دو تا ۵ سانتی است که ۱۰ سانت می شود و ۱۰ سانت که مجموع دو خط است اکبر از کل واحد است.

اما اگر فرض دوم باشد که بر هم منطبق شدند به طوری که با یک اشاره به آن اشاره کردیم حکمش این است که این دو خط، دو خط نیستند بلکه یک خط هستند. علی الخصوص که خطها عرض ندارند و اگر این نصف بر آن نصف منطبق شود ضخیم تر نمی شود بلکه ضخامتش به همان حدی است که در اول بوده است. پس یک خط در خط دیگر گم شده و فقط یک خط ۵ سانت است. پس در فرض اول، مجموع است و بزرگتر از کل واحد است و در فرض دوم، بزرگتر از کل واحد نیست و مجموع وجود ندارد. پس در کجا یافتی که دو خط، مجموعشان برابر با کل واحد باشد. شما ما نحن فیه را به این خط که مشبه به است تشبیه کردید و ما مشبه به را خراب کردیم پس این تشبیه باطل است پس این قاعده که مجموع بزرگتر از کل واحد است جاری است و در ما نحن فیه اجرا می شود که در ما نحن فیه دو بُعد نداریم و یک بُعد است که برای مکان است نه متمکن.

(لانه لا يخلوا اما ان يتميز كل نصف عن الآخر فی الوضع)

ایـن، قسم اول است و قسم دوم در صـفحه ۱۲۱ سـطر اول با عبارت «اما ان یتحـدا خطا واحـداً» می آیـد. این عبارت، قسم اول است که هر کدام از دو نصف، از دیگری در وضع متمیز شود یعنی اشاره مستقل داشته باشد.

(فیکون مجموع الخطین یفعل بعدا غیر بعدٍ واحد منهما و اکبر منه)

ضمیر «منه» به بُعد کل واحد منهما برمی گردد.

این دو خـط که هر کـدام در فرض ما ۵ سانت بودنـد مجموعی درست می کننـد که این مجموع، می سازد بُعـدی را (بُعـد ۱۰ سانت را) که غیر از بُعد هر یک از آن ۵ سانت ها است.

این روشی است چون دو خط از هم جدا هستند و به هر کدام اشاره مستقل می شود مثلا این دو خط، زاویه درست کردند ولو زاویه حاده باشد.

(و ان کان لیس علی الاستقامه لم یکن الانعطاف)

بعضـی گفتنـد نسـخه کتاب، غلط است و ارزش ندارد که تلاش کنیم تا نسـخه را تصـحیح کنیم اما بعضـی نسـخه را با دو بیان درست کردند. مرحوم آقا جمال زحمت کشـیده و درست کرده که در یک بیان اصـرار می کند (إن) وصلیه است نه شرطیه و در دو بیان هم (ان) را شرطیه می گیرد.

احتمال اینکه «ان» شرطیه باشد: در مورد این دو خط که تا شدند سه فرض وجود دارد.

۱ــ تا شوند و بر هم منطبق نشوند: این همان است که گفتیم.

۲ـ تا شوند و بر هم منطبق شوند: این همان است که بعداً در صفحه ۱۲۱ سطر اول می گوییم.

۳ـ خطی را که تا می کنیم از همان قسمتِ تا شده می شکند و اتصال، به هم می خورد.

فرض اول را گفته و فرض دوم را بعداً می گوید و فرض سوم را الان می گوید که دو تا پاره خطِ جدا داریم که بر استقامت و در امتداد هم نیستند و انعطاف و خمیدگی هم نیست بلکه شکستگی است یعنی هم بر استقامت و در امتداد هم نیستند چون تا شدند و هم خمیدگی نیست بلکه شکستگی است و از هم جدا شدند، در این حالت می گوید ما یک بُعد نداریم که ببینیم با مجموع مساوی است یا نه؟ اینجا دو بُعدِ جدا است یک ۵ سانتی جدا است و یک ۵ سانتی دیگر که جداست.

ترجمه: این خط، علی الاستقامه نماند و در امتداد هم نماند بلکه تا شده و استقامتی را که داشت از دست داد. اگر این خط علی الاستقامه نباشد (البته در بعضی نسخه، «و لم یکن» با واو آمده که خیلی مشکل است معنی کنیم) انعطاف هم نیست در این صورت بُعد واحد، شامل مجموع نمی شود چون مجموعی نداریم بلکه بُعدی از بُعد دیگر جدا است. اصلا مجموعی درست نمی شود تا بعدا بگوییم مجموع مساوی با کل واحد است یا نیست.

اما اگر «این» را وصلیه بگیریم دو احتمال است.

احتمال اول: (لم یکن الانعطاف) را عطف بگیریم بر (علی الاستقامه) یا اگر واو در نسخه ای نیست، بدل برای (علی الاستقامه) بگیریم که (لیس) بر سر لم یکن الانعطاف درآید. این احتمال را مرحوم آقای جمال ذکر می کند و قبولش می کند.

احتمال دوم: این آقا جمال خودش می فرماید و تاییدش می کند که (لم یکن الانعطاف) را عطف بر (لیس علی الاستقامه) می گیرد که (لیس) بر آن داخل نمی شود حال یا عطف می گیرد اگر واو باشد یا بدل می گیرد اگر واو نباشد.

ترجمه: ولو این خطی که تا شده استقامت ندارد (یعنی دو تا پاره خط آن، در امتداد هم نیستند) و اینطور نیست که انعطاف نباشد بلکه انعطاف هست («لیس» را بر «لم یکن» وارد می کنیم و نفیِ نفی، اثبات می شود).

«لاـ یکون»، عطف بر «فیکون مجموع الخط» می شود و می گوییم بُعد واحد شامل هر دو نمی شود بلکه شامل نصف از این مجموع می شود و مجموع بزرگتر از هر یک از این دو صفت می شود.

(و لا یکون البعد الواحد متناول لمجموعهما بل یتمیز بعد و بعد)

یعنی این ۵ سانت را جدا و آن ۵ سانت را جدا حساب کنیم و مجموع ۱۰ سانت شود و در این صورت، انعطاف را قبول می کند و با قبول انعطاف، توضیح می دهد که احتمال سوم از آن در نمی آید.

(و اما ان یتحدا خطا واحدا ان امکن ذلک فحینئذ لایکون خطان بل خط واحد)

و یا این دو خطی که از تا کردن خط اول بوجود آمدند با هم متحد می شوند به عنوان یک خط.

(ان امکن ذلک) فیه برای چیست؟

دو تا خط چون عرض ندارند انطباقشان بر هم و ایجاد خط واحد از آن دو تا هیچ اشکال ندارد و امری ممکن است. این خط با آن خط، هر دو بدون عرض اند و بر هم منطبق می شوند و خطِ بی عرض درست می کند که از انطباق دو خط درست می شود چون خط اگر عرض ندارد اگر روی هم بگذاری عرض درست نمی شود. از دو تا صفر، عدد حادث نمی شود. انطباق یعنی تداخل می کند و تداخل در جایی که بُعد وجود دارد محال است اما اگر بُعد وجود ندارد محال نیست. این دو خط در طول نمی توانند تداخل کنند اما در عرض می توانند تداخل کنند. اگر این، عرض داشت و آن هم عرض داشت هر دو عرض با هم مقاومت می کردند و تداخل نمی کردند، دو جسم چرا نمی توانند در یکدیگر تداخل کنند؟ چون هر جسمی، سه بعد دارد و طول این جسم باید در طول آن جسم تداخل کند و هر دو طول دارند و عرض این جسم باید در عرض آن جسم تداخل کند و هر دو عرض دارند. هکذا عمق این باید در عمق آن تداخل کند و هر دو هم عمق دارند.

ص: ۵۴۳

اما اگر دو خط عرض نداشتند تداخل صدق نمی کند چون عرض وجود ندارد. پس انطباق دو خط یا به تعبیر دقیق تر، تداخل دو خط اگر به لحاظ عرض باشد اشکال ندارد. پس چرا می گوید (ان امکن). نیاز به قید (ان امکن) نبود چون دو خط کاملا بر هم منطبق می شوند و در یکدیگر تداخل می کنند. این (ان امکن ذلک) را مصنف به خاطر کلمه اتحاد آورد. چون می دانید که مصنف معتقد است که اتحاد باطل است و در همه جا اتحاد را باطل می داند. در بحث اتحاد عاقل و معقول که وارد می شود این مطلب را بیان می کند و می گوید نه تنها اتحاد عاقل و معقول باطل است بلکه اصلا اتحاد باطل است مگر اینکه اتحاد، اتحاد مجازی باشد اتحاد مجازی مثل اینکه آب را با خاک مخلوط کنی تا گِل بدست آید که این در واقع اتحاد نیست بلکه اختلاط و ترکیب است که مجازاً به آن اتحاد می گوییم.

دو مثال برای اتحاد مجازی می زند، یکی همین مثال گِل است و یکی هم مثال به این می زند که ابیض، اسود شود. اتحاد مجازی را قبول می کند ولی اتحاد حقیقی را در هیچ جا قبول نمی کند در ما نحن فیه هم همین را می گوید که اگر دو خط را بخواهی متحد کنی اتحاد ممکن نیست لذا می گوید (ان امکن ذلک) یعنی اگر اتحاد ممکن باشد. آن بیان که می کردیم «اتحاد من جهه العرض» بود و این را مصنف، اشکال نمی گیرد این اتحادی را که می گوید اتحادِ مطلق است یعنی دو خط به لحاظ عرضشان متحد شوند و به لحاظ ماهیت متحد شوند و به لحاظ اندازه هم متحد شوند. متحد به معنای همین است. این را اجازه نمی دهد که دو خط، شخصِ واحد باشند لذا می گوید (ان امکن ذلک). پس این قید به خاطر این است که اتحاد را در اینجا فقط اتحاد به لحاظ عرض نگرفته بلکه اتحادِ دو خط به تمام معنی گرفته و لذا اجازه نمی دهد.

ص: ۵۴۴

ترجمه: در این هنگـام که این دو خـط، یـک خـط شدنـد، تحقق پیـدا نمی کنـد دو خط، بلکه یک خط است. (لا یکون) تامه است.

صفحه ۱۲۱ سطر ۲ (و الاجسام التی تمنع عن التداخل)

مطلب جدیـدی را شـروع می کنـد که می توانـد دلیل سوم بر بطلان قول به بُعد باشد یا جواب سوال مقدر باشد هر دو احتمال ممکن است. اسـتاد این را جواب سوال مقـدر قرار می دهـد. چون دلیـل مسـتقل اگر بخواهیم بگیریم نیـاز به توضـیح نـدارد و واضح است. اما اگر بخواهیم جواب سوال مقدر بگیریم باید به قبل ربط بدهیم. (و وقتی دلیل مسـتقل قرار بدهیم فقط توضـیح می دهیم و ارتبـاط دادن به قبـل لازم نیست اما اگر جواب سوال مقـدر بگیری هم بایـد توضـیح بـدهی هم بایـد به قبل ارتباط بدهی).

در دلیـل دوم گفتیم که اگر مکـان، بُعـد باشـد مـا دو بُعـد خواهیم داشت: ۱ــ بُعـدی که عبـارت از مکـان است ۲ــ بُعدی که عبارت از متمکن است و مجموع البعـدین بایـد اعظم از واحـد باشد همانطور که دلیل را توضـیح دادیم تا به آخرش رسـیدیم. حال معترضـی می گویـد که درست است دو بُعـد داریم ولی دو بُعد، با هم تداخل می کنند و یک بُعد می شود لذا نمی توان گفت مجموع البعـدین داریم که بایـد بزرگتر از بُعـد واحـد باشـد. این مجموع البعـدین، تـداخل کردند و چون تداخل کردند اشـکال نـدارد که به انـدازه بُعـد واحـد باشد. قبول داریم در جایی که تداخل نیست مجموع بزرگتر از کل واحد باشد ولی در اینجا تداخل، است و چون تداخل است لازم نیست بزرگتر از کل واحد باشد.

ص: ۵۴۵

به این گوینده می گوییم تداخل، باطل است. او می گوید تداخلی باطل است که جسمی بخواهد در جسم دیگر داخل شود یعنی بُعدِ همراه با ماده بخواهد و در بُعد همراه ماده وارد شود که دو جسم هستند و تداخلِ این محال است. اما اگر بُعدِ همراه ماده که عبارت از جسم است بخواهد در بُعد خالی یعنی در بُعدی که ماده ندارد بخواهد وارد شود این، تداخلِ محال نیست. ظرف را خالی می کنیم و خود ظرف یک بُعدی دارد سپس جسم را که آب است داخل آن میریزیم. آن بُعدِ با ماده که جسمِ آب را تشکیل داده در بُعد خالی از ماده که درون فضای ظرف است واقع می شود و تداخل رخ می دهد بدون اینکه اشکالی پیش آید. اگر جسم در ظرف بود و ما جسم دیگر را در ظرف می ریختیم تداخل جسمین بود که باطل بود اما ما یک فضایی در این ظرف داریم که این جسم را در آن فضا می ریزیم و آن فضا، یک بُعد است و این جسم هم دارای یک بُعد است این بُعد در آن بُعد تداخل می کند. چون یکی از آنها ماده ندارد و یکی ماده دارد تداخلِ محال لازم نمی آید به تعبیر دیگر، یکی جسم است و یکی فضا است و جسم را در فضا که قرار بدهیم تداخل جسمین نمی شود.

مستشکل، کانّه ماده ها و هیولاها را مزاحم تداخل می داند. آنجا که ماده وجود دارد تداخلِ بُعدین را اجازه نمی دهد آنجا که یکی از دو بُعد همراه ماده نیست تداخل را اجازه می دهد پس معلوم می شود که امتناع تداخل را به گردن ماده می گذارد که اگر ماده نبود تداخل مجاز است. حال ما در جواب آن باید بحث کنیم که در تداخل یا استحاله تداخل، ماده دخالت دارد یا ندارد. مستشکل، اشکال خود را گفت و بیان کردیم که چه نظری داشته. ما آن نظر را می خواستیم خراب کنیم. نظرش این بود که ماده باعث تداخل است و امتناع تداخل به خاطر وجود ماده است. اگر ماده را برداریم امتناع تداخل از بین می رود حال باید بحث کنیم که آیا امتناع تداخل از ناحیه ماده می آید. یا دو بُعد تداخل نمی کنند چه ماده باشد چه نباشد. ما اثبات می کنیم که دو بُعد نمی توانند تداخل کنند چه ماده باشد چه نباشد. چه هر دو با ماده باشند چه یکی با ماده باشد و یکی نباشد. آنچه که مهم است بُعد می باشد. و در این فرض که شما می کنید و می گویید ما جسمی را در فضای ظرف قرار می دهیم بالاخره دو بُعد را دارید ولو فضای ظرف، ماده ندارد ولی بُعد را دارد.

این جسم هم که بُعد دارد در این صورت تداخل بُعدین می شود و تداخل بُعدین محال است چنانچه ثابت خواهیم کرد. تداخل دو ماده مطرح نیست پس این قائل، استحاله تداخل را مربوط به هیولی می کند ما باید ثابت کنیم که استحاله تداخل مربوط به بُعد است نه به هیولی.

این بحثی که الان شروع می کنیم همین است که استحاله مربوط به بُعد است لذا اگر دو بُعد در یکدیگر جمع شدند تداخلشان جایز نیست. باید مجموع را بگیرید و اگر مجموع، گرفتید دوباره حرفها برمی گردد که مجموع باید بزرگتر از کل واحد باشد در حالی که بزرگتر نیست. در این صورت استدلال دوم ما تکمیل می شود.

پس این دارد استدلال دوم را رد می کند و ما داریم از آن دفاع می کنیم.

می توان این را دلیل مستقل قرار داد و گفت: اگر مکان، بُعد باشد متمکن هم صاحب بُعد است و اگر متمکن بخواهد در مکان قرار بگیرد بُعدی در بُعدی واقع می شود بدون اینکه بُعدِ مدخول فیه بزرگتر شود و این، تداخل بعدین است چون بُعدی اگر در بُعدی داخل شود و مدخول فیه بزرگتر شود تداخل بعدین نیست. اما، اگر بزرگتر نشود تداخل بعدین است. در ما نحن فیه وقتی متمکن وارد بُعد مکان می شود بُعدِ مکان، بزرگتر نمی شود پس تداخل اتفاق می افتد. اگر تداخل مربوط به بُعدین باشد تداخلِ محال اتفاق می افتد. و چون تداخل، محال است باید یک بُعد داشته باشیم که آن یک بُعد برای جسم است پس مکانی که عبارت از بُعد باشد نداریم. دراین صورت، این دلیل، مستقل شد و کاری به دلیل دوم نداشتیم. این که بیان کردیم فهرستِ بحث بود حال مصنف که وارد بحث می شود به طور مفصل توضیح می دهد. فرض می کند دو جسم را که در یکدیگر تداخل کنند. می گوید تداخل محال است. عامل استحاله چیست؟

آیا صورت نوعیه این جسم با صورت نوعیه آن جسم نمی سازد که تـداخل به وجود می آیـد؟ البته ما معتقـدیم که تـداخل از ناحیه صورت جسـمیه است. این جسم و آن جسم هر کدام، صورت جسـمیه دارند و صورت جسمیه را بُعد می گوییم. تداخل محال است به خاطر صورت جسـمیه. اما الان بحث ما صورت جسـمیه نیست. لذا اگر مصنف تعبیر به صورت، می کند مرادش صورت جسمیه نیست بلکه صورت نوعیه است. یعنی آیا این دو تا، صورت نوعیه آنها تداخل می کند که محال است.

دو جسم داریم که یـک جسم مثلا سـنگ است و یک جسم تنه درخت است. که دو تا صورت نوعیه دارنـد که یکی، صورت نوعیه سنگ را دارد و یکی صورت نوعیه چوب را دارد آیا وقتی که سنگ نمی تواند در چوب داخل شود یا چوب نمی تواند در سنگ داخل شود به خاطر صورت نوعیه آنها است؟

می فرماید خیر. ما صورت نوعیه چوب را اگر بتوانیم تبدیل به سـنگ می کنیم باز هم می بینیم تداخل صورت نمی گیرد. پس معلوم می شود که استحاله تداخل از ناحیه صورت نوعیه نیست.

آیـا اسـتحاله تـداخل از نـاحیه کیفیت است. مثـل یـک جسم حرارت دارد و یـک جسم برودت دارد. اگر این دو جسم را نمی توانیم در یکـدیگر تداخل کنیم آیا به خاطر این است که حرارت و برودت با یکدیگر نمی سازند؟ این هم نیست. اگر حرارت را برداریـد و به جای حرارت، برودت بگذاریـد باز هم می بینی دو جسم در یکدیگر تداخل نمی کنند پس معلوم می شود که وجود دو کیفیت مخالف، مانع تداخل نبوده. همانطور که وجود دو صورت نوعیه مخالف، مانع تداخل نبوده. ما این مخالفها را که صورت نوعیه یا کیفیت است را بر می داریم باز هم می بینیم استحاله تداخل باقی است پس می فهمیم که استحاله به خاطر این کیفیتها و صورتها نبوده است.

ص: ۵۴۸

توضیح عبارت

(والاجسام التی تمتنع عن التداخل لیس الذی منع ذلک من هذا الجسم ان یدخل فی ذلک الجسم جمله ما یشتمل علیه الجسم من الصوره و الکیفیات و غیر ذلک)

اجسامی که مانع از تداخل هستند باید ببینیم چه چیزِ آنها مانع از تداخل است. آیا کیفیت، صورت نوعیه، هیولی یا صورت جسمیه آنها مانع است. مجموع آنچه که در این جسم است را ملاحظه می کنیم تا ببینیم مانع از تداخل چه چیز است.

مصنف می فرماید مجموع جسم، بما هو مجموع مانع تداخل نسبت چون اجزاء آن را که نگاه می کنی می بینی صورت نوعیه آن مانع نیست. کیفیت آن هم مانع نیست. بعدا هم ثابت می کنیم هیولای آن هم مانع نیست پس نمی توان گفت که این مجموع با آن مجموع مانع است یعنی مجموع را مانع نمی گیریم باید به سراغ اجزاء برویم چون مجموع از اجزا درست می شوداگر همه اجزاء مانع نباشند نمی توانیم بگوییم مجموع مانع است. می بینیم بعضی اجزاء مانع نیستند. منحصر در یک جزء می شود که آن یک جزء مانع است.

«ذلک» مرحوم جلوه اشاره به تداخل می گیرد ولی تکرار در عبارت لازم می آید چون در ادامه «ان یدخل فی ذلک الجسم» می گوید لذا اگر در عبارت کلمه «ذلک» یا کلمه «ان یدخل نبود» بهتر معنی می شد

اگر (ذلک) را اشاره به تداخل نگیریم بلکه اشاره به بخش از جسم بگیریم در این صورت آن تکرار که بنابر معنای مرحوم جلوه لازم می آید لازم نمی آید. اما باید از خودمان در بیاوریم و بگوییم: جسمی داخل در جسم دیگر شده و قسمت اسفل آن، داخل شده و قسمت فوقانی، بیرون مانده است. الان به بخشی از آن دارد تداخل می کند. آنچه که از تداخل این بخش در جسم دیگر منع می کند چیست؟ آیا مجموع جسم است یا اجزاء جسم است، اگر اجزاء است کدام جزء مراد است؟

ص: ۵۴۹

ترجمـه: آن که مـانع از چنین تـداخلی است مجمـوع آنچه که جسم بر آن مشـتمل است نمی باشـد که آن مجمـوع عبـارت از صورت و کیفیـات و غیر ذلـک است. (غیر ذلـک یعنی بقیه چیزهـایی که در جسم است که عبارت از هیول و صورت جسـمیه است)

(فان الصوره الکیفیات ایها فرضت لو لم تکن)

هر کدام از اینها را که فرض کنی نباشد. (البته وقتی ما حرف می زنیم می گوییم: فرض کن نباشد. نمی گوییم: فرض کن اگر نباشـد) و فرض کنی که جسم موجود است باز می بینی که تـداخل ممتنع است. آن وقت که کیفیت و صور موجودند می بینی تـداخل، ممنوع است و وقتی که فرض می کنی کیفیت و صور نباشد باز می بینی تداخل، ممنوع است. پس معلوم می شود که ممنوعیتِ تداخل از ناحیه صورت نوعیه و کیفیت نیست.

ادامه دلیل دوم بر اینکه بُعد مکان نیست. ۹۱/۱۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۲۱ سطر ۴

موضوع :ادامه دلیل دوم بر اینکه بُعد مکان نیست.

بیـان کردیم که اگر تـداخل دو جسم محـال است بایـد دیـد که این تـداخل به کل جسم منسوب است یا به جزء جسم منسوب است و اگر به جزء جسم منسوب است به کـدام جزء منسوب است یعنی عامل تداخل ، کل جسم است یا جزئی از جسم اسـت و اگر جزء جسم است کدام جزء است .

هر دو گروه (هم کسانی که قائلند مکان ، بعد است و هم کسانی که منکر آن هستند) معتقدند که تداخل محال است .

ص: ۵۵۰

حـال بحث این است که اسـتحاله تـداخل از نـاحیه چیست ؟ و چه چیز در جسم امتنـاع میکنـد ؟ آیـا تمـام آن (جسم) ،اِمتناع میکند یا جزئی از اجزاء جسم ، اِمتناع می کند.و اگر جزئی از اجزاء امتناع می کند کدام جزء است ؟

بیان کردیم که صورت نوعیه و کیفیت ، امتناع از تـداخل نـدارد حال رسـیدیم به هیولی که امتناع از تـداخل ندارد و ثابت می کنیم که امتناع از تـداخل نـدارد و در پایان ، بُعـد باقی می مانـد و معلوم می شود که بُعـد ، امتناع از تـداخل دارد پس باید در جایی که جسـمی در مکان وارد می شود دو بُعـد قائل شویم و الا بُعدِ متمکن ، امتناع از تداخل در بُعد مکان می کند چون بنا است که بُعد ها امتناع کنند و ثابت می کنیم که بُعد ها امتناع دارند .

می بینیم جسم در مکان داخل شـده اگر هر دو دارای بُعـد باشـد تـداخل بُعـدین شـده پس باید یکی از بُعدها را منکر شویم تا تـداخل بُعدین نشود چون می بینیم که دخول جسم در مکان جائز است در حالی که دخول بُعد در بُعد جائز نیست . می فهمیم

در وقتی که دخول جسم در مکان شده ، دخول بُعد در بُعد انجام نگرفته و نتیجه می گیریم که مکان بُعد نیست .

کل مطلب ، بیان شد . حال این بخش را توضیح می دهیم که هیولی ، امتناع از تداخل ندارد :

می فرماید که امتناع از تداخل داشتن را به این صورت بیان می کنیم که هیولی ، تداخل ندارد یا تداخل نمی کند آیا این سلبی که می کنیم و می گوییم ((هیولی تداخل نمی کند)) به نحو سلب تحصیلی است یا سلب عدولی است یعنی مطلق سلب است یا سلب امری است که قابل است که اتفاق بیفتد ولی آن را سلب می کنیم .به عبارت دیگر ، آیا هیولی قابلیت تداخل را دارد و ما تداخل را از آن سلب می کنیم یا مطلقا ، تداخل را سلب می کنیم و کاری به قابلیت آن نداریم . حال همین دو حالت در ما نحن فیه تصور می شود .

ص: ۵۵۱

امتناع هیولی از تداخل یا به عبارت دیگر ، تداخل نداشتن هیولی را ،هم علی سبیل السلب بیان می کند هم علی سبیل الخاص بیان می کند .

برای سلب مطلق ، دو مثال می زند و مطلب مربوط به هیولی را با همین دو مثال بیان می کند.

مثال اول : ما می گوییم صوت دیده نمی شود ، یعنی معنای رویت را از صوت سلب می کنیم با اینکه صوت ، قابلیت رویت را ندارد ولی با وجود این ، سلب می کنیم پس سلب ، سلب مطلق است یعنی سلب یک شیٔ که قابل نیست یعنی رویت را از صوت سلب می کنیم نه اینکه برای صوت چیزی که ممکن است را سلب کنیم بلکه چیزی را که برای صوت قابل نیست را سلب می کنیم .

مثال دوم : ما دخول در حرکت را از نفس سلب می کنیم و می گوییم نفس ، داخل در حرکت نمی شود . دخول در حرکت ، شان نفس نیست ولی سلب می شود این سلب ، سلب مطلق است یعنی چنین نیست که ما یکی از شئوون نفس را از نفس نفی کنیم به این صورت که این شان ، برای نفس ، قابلیت دارد و الان دارد سلب می شود . بلکه چیزی را که شان نفس نیست از نفس ، سلب می کنیم .

حالا در ما نحن فیه می گوییم تداخل از هیولی سلب می شود یا امتناع تداخل به هیولی نسبت داده می شودوفرق ندارد ،چه بگویی امتناع تداخل، بر هیولی حمل می شود چه بگویی تداخل از هیولی سلب می شود.در هر دو صورت، چیزی را سلب می کنیم که هیولی شانیت ان را ندارد این سلب، سلب مطلق و تحصیلی است.اما یکبار ما از هیولی می خواهیم تداخل را سلب کنیم ولی سلب خاص می کنیم واین تداخل که به معنای خاص مطرح می شود را از هیولی سلب کنیم .ابتدا برای تداخل ،معنای خاصی می کنیم سپس ان معنای خاص را از هیولی سلب می کنیم.

ص: ۵۵۲

تـداخل را اینگونه معنی می کنیم:دو جسم چنـان باشـند که اگر به جزئی (یا بخشـی)از جسـمی اشاره کردی این اشاره عینا ،به جزءمشابه از جسم دیگر باشد.یعنی دو جسم چنان باشـند که اگر به بخش سـمت راستِ یکی از این دو جسم اشاره کردیم این اشاره ، اشاره به بخش سـمت راست جسم دیگر هم باشـد.این تـداخل است به عبارت دیگردو جسم چنان در یکـدیگر تداخل کنند که به هر جزئی از جسمی اشاره کردیم واین اشاره ،اشاره به جسمی از جزء دیگر باشد که برای اشاره به جزء جسم دیگر ، اشاره جدید نخواهد و همان اشاره قبلی کفایت می کند.

حال این تداخل را می خواهیم از هیولی سـلب کنیم یعنی دو هیولی داریم که آن ها ،چنان متمییز باشـند که اگر به یکی اشاره کردیم کافی برای اشاره به دیگری نباشد و برای اشاره به دیگری باید جداگانه اشاره کرد.

پس روشن شـد که در فرض دوم ،تداخل را به معنایی می گوییم و همان تداخل خاص را سـلب می کنیم اما در احتمال اول ، تـداخل را سـلب کردیم بـدون این که معنای خاصـی برای تداخل بیاوریم و گفتیم هیولی به طور مطلق تداخل ندارد و نظر هم نکردیم که چه نوع تداخلی را نفی می کنیم و آیا هیولی شانیت این تداخل را دارد یا ندارد .

این دو احتمال ، در وقتی که سلب تداخل از هیولی می شود وجود دارد.حال باید دو احتمال را بحث کنیم و ثابت کنیم که در احتمـال اول که تـداخل را می توان از هیولی سـلب کرد ود ر احتمـال دوم هم بایـد ثابت کردکه تـداخل را از هیولی می توان سلب کرد .ولی مصـنف بعـدا مطرح می کند که احتمال اول را اصـلا مطرح نمی کنیم چون واضح و مسلم است .فقط احتمال دوم باقی میمانـد و ان را بحث می کنیم و می گوییم تـداخل نـدارد ، اما چرا تداخل ندارد ؟باید بیان کنیم که تداخل در مورد آن تصور می شود.بعـدابگوییم تداخل ندارد. حال که میخواهیم بیان کنیم تداخل در مورد این تصور می شود پای بُعد به میان میاد.پس نتیجه میگیریم که عامل تداخل،همان بُعد است که توضیح این ها می آید.

ص: ۵۵۳

در فرض دوم که تـداخل در معنای خاص گرفته شـد و سـلب شـد ما طوری وارد مطلب شـدیم که دو جسم متـداخل را تجزیه کردیم و گفتیم جزئی از این جسم را مورد اشـاره قرار می دهیم و این اشاره ،اشاره به جزء آن جسم دیگر هم می شود پس در این معنای خاصـی که برای تـداخل کردیم تجزیه مـدخول فیه و داخل لحاظ شـد. بنابراین اگر بخواهیم این تداخل را در مورد هیـولی تصـور کنیم و سـپس سـلب کنیم بایـد هیـولی را تجزیه کنیم و بـدون تجزیه نمی توان این معنـای خـاص تـداخل را در موردهیولی به کار ببریم و سـلب کنیم .و تجزیه هیولی متوقف بر این است که هیولی را صاحب بُعد بدانیم و بدون اینکه بُعدی پیدا کند تجزیه ان ممکن نیست .پس وقتی می خواهیم تداخل را در موردهیولی تصور کنیم و سلب کنیم باید هیولی را تجزیه کنیم یعنی صاحب بُعـد کنیم در این صورت هیولی ، همراه بُعد می شود و تداخل و عدم تداخل مربوط به بُعد قرار می گیرد . (تداخل در همه جا به معنای تداخل است . در جایی که سـلب میکنیم ،فقط ثابت می کنیم که تداخل نیست اما آیا می توانسته تداخل باشد ولی نیست؟ یا اصلا تداخل نمی تواند باشد؟

جواب میدهیم: در جایی که سـلب خاص می کنیم باز هم بیان می کنیم که تداخل نیست اما می توانسته باشد ولی نیست .حال سـوال این است که چه وقـتی تـداخل می توانسـته باشـد ولی نیست ؟ آن وقـتی که بُعـد می گیرد اگر بُعـد نگرفته باشـد اصـلا تـداخل در مورد آن مطرح نمی شود که بخواهـد بَعـدا سـلب شود بلکه بـدون شـرط سـلب می شود چون تداخل در مورد آن اصلا تصور نمی شود ، پس می توان سلب کرد.

ص: ۵۵۴

در بحث منطق خواندید که فرق بین سلب تحصیلی و عدولی چیست؟این جا هم تقریبا اشاره به همان دارد .

(ما نمی گوییم اجزاء جسم در خارج موجودند.بلکه می گوییم موجود نیستند ولی می بینیم تداخل در جسم اتفاق نمی افتد حال سوال می کنیم که این به خاطر چه چیز است ؟ چرا اتفاق نمیافتد.آیا بُعدِ آن ،یعنی صورت جسمیه آن نمی گذارد یا صورت نوعیه یا هیولی یا کیفیت آن نمی گذارد که تداخل انجام شود . این مجموعه اجزای جسم ، یک محمولی دارد به نام عدم تداخل ،این محمول آیا برای مجموع است یا برای جزء است ؟اگر برای مجموع است باید ثابت کنی که تمام اجزاء دخالت دارد تا بتوانی بگویی برای مجموع است. اگر می بینید که همه اجزا دخالت ندارند باید بدانی که یک جزء در این مساله ، دخالت دارد و آن جزء نمی گذارد که تداخل حاصل شود.

ماده، صورت جسمیه و صورت نوعیه و کیفیات (البته کیفیات ، جزءنیست ولی اگر جزء حساب کنی)همه این ها اجزای خارجی اند . نمی گوییم جزء شدن با تحلیل درست می شود بلکه جدا شدن با تحلیل درست میشود .هر مرکبی همینطور است که اگر اجزای آن را از هم جدا کنی یعنی تحلیل کردی حال گاهی تحلیل ذهنی است و گاهی تحلیل خارجی است.جسم ،واقعا در خارج مرکب است و اجزاء دارد ولو اجزای آن را نمی توان جدا کرد . ماده و صورت جسمیه دو جزء خارجی اند نه دو جزء تحلیلی.کیفیت را هم تسامحا می توان جزء گفت گر چه جزء نیست.که مجموعا ۴ جز می شود حال علت این که این جسم با آن جسم تداخل نمی کند کدام یک از این اجزاء است .یا خود مجموعه است یا یکی از این اجزاء است؟ اگر بگویی مجموعه است پس باید تمام این اجزاء امتناع کنند تا بتوانی بگویی مجموعه ، امتناع میکند .

ما قبول میکنیم که جسم ،مرکب است و نمی توانیم اجزا را برداریم اما الان در ذهن خودمان آن را ندیده می گیریم حال می بینیم که آیا محمول را می توان حمل کرد یا نه ؟ حال یک جزء را ندیده میگیریم و میبینیم که محمول ، هنوز حمل می شود پس معلوم می شود که این محمول برای این جزء نیست . الان امتناع تداخل را برای این جسم داریم حمل می کنیم حال کیفیت را برمیداریم می بینیم امتناع تداخل حمل می شود می فهمیم که امتناع تداخل برای کیفیت نبوه است.ما وقتی می خواهیم موضوعی را بریک مرکبی یا جزئی حمل کنیم ، بقیه اجزاء را که بیرون نمی کنیم تا اشکال شود که این کار را نمی توان در خارج انجام دادو هیولی یاصورت را جداگانه لحاظ کرد . بلکه بقیه اجزاء را ندیده می گیریم باز می بینیم این محمول دارد حمل میشود پس معلوم می شود آن جزءی که ندیده گرفتیم دخالتی در این محمول ندارد.وقتی می گوییم کیفیت را ندیده می گیریم شما اشکال میکنی که کیفیت را جدا کردید و کیفیت دیگر جای آن می آید جواب می دهیم که نمی خواهیم کیفیت را در خارج جدا کنیم .مثل:

حیوان را با ناطق همراه دارید و نمی توانید آن را جدا کنید ولی می توانید این حیوان را ندیده بگیرید باز می بینید که کاتب دارد حمل می شود پس می فهمیم که کاتب به حیوانیت کار ندارد بلکه به ناطقیت کار دارد.در ما نحن فیه هم نمی خواهیم کیفیت را از جسم بگیریم بلکه کیفیت را ندیده می گیریم و می بینیم که محمول دارد حمل می شود می فهمیم که این محمول ، محمولِ کیفیت نبوده است . صورت نوعیه را ندیده می گیریم میبینیم ، که محمول بازحمل می شود پس معلوم میشود که این محمول ، محمولِ صورت نوعیه هم نبوده است . اما بُعد را ندیده می گیریم می بینیم این محمول حمل نمی شود معلوم می شود که همه مشکلات به خاطر بُعد است و این محمول که عبارت از امتناع تداخل است از ناحیه بُعد است و این بُعد نمی گذارد تداخل انجام شود.

توضیح عبارت

ابتدا توضیحی پیرامون عبارت سطر ۳ می دهیم

(فان الصوره و الکیفیات ایها فر ضت لو لم تکن و فرض الجسم موجودا کان التداخل ممتنعا ایضا)

(لـو لم تمکن) را مربـوط به (فرض) کردیم و گفـتیم هر کـدام را فرض کنیم که لو لم تکن باشـدکه معنـای خوبی نبود و اگر نوشته شده باید خط زده شود .

(الصوره و الکیفیات) اسم(ان)است و(لولم تکن)خبر است و(ایها فرضت)جمله معترضه است.

ترجمه: صورت وکیفیـات ، هر کـدام را که فرض کنی این صورت و کیفیات اگر نباشـد و جسم موجود باشـد باز هم می بینی تـداخل ممتنع است.پس معلوم می شود امتناع تـداخل برای صورت نوعیه و برای تـداخل نبوده است زیرا ما فرض می کنیم هر یـک از این دو را که نباشـند .بـاز میبینیم محمول که امتنـاع تـداخل است حمـل می شود معلوم می شود که این محمول ،برای صورت و کیفیت نبوده است

یعنی (لو لم تکن)را مربوط به (فرضت)نکنید چنان چه در جلسه قبل کردیم بلکه خبر برای (انّ) است.

ترجمه: صـورت و کیفیت هر کـدام که فرض شدنـد اگر این صـورت و کیفیت ، وجـود نداشـتند و جسم موجـود بـود بـاز هم تداخل ممتنع است .

(و لَیس الهیولی هی التَی تَمتنع عن مداخله هیولی اَخری بالَعدد)

وقتی می گوییم جسم تداخل نمی کند این(تداخل نمیکند)برای هیولای جسم هم نیست .

(بالعدد) قید برای اخری است یعنی این چنین نیست که هیولی امتناع کند از مداخله هیولی دیگر که شخص دیگر هیولی است .

چرا قیـد بالعـدد را می آورد؟ هیولی ، واحد مبهم است و دو هیولی نداریم که فرض کنیم که یکی در دیگری تداخل می کند یـا تـداخل نمی کنـد بلکه در جهـانِ عنصـر ، یـکٔ هیولی بیشـتر نیست .معنی نـدارد که بحث تـداخل مطرح شود .هیولی بـاید شخصـی شود و در جای خودش گفته شده که با بُعد (یعنی صورت جسـمیه)و صورت نوعیه ، مجموعا هیولی را شخصـی می کنند . بعد از این که صورت نوعیه خاص به آ ن دادیم هیولی ، شخصـیه می شود .البته فقط صورت نوعیه نیست بلکه عوارض شخصـیه هم بایـد بیایند که یکٔ شـخص هیولی در این جسم حاصل می شودو شـخص هیولی دیگر در جسم دیگر حاصل می شود.مثلا این آب و آن آب که دو هیولی شخصـی برای این ها است ولو اگر صورت نوعیه و صورت جسمیه و کیفیت و امثال ذلکٔ را برداری هر دو یکٔ هیولی دارنـد ولی وقتی که این آب از آن آب جدا می شود (الان به صورت نوعیه جدانشده بلکه به صورت شخصـیه جـدا شده .گاهی هم ممکن است به صورت نوعیه جدا کنی علی ایّ حال اگر دو جسم داریم حال این دو جسم آب باشـند که صورت نوعیه آن ها جـدا نیست یایکی آب باشـد و یکی سـنگ باشد که صورت نوعیه آن ها فرق دارد. در هر صورت در این جسم یـکٔ هیولای شخصـیه درست می شودودر آن جسم هیولای شخصـی دیگر درست می شود.)حال می گوییم این دو تا با هم تداخل می کنند .

علت اینکه قیـد بالعـدد را آورده چون بحث در هیولایی است که دو تا شـخص شـده باشد.ما ایندو را داریم بحث می کنیم که تداخل شده یا نشده است .و الا هیولایی که شـخص نشده یکی بیشتر نیست و تداخل در مورد آن اصلا امکان ندارد تا بگوییم ایا تـداخل می شود یا نمی شود .این که قیـد بالعـدد می آورد به خاطر این است که جایی را مطرح کند که جای بحث تداخل در ان نباشد .

ص: ۵۵۸

ترجمه:این طور نیست که هیولای شخصیه ای امتناع کند از دخول هیولای شخصیه ای دیگر، این مدعا است که امتناع تداخل مربوط به هیولی نیست.

(و ذلک انا اذا قلنا ان الهیولی تمتنع عن مداخلههیولی اخری)

از اینجا می خواهد استدلال را شروع کند ولی قبل از این که استدلال را شروع کنددو فرض را مطرح می کند که در این جمله ای که مدعای ما بود تداخل را از هیولی سلب می کنیم یا امتناع تداخل را به هیولی نسبت می دهیم .این سلب تداخل از هیولی به دو صورت است . دو گونه سلب را مطرح می کند و سپس وارد استدلال می شود.پس مدعا این است که هیولی تداخل نمیکند که در دو جا می توان بحث را مطرح کرد و اثبات کرد ۱. در جایی که سلب تداخل از هیولی سلب مطلق باشد ۲. سلب خاص باشد .هر دو را باید بحث کنیم و استدلال کنیم اما سلب مطلق را می گوید که احتیاج به استدلال ندارد و در سلب خاص وارد استدلال می شود .

این (وذلک)استدلال نیست بلکه تقسیم بحث به دو قسم است .

ترجمه:وقتی می گوییم این هیولی امتناع دارد از این که هیولای دیگر مداخله کند.

امتناع دارد یعنی مداخله نمی کند.(مداخله نمی کند)به صورت سلب است.

(اماان یکون علی سبیل السلب کقولنا ان الصوت لا یری)

یا این ، به صورت سلب است و قسم دوم را در خط بعدی با عبارت (و اما ان یکون) بیان می کند .یعنی یا سلب تحصیلی است یا سلب عدولی است به تعبیر بهتر یا می گوییم تداخل نمی کند یا میگوییم امتناع از تداخل می کند .این که می گوییم تداخل نمی کند ، سلب است . امتناع از تداخل می کند ، ظاهر آن ایجاب است ولی این هم به سلب بر میگردد ولی سلب عدولی نه سلب تحصیلی.

حال مثال می زند برای جایی که محمول را از موضوع سلب می کنیم بدون اینکه شرط کنیم محمول برای موضوع ، قابل است یا قابل نیست بلکه محمول را سلب می کنیم ولو موضوع، قابل این محمول نیست.

در این مثال ، معنایی را که عبارت از رویت است از صوت، سلب می کنیم چون صوت ، شان رویت را ندارد.

(بل کما نقول ان النفس لا تداخل الحرکه)

داخل شدن در حرکت را از نفس سلب می کنیم و می گوییم نفس، داخل در حرکت نمی شود یعنی متحرک نمی شود و حکم حرکت را پیدا نمی کند. در اینجا ملاحظه می شود که نفس اصلا قابلیت دخول در حرکت را ندارد این امر غیر قابل را از آن داریم سلب می کنیم .

(اذ لیس من شان کل واحد منهما ان یکون مع الاخر بحیث یتوهم علیه المداخله)

(اذ لیس)تعلیل برای مثال دوم است یعنی تعلیل برای (کما نقول ان النفس لا تداخل الحرکه) است .تعلیل برای مثال اول نیست .چون به دنبال آن فرموده (بحیث یتوهم علیه المداخله)که این جمله مر بوط به مثال دوم است چون مداخله که در مثال اول یعنی صوت و رویت ،ادعا نشد. اگر عبارت (بحیث یتوهم علیه مداخله) نبود جمله (اذ لیس)را به هر دو مثال مربوط می کردیم و می گفتیم شان هیچ یک از این دو یعنی صوت و رویت ،این نیست که با دیگری باشد و شان هیچ یک از این دو یعنی نفس و حرکت ، این نیست که با دیگری باشد.یعنی (اذ لیس)را به طور مطلق معنی می کردیم .

ص: ۵۶۰

ترجمه:منهما:یعنی نفس و حرکت با هم نیستند تا توهم شود بر هر یک از این دو ، مداخله .ضمیر در (علیه)را به (کل واحد)برمی گردانیم که در اینجا مراد نفس است . یعنی کل واحد ، با هم نیستند که توهم مداخله آنها شود . پس میتوان مداخله را سلب کرد زیرا شان اینها این نیست که با هم باشند چه رسد به این که مداخله کنند با این که شان مداخله ندارند مداخله را از آنها سلب میکنیم .این سلب مطلق است نه سلب خاص.

(و اما ان لا یکون علی هذا المعنی بل علی المعنی الذی یقابل المداخله مقابله خاصیه)

ضمیر لا یکون به امتناع مداخله برمی گردد یعنی این امتناع مداخله بر معنای سلب نیست .بلکه منظور از عدم تداخل ، معنایی است که مقابل تداخل است آن هم به نوعی از مقابله خاص است .یعنی هر چه را در تداخل گفتیم همان را در عدم تداخل، برمی داریم .در تداخل می گوییم ،اشاره می شود به این جزءِ از این جسم ، که این اشاره ،اشاره است به جزئ جسم دیگر، که دو جسم را تجزیه می کند و جزئی از این جسم را با جزئی از آن جسم ملاحظه می کنیم و میگوییم به هر دو به یک اشاره ، اشاره کرده است و در این صورت تداخل است و مقابل این سلب، این طور میشود که باز هم باید تجزیه کنی و بگویی به دو اشاره ،اشاره ،میکنیم .

نکته مهمی در این جا است که تفاوت این دو صورت را می گوید:

ص: ۵۶۱

یک وقت می گوییم هیولا در هیولای دیگر تـداخل نمی کنـدو کاری نـداریم به این که هیولا را تجزیه کنیم یا نکنیم ، کاری نـداریم که تداخل چگونه است و شان تداخل وجود دارد یا ندارد .فقط تداخل را از هیولی سـلب می کنیم اما یکبار تداخل را معنی می کنیم و آن معنای خاص را سـلب می کنیم و می گوییم تـداخل به این معناست که دو شـیءِ متـداخل ،تجزیه شوند و اجزا پیدا کنند و در این صورت،اشاره ما به جزئی از این شـیءبا اشاره به جزئی از شیء دیگر ،یکی باشد که این ،تداخل است .حـال نفی تـداخل این است که این دو شـیء را تجزیه کنیم ولی اشـاره به این جزء از این جسم بـا اشاره به جزء از جسم دیگر فرق کنـد.این، مقابل تـداخل است . در این جا نمی گوییم تـداخل را سـلب کرد بلکه می گوییم مقابل تـداخل را برای هیولی اثبات کردیم یا اینکه آن تداخلی را که گفتیم برایش، ثابت نکردیم.

ترجمه عبارت:یا اینکه این امتناع مداخله به این معنی نیست که ما فقط سـلب تداخل از هیولی می کنیم بلکه تداخل خاصـی را می خواهیم سـلب کنیم .یعنی عـدم تـداخلی را برای هیولی بیان می کنیم که مقابل مـداخله باشـد و مقابله خاصه باشـد.در این صورت باید ببینیم که خود تداخل چه معنی دارد تا بفهمیم که مقابل، چه چیز است.

(فانه کما ان معنی المداخله هو ان یکون ای شی اخذت من احد الامرین تجد معه فی الوضع شیئا من الاخر)

شروع به بیان معنای مقابله است .(کما ان معنی)نیاز به عِدل دارد که در خط بعدی با عبارت(فالذی یقابله) آورده است یعنی همانطور که معنای مداخله اینچنین است معنای مقابلِ مداخله اینگونه است.

ص: ۵۶۲

ترجمه:همانطور که معنای مداخله این است که این دو امری که با یکدیگر تداخل می کنند هر شیء و جزئی را که از این دو امر بگیری می یابی با این جزء،در وضع شیء دیگر را . یعنی وقتی داری اشاره به جزء این جسم می کنی جزء از جسم دیگر را هم در این اشاره میابی .که می بینی این اشاره ،در واقع هم اشاره به این جزء میشود هم اشاره به آن جزء میشود یعنی دو جزء از دو جسم که اگر اشاره به یکی می کنی می بینی اشاره به دیگری هم شده است.

(اذ لا ینفرد احدهماعن الاخر بوضع)

زیرا هیچ یک از دیگری در اشاره از هم جدا نمی شوند. یعنی اینطوری قرار گرفتند که اگر به این جزء از جسم اشاره می کنی به آن جزء از آن جسم هم اشاره می شود.

(فالذی یقابله هو ان یکون ذات هذا متمیزا فی الوضع عن ذات ذلک)

آنچه که مقابل این معنی مداخله است این است که ذاتِ یکی از این دو مداخله ، متمیز باشد در وضع از ذات مداخله دیگر.به طوری که به این جسم اشاره کردی ، کافی نیست که اشاره به جسم دیگر باشد بلکه برای اشاره به جسم دیگر ،اشاره دیگر لازم داری و با دو اشاره، به این دو تا اشاره می کنی .

(فتوجد اجزاوه مباینه لاجزاء ذلک)

اگر ذات این جسم با ذات آن جسم جدا است اجزاء این جسم هم با اجزاء آن جسم هم جدا است بنابراین اگر بخواهی به این جزء اشاره کنی اشاره به این جزء،در اشاره به جزء دیگر ،کافی نیست.بلکه جزء دیگر احتیاج به اشاره دیگر دارد. توجه شود که در معنای دوم که مقابل است تجزیه کردیم و بعد از تجزیه گفتیم که تداخل نیست.اما در معنای اول ، کاری به تجزیه نداشتیم بلکه گفتیم این دو تا هیولی با هم تداخل نمی کنند نه اینکه تجزیه می شوند.پس در معنای اول احتیاج به تجزیه نداریم لذا میگوییم هیولی تداخل ندارد . اما معنای دوم می گوید اگر هیولی را تجزیه کردی به همان معنایی که گفتی تداخل حاصل نیست.حال هیولی باید تجزیه شود و اگر بخواهد تجزیه شود باید بُعد پیدا کند و پای بُعد به میان می آید و عدم تداخل را به گردن بُعد می اندازیم که بحث این بعداً می آید.

ص: ۵۶۳

: بحث در این بود که مکان را نمی توان عبارت از بُعد قرار داد ۹۱/۱۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث در این بود که مکان را نمی توان عبارت از بُعد قرار داد .

دلیل دوّمی بر این مدعا اقامه کردیم که درآن دلیل، اینچنین گفتیم که اگر متمکن بعد دارد و مکان هم بعد است وقتی متمکن، در مکان قرار می گیرد دو بُعد با هم جمع می شوند و مجموع بُعدین، بیش از یک بُعد است در حالی که وقتی به مکانِ متمکن نظر می کنیم فقط یک بُعد می بینیم حال یا بُعدِ مکان است یا بُعدِ متمکن است و چون می دانیم که متمکن، حتماً بُعد دارد پس بُعد واحد را به متمکن می دهیم و می گوییم بُعدی به نام مکان نداریم .

ممکن است کسی اینگونه بگوید: اگر دو بُعد را در امتداد هم قراربدهیم و مجموع البُعدین درست کنیم مجموع، بزرگتر از کل واحد است . اما اگر بُعدی را در بُعد دیگر قرار بدهیم نباید انتظار داشت که بزرگتر از کل واحد شود بلکه مجموع به اندازه واحد می شود .

این را خواستیم جواب دهیم (البته می توان این جواب را دلیل مستقل قرار داد، و می توان جواب سوال قرار داد) که وقتی دو بُعد را کنار هم قرار می دهیم تداخل بُعدین می شود و تداخل بُعدین باطل است .

تفضیل جواب: چرا تداخل بُعد باطل است ؟

آیا علت اِستحاله این است که صورت نِوعیه ها با هم نمی سازند. یا کیفیت آن ها با هم نمی سارد یا بُعد آن ها با هم نمی سازد یا هیولای آن ها با هم نمی سازد ؟

ص: ۵۶۴

ثابت کردیم که استحاله از ناحیه صورت نوعیه و کیفیت نیست. به این جا رسیدیم که آیا از ناحیه هیولی است یا خیر ؟ اگر ثابت کنیم که از ناحیه هیولی نیست نتیجه می گیریم که از ناحیه بعد است .

اگر نتیجه گرفتیم که از ناحیه بعد است فرق نمی کند که بُعد مکان (که خالی است) یا بُعد متمکن (که همراه هیولی است) هر دو بُعد هستند و چون هر دو بُعد هستند امتناع تداخل دارند. خالی بودنِ یکی و پر بودن دیگری دخالت ندارند هر دو، صورت ِجسمیه دارند یعنی هر دو، بُعد دارند و این بُعد داشتن باعث می شود که نتوانند در یکدیگر تداخل کنند. چون ممکن است کسی بگوید که تداخل دو جسم در یکدیگر محال است چون دو جسم هستند. اما اگر یکی را بُعد خالی قرار بدهیم و دیگری را بُعد دارای ماده قرار بدهیم آن را که دارای ماده است جسم می باشد و جسم را در جای خالی می گذاریم و این، تداخل نمی شود.

جواب این است که میگوییم چرا تداخل محال است؟ آیا به خاطر هیولی است؟ اگر به خاطر هیولی محال باشد شما می توانید

بگوییـد این جسم، هیولی دارد و آن جسم، هیولی نـدارد. این بُعد، هیولی دارد و آن بُعد، هیولی ندارد و بگویی این بُعدی که هیولی ندارد ، مانع از تداخل نمی شود .اما اگر خود بُعدها مانع از تداخل بودند چه هیولی همراه آن ها باشد چه نباشد تداخل آن هـا باطـل است .مـا الاـن می خواهیم ثـابت کنیم که خود بُعـد هـا بـا هم نمی سازنـد خالی بودن و پر بودن مهم نیست. می خواهیم بیان کنیم که هیولی دخالتی در تـداخل نـدارد. اگر هیولی، دخالتی در امتناع تـداخل نداشت خود بُعد ها نمی گذارند تداخل شود حال می خواهد بُعد ها پُر باشد یا خالی باشد پس این مهم نیست که مکان بُعدِخالی است و متمکن، بُعدِ پُر است. بُعد خالی با بعد پر هم نمی توانند تداخل کنند .

ص: ۵۶۵

الاـن می خواهیم ثـابت کنیم که هیولی در امتناع ِتـداخل نقشـی نـدارد و تمام امتناع را به صورت جسـمیه که همان بُعـد اسـت نسبت بدهیم .

برای این نظریه، مقدمه ای را گفتیم که آن مقدمه این بود که سلب تداخل از هیولی به دو نحو ممکن بو د:

۱ هیولی تداخل نمی کند

۲ تداخل را معنی کنیم و بگوییم هیولی، اینگونه تداخل را که معنی کردیم ندارد

امر مُثبت یا ملکه را به نحوه می توان سلب کرد مثلاً

یکبار می گوییم دیوار، چشم نـدارد و یکبار می گوییم این انسان ، آن چشـمی که دیگران دارند را ندارد(یا اینکه خودش می توانست آن چشم را داشته باشد ولی ندارد) سلبِ اوّل، سلب ِمطلق است و سلب ِدوّم، سلب خاص است .

در سـلب ِمطلق، لازم نیست که مسـلوب عنه قابلیت ِمسـلوب را داشته باشد. (لازم نیست که هیولی قابلیت تداخل را داشته باشد حال چه داشـته باشـد چه نداشـته باشد می توان گفت که تداخل ندارد) مثل مجردات که می گوییم: مجردات، تداخل ندارند نه اینکه قابلیت تداخل ندارند. چون سـلب ِما، سلب ِمطلق است. پس لازم نیست مسلوب عنه(هیولی)قابلیت ِمسلوب(تداخل) را داشته باشد تا اجازه داشته باشیم تداخل را از آن سلب کنیم .

اما اگر تـداخل خاص را خواسـتیم سـلب کنیم هیولی باید قابلیت ِآن را داشـته باشد. ما از دیوار، بینائیِ مطلق را سـلب ِمی کنیم ولی بینـائی خـاص که برای انسـان باشـد را نمی توان از دیوار سـلب ِکرد چون دیوار ، قـابلیت ِآن بینائی را نداشـته تا ما آن را سلب ِکنیم . آن بینائی، خود به خود سلب شده است .

ص: ۵۶۶

حال در ما نحن فیه، تداخل را یا به نحو سلب مطلق می خواهیم از هیولی سلب کنیم. که در این صورت، هیولی چه قابلیت تداخل داشته باشد چه نداشته باشد، تداخل را می توان از او سلب کرد. یا تداخل خاص را می خواهیم از هیولی سلب کنیم که در این صورت باید هیولی، قابلیت ِتداخل خاص را داشته باشد تا بتوانیم سلب کنیم .

اما تداخل ِخاص به چه معنی است(سلب ِمُطلق نیاز به توضیح ندارد یعنی می گوییم: هیولی تداخل ندارد) که اگر خواستیم از هیولی سلب کنیم باید هیولی قابلیت ِآن را داشته باشد .

تداخل ِخاص این است که دو جسم چنان بر هم وارد شوند که به هر جزئی از جسم اشاره ای شود، این اشاره، اشاره به جزء آن جسم دیگر هم بشود. در این تداخل لازم است که شیءِ متداخل و شیءِ متداخل فیه، جزء داشته باشد و تجزیه بشود و بتوانیم به آن اشاره کنیم .پس اینچنین تداخلِ خاصی راکه داریم تعریف می کنیم دو قید دارد:

۱ مدخول فیه و داخل هر دو، جزء داشته باشند

۲ بتوانیم به جزء این و جزء آن اشاره کنیم و اشاره واحد، هم به جزء این جسم باشد هم به جزء آن جسم باشد مثلا ًوقتی ما به جزء دست راست این جسم اشاره می کنیم همین اشاره ، اشاره به جزء دست راست جسم دیگر هم هست. این، تداخل است یعنی در چنین حالتی دو جسم با یکدیگر تداخل دارند.

حالا سوال می کنیم که آیا در هیولی این دو شرط را داریم؟

ص: ۵۶۷

جواب می دهیم که هیولی، تجزیه نمی شود مگر اینکه بُعد (صورت جسمیه) را به آن بدهیم و بعد از آنکه صورت جسمیه را دادیم تجزیه شود. والاّ ـ هیولی، واحدِ ابهامی است و با تمام اجسام سازگار است و تجزیه نمی شود مگر اینکه صورت جسمیه برآن وارد شود .

قابل اشاره ی حسی هم نیست مگر اینکه به آن، صورت ِجسمیه بدهیم پس هیولایی قابلیت تداخل دارد که صورت ِجسمیه بگیرد خود هیولی به تنهایی، قابلیت تداخل ندارد. حال اگر تداخل را بخواهیم از هیولی سلب کنیم باید اینطور بگوییم ((هیولایی که دارای صورت جسمیه است تداخل ندارد)) وقتی این جمله را گفتیم برای ما روشن نشد که تداخل نداشتن به خاطر هیولی است یا به خاطر صورت جسمیه است. چون نتوانستیم هیولای ِتنها را لحاظ کنیم. هیولای ِتنها، تداخل ندارد. این، روشن است یعنی به سلبِ مِطلق، تداخل ندارد . اما اگر خواستیم سلب خاص کنیم باید هیولای ِمطلق را خاص کنیم یعنی صورت جسمیه به آن بدهیم تا هم تجزیه شود و هم قابل اشاره حسی بشود و تداخل خاص در آن تصّور شود بعدا آن تداخل راسلب کنیم. به عبارت خود مصنف، باید هیولی را ذات ِوضع قرار بدهیم (یعنی قابل اشاره حسی) این کار با صورت جسمیه انجام می شود و وقتی که صورت جسمیه را آوردیم هیولی، قابل اشاره حسی می شود و از طرف دیگر هم قابل تجزیه می شود و هر دو قیدی که در تداخل معتبر می دانیم حاصل می شود وحالا می توانیم این تداخل ِخاص را از هیولی سلب کنیم .

ص: ۵۶۸

ازاین جا می فهمیم که وجود این تـداخلِ خاص و سـلب این تـداخلِ خاص، مربوط به بُعـد است چون هیولی تا بُعـد را نگرفته بود نه قـابلیت این تـداخل را داشت و نه قـابلیت سـلب این تـداخل را داشت. به قولِ مِصـنف، نه قـابلیتِ تـداخل را داشت و نه قابلیتِ غیر تـداخل را داشت . وقتی بُعـد را به آن دادیم، تصور تـداخل شـد (قابلیت، پیـدا نکرد، چون ما معتقـدیم که تـداخل باطـل است) و غیر تـداخل هم برای آن ثـابت شـد (یعنی سـلب تـداخل هم شـد) پس معلوم می شود که همه این مسائـل، به خاطر بُعد است و به تداخل، مربوط نیست .

این ها مطالبی بود که توضیحِ جلسه گذشته بود. حال وارد بحث امروز می شویم:

مصنف می فرماید: این دو معنی برای سلب تداخل، از هیولی وجود دارد .

سوال این است که کدام یک از این دو سلب را اراده کردید ؟

وقتی می گوییم هیولی ، تـداخل ندارد یعنی تداخل را از هیولی سـلب می کنیم کدام یک مراد است . آیا سـلب مطلق است یا سلب ِخاص است ؟

قسم اول : سلب ِمطلق باشد:

اگر سـلب ِمطلق است، این احتیاج به بحث ندارد. همه قبول دارند که هیولی، تداخل ندارد. اصـلاًتداخل در هیولی تصوّر نمی شود چون چیزی که انـدازه و بُعـد نـدارد تداخل در آن معنی نداردو نمی توان گفت این، داخل در آن شده. البته چون تصّور هیولی مقـداری سـنگین است شایـد این مطلب به نظر شـما سـنگین بیاید ولی واقعیت آن این است که هیولی را تصوّر کنید به همـان انـدازه که قابـل تصور است و هیـچ بُعـد ِجسـمانی و صورت نوعیه به آن ندهیـد. فقـط قابلیّت به آن بدهیـد حال قابلیّت ِدیگری به آن قابلیّت اضافه کنید چه می شود؟ همان قابلیّتی که بوده، خواهد بود و تداخل معنی ندارد .

ص: ۵۶۹

پس قسم اول چون مورد قبول همه است را بحث نمی کنیم .

قسم دوم : سلب ِخاص باشد

یعنی هیولی، تـداخل ِخـاص نـدارد. ابتدابایـد در این هیولی، تـداخل ِخاص را تصور کنیم که هم احتیاج دارد به اینکه داخل و مـدخول فیه، جزء داشـته باشـد و هم قابل اشاره حسـی باشـند. این چنین تداخل را اگر بخواهیم از هیولی سـلب کنیم ابتدا باید هیولی را طوری قرار بدهیم که قابلیت تداخل را پیدا کند(یعنی قابل اشاره حسیه و قابل جزء باشد)سپس تداخل را از آن سلب کنیم. اگر بخواهید هیولی را قابل تداخل کنید باید صورت جسّمیه را به آن بدهید، پس هیولای ِصاحب صورت جسمیه مطرح می شود و اینچنین هیولایی از آن، تداخل فهمیده می شود .

توضیح عبارت

(فان قیل ان الهیولی یمتنع علیها التداخل بمعنی السلب الذی هو المعنی الاول)

اگر گفته شد که بر هیولی تداخل، امتناع دارد و نمی شود به هیولی تداخل را نسـبت بدهیم بلکه باید هیولی را از تداخل سلب کنیم، اما مراد از امتناع، سلب مطلق باشد یعنی تداخل را به سلب مطلق، سلب کنیم نه به سلب ِخاص .

(الذی هو) سلب ِمطلقی که معنای اول بود که احتیاج نداشت به قابلیت داشتن هیولی برای تداخل .

(فلیس کلا منا فی ذلک)

اگر این مراد باشد بحث ما در باره این هیولی نیست

(و ذلک مسلم)

اینکه این هیولی تـداخل ندارد مسلّم است هم در نزد ما و هم در نزد شـما مسـلم است و نزاعی در آن نیست که بخواهیم وارد بحث آن بشویم .

ص: ۵۷۰

(اذا الهیولی فی نفسها بهذه الصفه)

(فی نفسها) یعنی وقتی که هنوز بُعد نگرفته و خودش به تنهایی است .

(بهذه الصفه) یعنی تداخل ندارد یعنی مسلوب عنه التداخل. یعنی این صفت را دارد که تداخل از او ممتنع است. این صفت برای هیولی است و کسی منکر آن نیست تا بخواهیم وارد بحث آن بشویم .

(ولکن کلا منا فی القسم الثانی)

کلام ما در قسم ثانی است (« لکن»، به معنای بلکه می باشد یعنی : بلکه کلام ما در قِسم ثانی است یعنی در تداخلی که باید به سلب خاص از هیولی سلب شود)

(و ذلک القسم الثانی لا یتصور فی الهیولی الا ان یجعل ذات وضع)

قسم ِثانی در هیولی تصور نمی شود مگر اینکه هیولی، ذات وضع (اشاره حسی) قرار داده شود .

(ولا یصیر کذلک الابالعرض بسبب البعد الذی یعرض لها)

چه وقتی هیولی، ذات وِضع قرار داده می شود ؟ وقتی که بُعد را به آن ملحق کنی.

ترجمه: هیولی نمی گردد قابل اشاره حسی مگر با واسطه چیز دیگر، که آن واسطه عبارت است از بُعدی که عارض به هیولی می شود .

هیولی اگر قابل اشاره حسی شود خودش قابل اشاره حسی نیست بلکه مقرون می شود با چیزی که مقارن او، قابل اشاره حسی است و به عَرَض و به واسطه آن مقارن، خود هیولی هم قابل اشاره حسی می شود .

(فحينئذ)

در این هنگام که بُعد به هیولی مقارن شد .

(یتعرض للتجزی والانقسام)

این هیولی معروض تجزی و انقسام می شود و وقتی که معروض ِتجزی و انقسام شد آن قابلیت، برای آن تداخل خاص پیدا می شود حال اگر خواستیم تداخل را از او سلب کنیم، سلبِ مقابلِ آن، اثبات است (و سلب مِطلق نیست) یعنی هیولی باید قابلیت ِتداخل را داشته باشد تا بتوانیم تداخل را از آن سلب کنیم .(قابلیّتِ همان تداخلِ مخصوص را که مشروط به دو شرط است را داشته باشد)

(فیکون استعداد الهیولی لان یحمل علیها بهذه المقابله و هی التداخل و غیر التداخل المقابل امرایلحقها من البعد)

می باشد استعداد هیولی برای اینکه حمل شود تداخل بر آن ، به این صورت که سلب مِقابل اِثبات را داشته باشیم (بهذه المقابله یعنی سلبِ مقابلِ اثبات)

کلمه (امرا)خبر برای (یکون) است

ترجمه: استعدادِهیولی امری است که به هیولی عارض می شود از ناحیه بعد (مِن البعد)«من» برای نشویه است یعنی از ناحیه بعد .

توضیح: این استعداد حمل تداخل و یا استعداد حمل عدم تداخل برهیولی، امری است که بر هیولی ملحق می شود اما از ناحیه بُعد است یعنی بُعد است که برای هیولی این دو استعداد (موضوع شدن برای تداخل و موضوع شدن برای عدم تداخل) را می آورد. پس این استعداد، امری است که از ناحیه بُعد می آید .

ص: ۵۷۲

(لان یحمل) متعلق به استعداد است یعنی هیولی استعداد پیدا می کند برای اینکه تداخل حمل شود.

(وهی التـداخل و غیر التـداخل المقابـل) آن دو چیز که بر هیولی می تواننـد حمل شونـد یکی تـداخل و دیگری غیرالتـداخل است اما غیر التـداخلی که مقابلِ تـداخل است نه غیرالتداخلی که مطلق است. یعنی سـلب ِمقابل ِاین اثبات مرا د است نه سـلب ِمطلق . کلمه (المقابل) صفت برای (غیر التداخل) است .

سوال : اگر مصنف لفظ (المقابلان) می آورد بهتر بود یعنی بگوید (التداخل و غیر التداخل المقابلان)

جواب : این صـحیح نیست چون در عـدم و ملکه رایـج نیست که ملکه را در مقابلِ عـدم بگیرنـد. عدم، همیشه در مقابل ملکه قرار داده می شودیعنی گفته می شود عـدم در جایی است که شان ملکه را داشـته باشـد. نمی گوینـد: ملکه در جایی است که شان ِعدم را داشته باشد .

(والبعد هو السبب)

تـا این جـا نتیجه گرفتیم که آن شـرایط تصور تـداخل برای هیولی حاصل می شونـد اگر هیولی بعـد بگیرد. اما اگر هیولی بُعد نگیرد آن شـرایط حاصل نمی شود. (مراد از شـرایط، قابلیت اشاره حسـی و تجزیه شدن است) یعنی به سـبب بُعد ، هیولی می توانـد محمولی را که تـداخل یـا غیر تـداخل است را بپـذیرد. معلوم می شود که این محمول به کمک ِبُعـد آمـده است و خود هیولی هیـچ کـدام از این دو محمول را نداشـته حال اگر ما توانستیم ادعا یا ثابت کنیم که تداخل بُعدِینْ محال نیست (تداخل هیولی بـدون بعد را گرفتیم که تصور نمی شود) لازم می آید که دو جسم بتوانند تداخل کنند. دو جسم، هرکدام یک هیولی و یک بعـد دارنـد. اگر شـما اسـتحاله تـداخل بعـدین را برداریـد هیولی، اسـتحاله درست نمی کند بنابراین این دو جسم که به لحاظ ِبُعـد، تـداخلشان محال نیست به لحاظ هیولی هم تـداخلشان محال نمی شود چون هیولی اقتضای این مساله را نـدارد لذا باید گفت این دو جسم تداخلشان در جسم است .

ص: ۵۷۳

شما که می گویید بُعد ِخالی با تداخل ممانعت ندارد معلوم می شود که بعد را مانع ِاز تداخل نمی بینید . هیولی هم که در این مساله دخالت نمی توانـد بکند پس باید جسم تداخل بکند. پس اگر دو جزءِ جسم، هچکدام با تداخل ممانعت ندارد خود آن جسم هم نباید با تداخل ممانعت کند در حالی که تداخل جسـمین را شما اجازه نمی دهید. لذا باید گفت تداخل از ناحیه بُعد است پُر بودن و خـالی بودن جسم دخـالت نـدارد. پس اگر مکـان، بُعـد خـالی است و متمکن، بُعـد پُر است باز هم ممانعت از تداخل نمی کند چون بنا شد که بُعد ها با هم نسازند. پُر و خالی بودن مهم نیست.

{ صورت ِجسـمیه ، مطلق بُعـد است، و صورت ِنوعیه، بعد را معین نمی کند صورت ِنوعیه، نوع این جسم را بیان می کند. مثلاً صورت ِنوعیه انسـان بیان می کنـد که این صورت، صورت انسان است. انـدازه را تعیین نمی کنـد. انـدازه را جسم ِتعلیمی بیان می کند و جسم ِتعلیمی هم عَرَض است که عَرَض ِلازم است و از جسم ِطبیعی که صورت ِجسـمیه است جدا نمی شود. همیشه بـا تعیّن می آیـد. چـون جسم ِطـبیعی بـدون تعیّن نمی شـود و همیشه همراه تعیّن است. صورت نوعیه و کیفیت و هیولی همراه جسم است ولی دخالت نمی کند. اما صورت جسمیه دخالت می کند }

{اشکال: هیولی، واحد است و صورت ِجسمیه هم واحد است پس حکم آن ها یکی است .

جواب: هیولی، اندازه ندارد ولی صورت ِجسمیه اندازه دارد. صورت ِجسمیه چیزی را پُر می کند ولی هیولی، چیزی را پُر نمی کند .

صورت ِجسمیه یک جسم را نمی توان در صورت جسمیه جسم دیگر داخل کرد بلکه باید کنار صورت جسمیه دیگر چسباند. پس جواب این شد که صورت ِجسمیه بدون جسم ِتعلیمی که تعیین صورت جسمیه ا ست نمی آید چون جسم تعلیمی، عرض لازم برای آن است لذا هر جا صورت جسمیه را داریم تعیّن هم هست وشما قبول دارید که اگر تعین باشد تداخل محال است . بر فرض،تعیین هم نباشد می گوییم صورت جسمیه، جا پُر می کند ومثل ِهیولی نیست لذا اگر بخواهد صورت جسمیه دیگر هم که آن، جا پُر کند را داخل این بگذاری بزرگتر می شود. اگر بزرگتر نشود تداخل میشود.کاری به اندازه آن نداریم.

(وتتصور فیها)

و سبب شده که این مقابله در آن هیولی تصور شود.

(وهو السبب فی ان صا رت الهیولی)

همین بُعد ،سبب شده در این که هیولی ،این چنین شود که نتواند هیولایی در هیولایی داخل شود نه به خاطر خودش، بلکه به خاطر بُعدی که گرفته است.

(و ان کان البعد جا ئزا له ذلک و لیس فی طبیعه الهیولی وحدها منع یقابل المداخله فلا یمتنع علی الهیولی المداخله)

حال که این طور شد اگر تداخل را در بُعد، محال ندانی چون در هیولی هم تداخل، محال نمی شود لازم می آیددر جسمی که مرکب از بُعد و هیولی است تداخل محال نباشد در حالی که تداخل در جسم محال است. شما میگویید بُعد این جسم، نقشی در استحاله تداخل ندارد.هیولی هم که نقش ندارد پس لازم می آیدکه بعد و هیولی که دو جزء جسم هستند هیچکدام دخالتی در تداخل نداشنه باشند پس دو جسم باید بتوانند تداخل داشته باشند در حالی که تداخل نمی کنند. از این که تداخل نمی کننند معلوم می شود که یک جزء یا هر دو جزءآن مانع است. هیولی که مانع نیست پس بُعد مانع است.

ترجمه:اگر برای بُعد، آن تداخل جایز باشد در حالی که طبیعت هیولی به تنهایی (یعنی فارغ از بُعد) منعی نیست که جلوی مداخله را بگیرد. پس بر هیولی، مداخله ممتنع نیست ودر نتیجه در جسم هم مداخله ممتنع نیست. در حالی که در جسم مداخله ممتنع است.

ادامه دلیل دوم بر اینکه مکان بُعد نیست ۹۱/۱۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه دلیل دوم بر اینکه مکان بُعد نیست

بحث دراین بود که مکان عبارت از بُعد نیست. دلیل دومی بر این مدعا اقامه کردیم. در این دلیل، سوال مقدری حاصل شد که شروع به جواب آن کردیم برای جواب دادن، ناچار شدیم که ثابت کنیم هیولی مانع تداخل نیست و ثابت هم کرده بودیم که صورت نوعیه و کیفیات جسم هم مانع تداخل نیست نتیجه این شد که بُعد، مانع تداخل است. پس اگر مکان، بُعد باشد بُعد جسم در بُعد مکان داخل می شود و تداخل بُعدین است که محال است لذا باید مکان را عبارت از بُعد قرار ندهیم تا تداخل بُعدین لازم نیاید. این تمام دلیل بود درباره اینکه هیولی، تداخل ندارد. تفصیل دلیل را از جلسه قبل شروع کرده بودیم. حال به اینجا رسیدیم که هیولایی که ذات بُعد است (چون در وقتی که وارد بحث شدیم گفتیم هیولی را باید با بُعد حساب آورد و بدون بُعد نمی توان لحاظ کرد چون می خواهیم تداخل خاص را از هیولی سلب کنیم و تداخل خاص اقتضا می کند که مدخول فیه و داخل هر دو قابل اشاره حسی باشد و تجزیه شود. لذا هیولی باید قابل اشاره حسی باشد و تجزیه شود تا بتوانیم تداخل خاص را در مورد آن فرض کنیم و سپس سلب کنیم و برای اینکه قابل اشاره حسی شود و تجزیه را بپذیرد باید بُعد را به آن بدهیم پس هیولایی که مورد بحث ما است هیولایی است که همراه بُعد است) حال می گوییم هیولایی که بُعد دارد به لحاظ خودش نمی تواند مانع بُعد جسم دیگر شود اما به لحاظ بُعد خودش می تواند مانع بُعد جسم دیگر شود .

ص: ۵۷۶

اگر هیولی را با بُعد ملاحظه کنی این بُعد بابعد دیگر جمع نمی شود پس این بُعد، مانع بُعد دیگر است. اما اگر هیولایی که همراه بُعد است را به تنهایی ملاحظه کنی (اگر تصور کنی که هیولی به تنهایی است) می بینی این هیولی، مانع بُعد نیست و می تواند بُعد داشته باشد. حتی می تواند زیادی بُعد پیدا کند. و دلیلش هم تخلخل است که در جسم اتفاق می افتد و این تخلخل را هیولی قبول می کند . قبول تخلخل یعنی قبول صورت جسمیه بزرگتر، یا بُعد بزرگتر. پس هیولی به لحاظ خودش می تواند بُعد را قبول کند پس نمی توانیم بگوییم هیولای ذات بُعد، مانع بُعد است مگر اینکه بُعد آن را مطرح کنیم .

تا اینجا نتیجه شد که هیولی می تواند بُعد را بپذیرد. از این مطلب منتقل می شویم که اگر جسم، بُعد جدید نمی پذیرد به خاطر بُعدش می باشد نه هیولایش، چون الان معلوم شد که هیولی می تواند بُعد بپذیرد. جسم را تحلیل کردیم به چهار بخش که عبارتند از هیولی، صورت نوعیه، صورت جسمیه (که همان بُعد است) و کیفیات (یا به طور کلی، عوارض) دیدیم که در کیفیات، معنی از تداخل نیست . در صورت نوعیه و هیولی هم منعی از تداخل نیست پس باید در بُعد، منع باشد. اگر کسی منع بُعد را در تداخل قبول نکند باید تداخل جسم در جسم دیگر را جایز بداند پس اگر بُعد را مانع تداخل نبیند باید جسم،

مانع از تـداخل نباشـد در حالی که جسم، ممنوع از تـداخل است پس باید بُعد آن جسم، ممنوع باشد. جسم، بُعد دارد و مکان هم اگر بُعـد باشـد دو بُعد در هم داخل می شود و تداخل بعدین که محال است لازم می آید. پس باید مکان را عبارت از بُعد نگیریم بلکه عبارت از سطح بگیریم تا دخول بُعد در بُعد لازم نیاید بلکه دخول بعد در سطح لازم آید که اشکال ندارد .

ص: ۵۷۷

تا این جا استدلال را بیان کرد .

اشکال بر استدلال : شما گفتید تک تک اجزاء جسم ، مانع از تداخل نیستند مگر بُعد ، و گفتید اگر بُعد را مانع نگیرید پس مجموع جسم ، مانعی از تداخل ندارد . حال اشکال می کنیم که چه اشکال دارد که اجزاء ، مانع از تداخل نشود ولی خود مجموع ، مانع از تداخل شود .

توضیح عبارت :

(وکیف یمکن ان تمانع هذه الهیولی ذات البعد لنفسها لا لامتناع البعد الجسمانی ان تلقی ذاته البعد الجسمانی الاخر)

ابتدا عبارت را تجزیه وترکیب می کنیم .

(هذه الهیولی) فاعل برای تمانع است .

(ذات البعد) صفت برای هیولی است .

(لنفسها) مربوط به تمانع است (لا لامتناع) غطف برای لنفسها است

(ان تلقی ذاته البعد الجسمانی الاخر) مفعول تمانع است .

(ذاته) فاعل برای تلقی است . (البعد الجسمانی الاخر) مفعول برای تلقی است .

توضیح : چگونه ممکن است این هیولایی که این صفت را دارد که بُعد را گرفته و صاحب بُعد شده لنفسها (یعنی با قطع نظر از بُعدی که گرفته) منع کند اما نه به خاطر بُعد جسمانی که دارد ، بلکه منع کند ملاقات با بُعد جسمانی دیگر را .

دراین عبارت ، بیان می شود که هیولی می تواند هر بُعدی را بپذیرد پس اینکه می تواند هر بُعدی را بپذیرد چگونه به لحاظ خودش ، مانع بُعد می شود .

ص: ۵۷۸

(ذاته)در ضمیر در (ذاته) دو احتمال است:

یک احتمال این است که به هیولی بر می گردد ولی هیولی، مونث است و ضـمیر به صورت مـذکر آمـده. خیلی اهمیت ندارد چون در کلمات ابن سینا و نویسـندگان فارسی، اشکال ندارد،که گاهی رعایت مذکر و مونث نشود. علی الخصوص خود ابن سینا تصریح دارد که من خیلی به این امور توجه نمی کنم، گرچه مواظب است ولی آن گونه نیست که خیلی دقت داشته باشد .

احتمـال دیگر این است که ضـمیر (ذاته) به بُعـد جسـمانی برگردد که هیولی، آن بُعـد را گرفته است یعنی: ذات هیولی، مانع باشد از اینکه ذات این بُعدی را که گرفته با بُعد جسـمانی دیگر ملاقات نکند. (نمی گوییم که ذات بُعد، مانع بُعد دیگر باشـد چون ذات بُعد ، مانع بُعد دیگر هست .بلکه می گوییم : ذات هیولی که این بُعد را گرفته ، مانع شود که این بُعدش ، بُعد دیگر را قبول کند . یعنی ذات هیولی بخواهد مانع شود. به عبارت دیگر: اگر خود بعد بخواهد مانع شود می تواند مانع شود. اما ذات هیولی، مانع می شود که بُعـدش، بُعـد دیگر را بگیرد. این کار، از هیولی بر نمی آیـد. هیولی قـدرت مانعیت نـدارد زیرا هیولی فقـط قابـل است و سـبب هیـچ امر دیگری نمی شود فقـط سـبب برای قبول است . حـال چگونه این هیولی می توانـد (با اینکه خودش، قابل بُعد است) که بُعد خودش را از بُعد دیگر منع کند .

در صورتی که ضـمیر (ذاته) به هیولی برگردد معنی این است که چگونه هیولی می تواند خودش را از بُعد دیگر منع کند. اما اگر ضـمیر (ذاته) به بُعـد جسـمانی برگردد معنی این است که هیولی، چگونه می تواند بُعدش را از بُعد دیگر منع کند. که در هر دو صورت، هیولی بنفسها منع می شود و این اشکال دارد چون هیولی نمی تواند به تنهایی مانع بُعد شود چون هیولی نسبت به بُعد، قابل است نه مانع .

ص: ۵۷۹

(و لیست الهیولی مما لا یقبل طبیعه البعد و یلاقیه)

واو، حالیه است

نسخه صحیح (تلاقیه) است و باید تلاقیه باشد .

ترجمه : در حالی که هیولی چیزی نیست که طبیعتِ بعد و تلاقیِ با بُعد را منع کند یعنی قبول نکند. به عبارت دیگر: چگونه هیولی مانع بُعد و تلاقی بعد است در حالی که هیولی، چیزی نیست که قبول نکند طبیعت بُعد و تلاقی با بُعد را، بلکه چیزی است که قبول می کند

(ولا ایضا مما لا یقبل بعداًاو زیاده)

نسخه صحیح : (و زیاده) است نه (او زیاده)

این عبارت که در این جا می خوانیم، در کتاب شوارق الالهام هم نقل شده در جلد ۳ صفحه ی ۲۱۱ که در آن جا با واو آمده یعنی (بعداًو زیادةً)

ترجمه : هیولی، چیزی نیست که قبول نکند بُعد و زیاده بُعد را، یعنی نه تنها بُعد را قبول نمی کند زیادی بُعد را هم قبول نمی کند. حال چگونه می تواند بُعد دیگر را منع کند. چون بُعد دیگر را به عنوان زیاده می تواند بپذیرد حال که بُعد اول را پذیرفت بُعد دوم را هم به عنوان زیاده می پذیرد. حال اگر بُعد دوم بخواهد تداخل کند مشکل درست می شود و این را هیولی منع نمی کند چون هیولی به لحاظ بُعد خودش با هر بُعدی سازگار است. هم با پذیرش اصل بُعد و هم با پذیرش بُعد بعدی که به اصل بُعد می خواهد اضافه کند سازگار است .

(ویکشف قبولها التخلخل)

نسخه صحیح یکشفه است و در شوارق هم (ویکشف) آمده است ولی نسخه های خطی، (یکشفه) است و روشن است که مصحِّحین آن را یکشفه کردند چون وقتی که نسخه را نگاه می کنیم روشن است که کاتب، ابتدا یکشف نوشته است و آن هایی که اصلاح می کردند مثل مرحوم جلوه، ضمیر به آن اضافه کرده، حتی در بعضی از نسخه ها در زیر یکشفه، عدد گذاشته بود تا نشان دهد که ضمیر به کجا بر می گردد. معلوم می شود که ضمیر را درست کرده و مرجع ضمیر را هم بیان کرده است .

ضمیر در (یکشفه) به (ولیت الهیولی مما یقبل طبیعه البعد و تلاقیه و لا ایضا مما لا یقبل بعداً و زیادةً) بر می گردد .

ترجمه : کاشف از اینکه، هیولی مانع از بُعد نیست اولاً و مانع زیادت بُعد نیست ثانیاً کاشف از این دو مطلب، این است که تخلخل (یعنی زیاده بُعد) را قبول می کند .

چیزی که زیادی بُعد را قبول می کند نه با بُعد مخالفت دارد نه با زیادی بُعد مخالفت دارد. پس هیولی که تخلخل را قبول می کند نه با بُعد مخالفت دارد نه با زیادی بُعد مخالفت دارد. پس آن چه که بُعد را منع می کند چیز دیگری غیر از هیولی است .

تخلخل عبارت است از اینکه جسم، بزرگتر می شود بدون اینکه جسم دیگری در آن داخل شود یعنی صورت جسمیه بزرگتر باشد. و صورت جِسمیه به معنای بُعد است یعنی بُعد یک جسم بزرگتر می شود بدون اینکه جسم دیگری در آن داخل شود. وقتی بُعد یک جسم بزرگتر شود چه چیزی این بُعد بزرگتر را می پذیرد ؟

معلوم است که هیولی می پذیرد . پس هیولی قابل بُعد و قابل زیاده است .

(وذلک حین تحققه و تصححه)

این دلیل که مصنف آورده با استفاده از تخلخل حقیقی است که تخلخل حقیقی را بعضی اجازه دادند و بعضی محال قرار دادند .اگر تخلخل حقیقی محقق شود این دلیل مصنف کارآیی دارد ولی اگر تخلخل، محال باشد مصنف به یک دلیل محال استناد می کند و این دلیل ، دلیل تمام نیست. خود مصنف متوجه به این مطلب است که اگر تخلخل محال باشد این دلیل، کارایی ندارد و در صورتی کارایی دارد که تخلخل جایر باشد. وخود مصنف هم طرفدار جواز تخلخل است. شیخ اشراق تخلخل حقیقی را باطل می داند ولی مشاء. از جمله مصنف، تخلخل حقیقی را اجازه می دهند. چون مصنف متوجه است که این دلیلش متوقف بر جواز و امکان تخلخل است به دنبال آن می گوید (و ذلک حین تحققه و تصححه) که ضمیر در تحققه و تصححه به تخلخل بر می گر دد .

(ذلک) یعنی این کشفی که گفتیم (یعنی از مدعای خودمان کشف می کنیم که تخلخل را هیولی قبول می کند) در صورت تصحح (امکان) و تحقق تخلخل است .

(فان کان البعد یمتنع عن مداخله بعد آخر فی نفسه)

تا این جا ثابت شد که هیولی مانع نیست بلکه ثابت شد که کیفیت جسم و صورت نِوعیه و هیولی مانع نیست و فقط بُعد جسم باقی می ماند که همان صورت جِسمیه است. حال در این جا می فرماید اگر هم بُعد مانع نباشد (ما معتقدیم که بُعد مانع است) لازم می آید که هیچ جسمی منع از تداخل در جسم دیگر نداشته باشد و تداخل جسمین جایز باشد در حالی که جایز نیست .

ص: ۵۸۲

ترجمه : اگر بُعدی ازمداخله در بُعد دیگر منع نکند باید تداخل جسمین جایز باشد چون هیچ یک از اجزاء جسم منع نکرد. در حالی که تداخل جایز نیست پس چیزی در جسم است که مانع تداخل می شود .

جوابِ (فان کان) در خط بِعدی می آید که (فواجب) است .

(فی نفسه) ممکن است کسی بگوید بُعد به تنهایی مانع تداخل نیست ولی بُعد وقتی با آن سه جزء دیگر که کیفیت و صورت نوعیه و هیولی است جمع می شود و یک جسم کامل درست می شود آن وقت منع کند یعنی بُعد به تنهایی مانع تداخل نیست بلکه بُعد به همراه آن سه جزء مانع تداخل است. الان بحث ما در این نیست که بُعد همراه آن سه تا چه حکمی دارد.آن را بَعداً بیان می کنیم، اما الان بحث ما این است که بُعد ، فی نفسه مانع باشد .(فی نفسه) یعنی با قطع نظر از همراهانش در نظر بگیریم یعنی کاری به هیولی و صورت نوعیه و کیفیت نداریم . خود بُعد به تنهایی اگر مانع نباشد لازم می آید که اجزاء جسم هیچ کدام مانع نباشد .

(البته اینکه تعبیر به ۴ جزء می کنیم تسامح است چون کیفیت، جزء نیست)

(و الهیولی مستعده لان یلقاها البعد)

واو ، حالیه است یعنی در حالی که هیولی توانایی برخورد با بعد را داشت و مانع نبود (یعنی در حالی که هیولی به خاطر قابل بعد بودن، مانع نمی شود پس باید جسم، مانعی از تداخل نداشته باشد)

ص: ۵۸۳

(ولیس فی طباعها هیولی بما هی هیولی ان تنفرد بحیز)

هیولی بما هی هیولی در طبع خودش ای طور نیست که به تنهایی بتوانـد در مکان یا در جهتی قرار بگیرد. هیولی بدون صورت و بُعـد، اصـلاً تحقق پیـدا نمی کنـد و فعلیت پیـدا نمی کنـد. هیولی در طبع خودش که امر بالقوه است اینگونه نیست که بتواند حَیِّزی را اشغال کند اما اگر بالفعل بود می توانست حیِّزی را اشغال کند .

(بمـا هی هیـولی) یعنی هیولی بمـا هی هیولی نه اینکه هیولی بمـاهی صـاحب البُعـد، چون هیولی به عنوان اینکه صـاحب بُعد است حیِّز را اشـغال می کنـد پس هیولی بمـا هی هیولی در شـانش این نیست که منفرد به حیِّز باشـد یعنی به تنهـایی مکانی را اشغال کند یا به تنهایی در جهتی قرار بگیرد که قابل اشاره حسی شود . (حیِّز به دو معنی می آید ۱ مکان ۲ جهت داشتن)

(فتتقابل الداخله)

در این جا دو نسـخه است (فتقابل المداخله) یا (فتتقابل المداخله) هر دو نسخه آمده است .در نسخ خطی و شوارق الا لهام (فتقابل المداخله) است .

فـاء در این جـا تفریع بر (ان تنفرد بحیز) است یعنی منفرد به حیِّز نیست تـا بتوانـد بـا مـداخله، ممـانعت و مقـابله کنـد. مقـابله با مداخله برای هیولی نیست چون هیولی، منفرد به حیز نیست و نمی تواند بُعدی را اشغال کند تا بُعد دیگر را منع کند .

(فواجب ان یکون التداخل فی الجسمین جائزا)

ص: ۵۸۴

اکر بُعد مانع نشود در حالی که هیولی هم مانع نیست پس باید تداخل در جسمین جایز باشد.به عبارت دیگر اگر بُعد مانع تداخل نشد چون هیولی هم مانع نشد و کیفیت و صورت نِوعیه هم مانع نشد پس جسم ، هیچ مانع از تداخل ندارد پس باید بتواند تداخل کند ولی تداخل نمی کند پس معلوم می شود که مانع در داخل جسم است.

(فان کل مولف من شیئین و لیس الا نفس تولّفهما من غیر ان حدث هناک استحاله و انفعال هی صوره ثالثه و معنی ثالث غیرهما)

این عبارت دفع دخل مقدر است. تا اینجا مصنف ثابت کرد که کیفیت و صورت نوعیه و هیولی هیچکدام مانع تداخل نیستند سپس گفت اگر بُعد هم به تنهایی مانع تداخل نباشد لازم می آید که این ۴ چیز که در جسم هستند هیچ کدام مانع نباشد. نتیجه می گیریم که جسم هم نباید مانع باشد.

اعتراض: معترضی اعتراض می کند که بُعد به تنهایی نمی تواند مانع تداخل باشد ولی وقتی همراه داشته باشد می تواند مانع تداخل شود.چه اشکال دارد که جزء می تواند کاری را انجام دهدو اثری نگذارد ولی مجموعه بتواند آن اثر را بگذارد. چه لزومی دارد که اگر جزء نتوانست کل هم نتواند انجام دهد.

جواب: مصنف می گوید باید ببینیم که مرکب چه نوع مرکبی است. مجموع چه نوع مجموعی است(مصنف در اینجا صورت نوعیه و کیفیت را کنار میگذاردومطرح نمی کند گویا از بحث آن، کاملا فارغ است ودر جسم فقط همین دو جزء (بُعد و هیولی) را لحاظ می کند و وقتی تعبیر به مجموع می کند مرادش همین دو تا است و ۴ تا را اراده نکرده یعنی اینقدر نزد مصنف روشن است که کیفیت و صورت نوعیه مانع تداخل نیستند که آن را ادامه نمی دهد و همه بحث را در هیولی و بُعد مطرح می کند). مصنف این طور بیان می کند که اگر شیئی مرکب از دو جزء شد دو حالت اتفاق می افتد.

ص: ۵۸۵

حالت اول: یا این دو جزء با هم فعل و انفعال می کنند و یک امر سومی هم با فعل و انفعال متولد می شود که مرکب، سه جزء می شود.

حالت دوم: یا این دو جزء با هم متحد می شوند و فعل و انفعالی نمی کنند و جزء سومی درست نمی شود بلکه همین دو جزء کنار هم می آیند (حال یا ضمیمه می شوند یا متحد می شوند علی ای حال ،امر سومی را متولد نمی کنند. اگر امر سوم متولد شد جا دارد که بگوییم اجزاء اثری ندارد ولی مجموع، اثر دارد چون شاید آن شیء سوم دخالت کرده است.) وقتی آن دو جزء نتواند اثر بگذارد مجموعه هم نمی تواند اثر بگذارد چون مجموع ،چیزی غیر از این دو جزء نیست.

در ما نحن فیه اینگونه است که دو جزء (هیولی و بُعد) جمع شدند و این دو، مرکب را ساختند و شیء سومی پیدا نشد تا شما بگویید که مجموع که شیء سوم شد حکم جدیدی غیر از دو جزء پیدا کرد. بلکه حکم مجموع همان ،حکم اجزاء است اگر اجزاء نتوانستند تداخل کنند مجموع هم نمی تواند تداخل کنند.

(فان کل مولف من شیئین ولیس الا نفس تولفهما) کلمه (کل مولف) اسم ِ(ان) است و کلمه (فان الحکم اذا کان جانزا) خبر می شود .

ترجمه: هر مولَّف از دو شیء،در حالی که این مولَّف چیزی جز، تالُّف آن دو شیء نیست .خود مصنف این عبارت را توضیح می دهد که (من غیر ان حدث هناک استحاله و انفعال هی صوره ثالثه و معنی ثالث غیرهما) است یعنی بدون اینکه در انجا (یعنی در مرکب) استحاله و انفعالی صورت بگیرد که آن استحاله و انفعال ،صورت ثالثه این مرکب قرار داده شود و معنای ثالثی حادث شود که این معنای سوم ،این صفت دارد که غیر از ان دو شیء است.

ص: ۵۸۶

(فان الحکم اذا کان جائزا علی کل واحد منهما کان جائزا علی الجمله)

اگر چنین مولَّف اِز دو شیء داشتیم که در یکدیگر فعل و انفعال نکرئند و شیء ثالثی به وجود نیامد در چنین مولفی اگر حکم جایز باشد (مراد از حکم، عدم تداخل است یعنی اگر عدم تداخل جایز باشد) بر هر یک از دو جزء ،بر جمله و مجموعه هم جایز خواهد بود.

(و اذا لم یمنَعهُ واحدٌ واحد ٍمنهما لم تمنعه الجمله)

اگر هیچ یک از این دو جزء، آن حکم (تداخل) را منع نکرد جمله و مجموعه هم نباید منع کند. و فرض این است که هیولی به تنهایی و صورت به تنهایی مانع نیستند. اگر مانع نیستند پس مجموعه هم نمی تواند مانع باشد. اگر بُعد را مانع نگرفتید لازمه اش این است که هیولی و بُعد مانع نباشند پس مرکب و مجموعه هم مانع نخواهد بود.

(لکن جمله الجسم تُمایغ مداخله جسم ٍآخر)

لکن مجموعه جسم ، مانع می شود از تداخل جسم دیگر .

از اینکه مجموعه جسم، مانع است کشف می کنیم که یکی از جزء ها مانع از تداخل است که او باعث می شود که مجموعه هم مانع شود .

(فهو سبب ان فی اجزائه ما یمنع ذلک)

مانع بودن مجموع به سبب این است که در اجزاء این مجموع، چیزی وجود دارد که آن تداخل را منع می کند .

(فانه لیس کل جزء منه غیر مانع لذلک)

نمی توانیم بگوییم همه اجزاء این چنین هستند که مانع از تداخل نیستند چون اگر همه اجزاء مانع نباشند بحث کردیم و گفتیم که مجموعه هم مانع نمی شود و حال که مجموعه مانع می شود معلوم است که یک جزء از آن مجموعه مانع است. هر جزء را که بررسی می کنیم می بینیم مانع نیست. فقط بُعد باقی می ماند.

(اذا لیست الهیولی سببا یمنع ذلک)

نسخه صحیح (و اذ لیست) است که با واو آمده در شوارق الا لهام هم با واو آمده است

ترجمه : وچون هیولی مانع نیست باقی نمی ماند جزء اینکه بُعد، مانع باشد. و همین مطلوب است. در این جا نتیجه نهایی را می گیرد .جمله را اینگونه باید بخوانیم و اذ لیست الهیولی سببا یمنع ذلک.... فبقی ان تکون طبیعه البعد لاـ تحتمل. یعنی چون هیولی، سببی نیست که تداخل را منع کند پس باقی می ماند که طبیعت بُعد ، متحمل تداخل نیست . ٠ (مراد از طبیعت بعد یعنی چه بُعدِ تنها باشد چه بُعدی که همراه با اجزاء دیگر باشد. طبیعت بُعد، هر جا که باشد مانع است چه به تنهایی تحقق پیدا کند چه در ضمن بقیه اجزاء مرکب بیاید)

(ولا سببَ فعلٍ خاص و انفعال خاص)

کلمه (سبب) را مفتوح بخوانید تا عطف بر (سبباً) باشد یعنی هیولی ، سببی نیست که مانع تداخل شود بلکه اصلاًسبب هیچ فعل خاص و انفعال خاص نیست .اصلاًهیولی ، سببیت ندارد. یعنی نه تنها سبب منع تداخل نیست بلکه سبب هیچ فعل و انفعال خاصی هم نیست .

ص: ۵۸۸

(البته هیولی سبب انفعال است چون علت قابلی است ولی سبب انفعال خاص نیست) در نسخه شوارق (لا بسبب) آمده اگر (بسبب) آمده باشد همین طور معنی می کنیم و این طور می گوییم که (ولا بسبب)یعنی(ولا یمنع بسبب) یعنی تداخل به سبب فعل و انفعال خاصی، منع نشد .

(فبقی ان تکون طبیعه البعد لا تحتمل التداخل (

وقتی که هیولی ، سبب نشد که تداخل را منع کند بلکه اصلاًسببیت برای هیچ چیز نداشت جزبرای انفعال عام ، باید گفت که طبیعتِ بعد است که تحمل تداخل نمی کند و تداخل را اجازه نمی دهد.

(فان کان مع ذلک یحبو الهیولی المتصوره بالبعد ان لا تداخل البعد)

نسخه صحیح (للهیولی) است

این ، ادامه بحث است . می گوییم سلمنا که بُعد، به تنهایی مانع نیست ولی بُعدی که با هیولی همراه شده باشد مانع است .(تا الان اصرار داشتیم که بعد ، مانع است چه تنها باشد چه همراه داشته باشد . به عبارت دیگر گفتیم طبیعت بُعد مانع است .) ولی در بحث خودمان که بحث مکان است می گوییم : مکان عبارت از بُعد است وجسم متمکن راکه صاحب بُعد است در این بُعد قرار داریم . بُعدی که برای جسم متحرک است همراه با هیولی است شما می گویید این بُعدی که همراه هیولی است مانع تداخل است و بُعد به تنهایی را مانع تداخل قرار نمی دهید. ما می گوییم این ، اتفاق افتاده و بعدِ همراه با ماده که در متمکن حاصل است مانع تداخل است ولی شما آن را در بُعدِ مکان داخل کردید یعنی به مانعیت آن ، توجه نکردید. تا الان می گفتیم بُعد مکان در بُعد متمکن ، اما الان میگوییم بعد متمکن تداخل نمی کند چون بُعد متمکن مانع است. حال که بُعد متمکن، مانع تداخل است در عین حال اجازه می دهید که بُعد متمکن در بُعد مکان داخل شود .

ص: ۵۸۹

این صحیح نیست چون خود متمکن به خاطر اینکه بُعدی دارد که همراه ماده است مانع از تداخل است . و نمی گذارد در بُعدی که مکان است داخل شود. حال چگونه میگویید مکان ، بُعد است و متمکن را در این بُعد قرار می دهید .

پس بر فرض قبول کنیم که بعد به تنهایی مانع تداخل نیست و بپذیریم بعدی که در جسم است مانع است باز می گوییم متمکن ، بُعدی را که در جسم است واجد است پس مانع را داراست و اگر مانع را داراست پس بُعد این متمکن نمی گذارد که متمکن در بُعد داخل شود . پس متمکن ، در مکانی که بُعد است نمی تواند داخل شود بلکه در مکان دیگر باید داخل شود پس نتیجه می گیریم مکان ، بُعد نیست .

ترجمه : اگر با این بیان هایی که کردیم برای هیولاىِ متصورِ به بُعد (هیولایی که صورتِ بُعد را گرفته و صورت جسمیه را قبول کرده) واجب است که در بُعد داخل نشود و جایز نیست این جسم (که همان متمکن است که دارای بُعد همراه است) داخل در بُعد شود . پس مکان را نباید بعد گرفت.

در این جا دلیل دوم براینکه مکان بُعد نیست تمام شد.

دلیل سوم بر اینکه مکان،بُعد نیست ۹۱/۱۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع:دلیل سوم بر اینکه مکان،بُعد نیست

این دلیل را می توان دلیل سوم یا دلیل چهارم قرار داد.اگر دفعِ دخلِ مقدر را که می توانستیم دلیل مستقل به حساب بیاوریم دلیل مستقل حساب کنیم این دلیل ،دلیل چهارم می شود و الا دلیل ِسوم می شود .

ص: ۵۹۰

در این دلیل فرض می کنیم که مکان، بُعد است. یکی از دو حالت را در مورد مکان احتمال می دهیم و حالت سومی وجود ندارد چون دو حالت ،مردد بین نفی و اثبات است و بین نفی و اثبات حالت سوم وجود ندارد. هر دو احتمال را باطل می کنیم و نتیجه می گیریم که مکان ، بُعد نیست. چون بُعد بودن مکان یکی از دو فرض را دارد. و هر دو فرض باطل است.

شروع دلیل:ظرفی را پر از جسمی می کنیم (یعنی پُر از متمکن می کنیم) یکی از دو حالت اتفاق می افتد.

یا این بُعد ،ملاقات با ماده آن جسم متمکن می کند (بُعدی که آن را مکان قرار می دهیم که فضای خالیِ داخل ظرف است.)یا ملاقات با ماده آن جسمِ متمکن نمی کند.

(به این نکته دقت شود تا اشکال پیش نیاید:

یک بار می گوییم سطحی ، ملاقات با ماده متمکن می کند

و یک با ر می گوییم : بُعدی ، ملاقات با ماده متمکن می کند .

اگر سطح ،با ماده متمکن ملاقات کند از ملاقات ، تعبیر به تماس می کنیم یعنی سطحی،مماس با ماده متمکن می شود اگر بُعد با ماده متمکن ملاقات کند حق نداریم تعبیر به تماس کنیم بلکه تعبیر به نفوذ و سرایت می کنیم یعنی بُعد ظرفی اگر با ماده متمکن ملاقات کند چون بُعد است باید در ماده نفوذ کند و تمام ماده را اشغال کند چون ملاقاتِ بُعد یعنی ملاقات این فضای خالی ظرف ، و ملاقات این فضای خِالی ظرف در صورتی است که تمام فضای خالی ظرف ملاقات کند نه اینکه جداره آن ملاقات کند، پس این بُعد ، نفوذ و سرایت در ماده می کند .)

ص: ۵۹۱

حالت اول: این که بُعـد با ماده ملاقات نکند معنای این حالت این است که این بُعد، همچنان به حالت اولی که داشت باقی می ماند قبلا این جسم ملاقات با ماده ندارد الان هم این جسم ملاقات با ماده ندارد پس لازم می آید که جسم ،ظرف را پر نکرده باشـد و داخل در ظرف نشـده باشـد یعنی متمکن در این مکان نباشـد مگر اینکه بگوییـد جسمِ متمکن ماده نـدارد یعنی جسـمِ متمکن ، متمکنِ در این مکان نباشـد مگر اینکه بگوییـد این جسمِ متمکن ، ماده نـدارد که آنَ بعـد بخواهد با ماده آن ملاقات کنـد و این ، درست نیست چون جسم بـدون ماده نـداریم. نمی توان ماده را نفی کرد باید ماده را قبول کرد . اگر ماده را قبول کردیـد و گفتیـد که این بُعـد بـا ماده ملاقات نکرد ، معنایش این است که این ماده در این بُعـد داخل نشـده است و آن بُعـد ، مشتمل بر این ماده نشده والا ملاقات صورت می گرفت . پس این حالت روشن است که باطل است .

حالت دوم : اینکه بُعـد موجود در این ظرف، با ماده متمکن ملاقات کرده باشد (وملاقات به معنای سـرایت و نفوذ است) این حالت باعث می شود که دو بُعد در ماده وجود بگیرد ۱ بُعدی که خود ماده داشت ۲ بُعد ظرف که نفوذ در ماده کرده و چون بُعـد ها که صورت های جسـمیه انـد متماثل اند ، با تعیین و اندازه فرق می کنند ولی در این جا اندازه ها یکسان است پس دو بُعـد مثل هم هسـتند پس تفاوتی نـدارد چون نه ماهیت (صورت جسـمیه) آ نها ، فرق دارد نه عرض (که همان جسم تعلیمی است و مقدار و اندازه است) فرق دارد .

توضیح عبارت

(ثم لا یخلو اذا کان المتمکن فی الا ناء قد ملاه من الیلغی ما ذنه وهیولاه ذلک البعد المفطور او یلاقیها)

(ما دته و هیولاه) مفعول برای (ان یلقی) است

(ذلک البعد المفطور) فاعل برای (ان یلقی)است

(من ان یلقی) مربوط به لاـ یخلو است یعنی جمله (اذ کان المتمکن فی الاـ ناء قد ملاه) بین (لاـ یخلو) و (من) فاصله انداخته است

توضیح : اگر متمکن، در ظرف باشد و ظرف را پر کرده باشد خالی نیست از اینکه آن بعد معظور که در ظرف وجود دارد با ماده آن متمکن و هیولای آن ملاقات کند و ملاقات کردن به معنای نفوذ کردن و سرایت کردن است نه تماس پیدا کردن. لذا مُصنف در دو خط بَعد، که می خواهد فرض اول را مطرح کند می فرماید (وان سری ذلک البعد) یعنی بُعد، سرایت می کند، تعبیر به تماس نکرده است .

(البعد المفطور) بعد مفطور، بُعدی است که فطرت انسان و عقل انسان به وجودش شهادت می دهد و احتیاج به استدلال ندارد . ما وقتی بالفطره جداره ظرف را می بینیم بُعد را می یابیم و به وجودش شهادت می دهیم . کسانی که قائلند مکان ، بُعد است قید مفطور را آوردند تا بگویند مطلب ، بدیهی و فطری است.

(او یلاقیها) عطف بر (یلقی) است یعنی این بعد، آن ماده را ملاقات نمی کند

ص: ۵۹۳

(فان انفرد عنها و فارقها فلا یکون الجسم ذو الهیولی قد ملا الاناء ولا دخل فیه)

دو احتمال را مطرح کردیم ۱ تلاقی ۲ عدم تلاقی.

مُصنف ابتدا فرض دوم را رسیدگی می کند. لذا این جمله ، بیان برای (لا یلاقیها) می باشد و آن فرض را باطل می کند .

ترجمه اگر بُعد، منفرد و جدا از هیولی و ماده باشد (مُنفرد باشد یعنی ملاقات و سرایت نکند) لازمه اش این است که جسم ذو الهیولی، ظرف را پر نکرده و داخل در ظرف نشده است .

(اذ یکون ذلک البعد مفطور قائما علی حیاله)

زیرا آن بُعد مفطور همانطور که قبلا- مستقل بود و متمکن ، در آن داخل نبود الان هم مستقلا قائم بر خودش است و چیزی درونش نیست چون اگر چیزی درون آن بود ملاقات، صورت می گرفت. اگر ظرف را از آب پر کنیم و مکان را سطح بدانیم حتما آن سطح با ماده این آب ملاقات می کند(ملاقات به معنای تماس است) اگر ملاقات نکند معلوم می شود که این آب به جداره نچسبیده ودر سطحی که عبارت از مکان است وارد نشده است. در ما نحن فیه هم همینطور است که اگر آب را داخل ظرف ریختیم و این بُعد،با ماده آب ملاقات نکرد معلوم می شود که آب را داخل ظرف نریختی. اگر می ریختی ملاقات حاصل می شد.

(علی حیاله) یعنی (علی استقلاله)

(لیس ملاقیا لماده الجسم الداخل فیه)

ص: ۵۹۴

بُعـد ،به حالت قبلی خودش باقی است یعنی با ماده ِجسـمی که آن جسم داخل در این بُعـد شده ، ملاقات نکرده و اگر ملاقات نکرده معلوم می شودکه جسم ، داخل نشده.

(و الجسم الداخل فیه لا تکون ذاته خالیه عن مادته)

جسـمی که داخـل در بُعـد شـده ، ذاتش خـالی از ماده اش نیست. بلکه اگر بُعـد آن را به تنهایی (جـدای از ماده) لحاظ کنی میگویی جـدای از مـاده است ولی ذات جسم را ملاحظه می کنی و جسم، بـدون مـاده نمی شود. تـا اینجـا یک فرض را (که هیولی و مادهٔ متمکن ملاقات نکنند) باطل کرد.

(و ان سری ذلک البعد فی ذات الماده مع البعد الذی فی الماده)

فرض بعدی را مطرح می کند و عطف بر (ان انفرد) است.

توضیح:اگر آن بعد مفطور در ذات ماده سرایت و نفوذ کند با وجود بُعدی که در ماده بود.

(فتکون الماده قـد سری فیها بعـد ان متساویان متفقا الطبیعه)اگر آن بعد مفطور در ذات ماده به ضـمیمه بُعدی که در ماده بود سرایت و نفوذ کنـد ، دو بُعـد در ماده سـرایت کرده که به لحاظ انـدازه مساوی انـد و به لحاظ ماهیت ،متفق الطبیعتند.(یعنی به لحـاظ انـدازه مسـاوی انـد و بـا هم فرق نمی کننـد و به لحـاظ مـاهیت هم هر دو صورت ِجسـمیه انـد و صورتِ جسـمیه این با صورت جسـمیه دیگر فرق نـدارد مگر اینکه به لحاظ انـدازه فرق کنند یا به لحاظ ماده فرق کنند یعنی این صورت جسـمیه در این مـاده است و صورت جسـمیه دیگر در مـاده دیگر است والاـ صورت هـای جسـمیه، همه آنهـا بـا هم مشابهنـد و مماثلنـد و تفاوتی بین آنها نیست.

(و قد علم ان الامور المتفقه فی الطباع التی لا تتنوع بفصول فی جوهرها لا تتکثر فی هویاتها)

این عبات بیان می کند که تالی باطل است. استدلال این بود که اگر این بُعد در ماده سرایت کند لازم می آید که در ماده واحد ،دو بُعد جمع شود.حال می گوییم تالی (در ماده واحد ،دو بُعد جمع شود)،باطل است اما چرا باطل است ؟

به این دلیل باطل است که می گوییم ما چه وقتی می توانیم دو صورت و دو بُعد داشته باشیم ؟ در یکی از این دو حال می توانیم دو صورت داشته باشیم .

۱ــاین صورت جسمیه متفصِّل به فصلی باشد و صورت جسمیه دِیگر هم متفصل به فصل دیگر باشد و این دو فصل چون در جوهرِ این دو صورت جسمیه داخل اند .جوهر این صورت جسمیه را با جوهر آن صورت جسمیه متفاوت می کند و دو بُعد درست می شود دو بُعدی که بین آنها اختلاف نوعی است. اختلافی که از ناحیه فصل آمده و فصل هم امری است که داخل در ذات و جوهر است و لازم می آید که جوهر این با جوهرِ آن فرق کند و دوئیت درست می شود ولی ما در دو صورت جسمیه، این وضع را نداریم. صورتهای جِسمیه، همه مثل هم هستند.اینطور نیست که یکی متفصل به فصلی باشد ودیگری، متفصل به فصلِ دیگر باشد.پس از این طریق نمی توان بین آنها تعدد درست کرد یعنی تعدد ماهوی ندارد و ماهیت هر دو یکی است.

۲-این دو صورت جسمیه در دو ماده حلول کنند چون ماده های آنها متفاوت است خودشان هم متفاوت می شوند .

ص: ۵۹۶

در این صورت هم می توانیم دو بُعد داشته باشیم .ولی در ما نحن فیه این اتفاق نمی افتد چون فرض کردیم هر دو بُعد در یک ماده اند.پس اختلاف از ناحیه محل برای آنها حاصل نمی شود.بنابراین مثل هم هستند و اگر در یکجا جمع شدند اجتماع مثلین رُخ می دهد.

پس تالی باطل است و مقدم (که این بُعد در ماده سرایت کند) هم باطل است .پس اصل اینکه مکان بعد باشد باطل است.

ترجمه: و دانسته شد اموری که متفق در طبع اند اموری است که ماهیتشان یکسان است و تفاوت ماهوی بین آنها نیست. آن اموری که با فصولی که در جوهرشان دخالت دارد و ذاتشان را متفاوت می کند ،نوع بندی نمی شود یعنی اموری که نمی توان گفت چند نوع هستند چون فُصول مختلف که در جوهرشان داخل شود ندارندپس متنوع نیستند یعنی ماهیت واحده و نوع واحدند.)این امور نمی توانند متکثر شوند (اگر در ماهیت خودشان اختلاف و تکثر ندارند در هویتشان هم اختلاف و تکثر ندارند مگر محل آنها متفاوت شود که در این صورت با اینکه در ماهیت اختلاف ندارند در هویت ، اختلاف پیدا می کنند.)

(انما تتکثر بتکثر المواد التی تحملها)

این امور ،متکثّر در هویتشان می شوند به وسیله موادی که این امور را حمل می کنند.

(و اذا کانت الماده لها واحده لم تتکثر البته فلا یکون بعدان)

اگر ماده این امور ،واحد باشد چون خود این امور ،انواع مختلف نیستند. (یعنی اختلاف ما هوی ندارند) نمی توانند کثیر شوند بلکه همچنان واحدند.ودر مورد بحث ما ،بُعد تحقق پیدا نمی کند .(فلا یکون، تامه است)

ص: ۵۹۷

سوال:ماده بُعد چیست؟

جواب:ماده بُعد، همان هیولی است. بُعد به معنای صورتِ جسمیه است و ماده صورت ِجسمیه هیولی است حال یا هیولای اولی است یا هیولای ثانیه است.)

(ولو انا فرضنا البعد قد تکثر فی الماده اذا صار فیها بعدان)

این عبارت ، دو گونه معنی می شود .

۱ اینکه بگوییم بُعد، در ماده متکثر شده چون ماده متکثر است .

۲ ماده، همان ماده واحده باشد و دو بُعد در آن داخل شود .

ظاهر عبارت این است که معنای دوم مراد است یعنی نمی خواهد بگوید دو ماده داریم از ابتدایِ بحث تا آخر بحث نشان می دهد که یک ماده است که دو بُعد در آن داخل شده ، حال عبارت را همینگونه معنی می کنیم اگرچه بعضی به صورت اول معنی کردند .

توضیح : یک ماده ، در بُعد داخل شده ، حال مصنف سوال می کند که این ماده ، این بُعد را گرفت حال باید خصوصیت بُعدیت پیدا کند وقتی بُعد دیگر را می گیرد خصوصیت بُعد دیگر را می گیرد . پس دو خصوصیت باید در اینجا باشد چون دو بُعد در اینجا است . اگر بُعد ، دو تا شد و هر کدام خاصیتی دارند پس باید دو خصوصیت در اینجا باشد در حالی که وقتی ظرف و مظروف را ملاحظه می کنیم می بینیم یک اتصال و یک انقسام است پس اگر دو بُعد در ماده وارد شود هر بُعد خصوصیتی دارد و به ماده هم خصوصیتی می دهد و ما باید آن دو خصوصیتِ را ببینیم و حالت واحدی برای این ماده نیابیم در حالی که حالت واحده برای این ماده می یابیم یعنی میبینیم این ماده الان یک حالت و یک اتصال دارد نه اینکه دو اتصال داشته باشد . و یک انقسام را ملاحظه می کنیم نه دو انقسام را .

ص: ۵۹۸

یعنی اگر تقسیم می کنیم دو صورت ِجسمیه تقسیم نمی شود بلکه یک صورت ِجسمیه است که تقسیم می شود .

در ابتدا گفت که اجتماع مثلین می شود الان نمی گوید اجماع مثلین می شود بلکه می گوید اگر دو بعد در این ماده وجود داشته باشد با آن حالتی که یک بعد در ماده وجود دارد فرقی ندارد. پس می فهمیم که دو بعد نیست .

ترجمه عبارت : اگر فرض کنیم که بعد ، در ماده تکثر پیدا کرده زمانی که در ماده دو بُعد حاصل می شود (در این صورت تکثر درست شده)

(فایه خاصیه بعدیه تکون للماده بسبب سزیان احد البعدین فیها)

سوال ما این است که چه خاصیت بُعدیّه ای برای این ماده به سبب سریان یکی از دو بُعد برای این پیش می آید .

(وآیه خاصیه اخری تکون لها بسریان البعد الاخر فیها)

چه خاصیت دیگری برای این ماده با سریان بُعد دیگر در این ماده درست می شود. (یک ماده بیشتر نداریم که دو بعد می خواهد در آن سریان کند. بُعد اول باید یک خصوصیتی بیاورد و بعد دوم هم باید خصوصیت دیگر بیاورد و الا دو تا نمی شود .

حال سوال می کنیم که این دو خصوصیت چگونه دیده می شود ؟)

استفهام در اینجا، استفهام انکاری است یعنی این دو خصوصیت را ندارد.

(فانا لا نجد فی الماده الا نحوا من الاتصال واحدا ونحوا من الانقسام واحدا)

ص: ۵۹۹

این جمله ، دلیـل بر آن انکـار است ، اسـتفهام انکاری به معنای نفی است یعنی این دو خصوصـیت را نفی می کنـد . اما به چه دلیل نداریم ؟ با این عبارت، بیان علت می کند .

ترجمه : ما نمی یابیم در این ماده مگر یک نوع اتصال را و یک نوع انقسام را .

(وعلی ما لو کان فیها بعد واحد فقط لکانت الصوره تلک الصوره)

این جمله ، عطف بر نحوا من الاتصـال است . یعنی مـا نمی یـابیم ، در مـاده ، مگر یـک نوع اتصال و یک نوع انقسام را به این نحو و به این صورت که اگر در مـاده فقـط بعـد واحـد بوده (و دو بُعـد نبود) هر آینه صورتِ حاصـل از ماده وآن یک بُعـد، همین صورت حاصل از ماده با این دو بعد است .

(لکانت الصوره تلک الصوره) مراد از صورت، صورت ِجسمیه نیست بلکه صورت به معنای شکل و قیافه است .

(فهذا ما نقوله فی ابطال وجود هذا البعد مفطور)

(هـذا) یعنی این سه دلیـل(و یا به عبارتی این چهار دلیل) چیزی است که مادر اِبطال وجودِ این بُعـد مفطور می گوییم . یعنی گفتند مکان ، بُعد مفطور است و ما در جواب آن ، این سه دلیل را می آوریم .

(وقد قیل فی ابطال ذلک شیٌ مبنی علی استحاله وجود ابعاد فی ابعاد بلا نهایه)

مُصـنف می فرمایـد بعضـی دلیلِ دیگری بربطلان بعد بودن مکان ذکر کردند که این است: اگر مکان عبارت از بُعد باشد، بُعد بدون ماده نیست. (چون بُعد به معنای صورت جسـمیه است و صورت ِجسـمیه بدون ماده نمی شود چون صورت ِجسمیه حالّ است و حالّ، بدونِ ماده نمی شود پس باید جسمی را بسازد .

ص: ۶۰۰

چون صورت ِجسـمیه با ماده ، جسم می سازد. متمکن هم همینگونه است یعنی متمکن عبارت از صورتِ جسـمیه و ماده است. چون متمکن هم جسم است متمکن چون جسم است می توانـد حرکت کنـد و از مکان منتقل شود. آن مکان هم جسم است ، می توانـد حرکت کنـد واز متمکن جـدا شود. هر دو می توانند حرکت کنند چون هر دو جسم هسـتند. هر دو هم می توانند از دیگری مفـارقت کننـد چون هر دو جسم انـد . آنکه مفـارقت می کنـد متمکن نامیـده می شود و آنکه مفارقت می شود مکان نامیـده می شود .حال سوال این است که کـدام یک متمکن و کـدام یک مکان است ؟ هر کـدام می توانـد متمکن باشد و هر کدام می تواند مکان باشد . چون هر دو می توانند مفارقت کنند و از هر دو می توان مفارقت شود .

آنکه شـما آن را مکان گرفتید چون قابلیت دارد که متمکن شود آن را متمکن می گیریم اگر متمکن شد احتیاج به مکان پیدا می کنـد (این گوینـده نمی گوید مکانش همان متمکنِ اولی است بلکه می گوید مکانش شـی سوم است. ظاهرش این اسـت که مکان، متمکن می شود و مکان با متمکن، یکی شـد و فرقی نکرد لذا می توان این مکان را متمکن قرار بدهیم و متمکن را مکان برای آن قرار بـدهیم و می توانیم متمکن را متمکن قرار بـدهیم و مکان را مکان برای آن متمکن قرار بـدهیم اما گوینده اینگونه نمی گویـد بلکه می گوید) این متمکن در این مکان وارد شد و این مکان، خودش متمکن شد پس مکان می خواهد (نمی گویـد مکانش همان متمکن است که تا الان متمکن بود بلکه) می گویـد مکانش یک شـی سوم است پس این مکانی که شـما آن را جسم فرض کردیـد مکـان می خواهـد دوبـاره نقل کلام در آن مکان می کنیم که مکانِ آن هم جسم می شود پس نیـاز به مکـانِ چهارم داریم و چهارمی که مکان است جسم می شود پس نیاز به مکان ِپنجم داریم و بینهایت مکان داشـته باشیم .

ص: ۶۰۱

مصنف می گوید من این مطلب را متوجه نمی شوم چون همان طور که اشاره کردیم مکانِ این مکان، خود متمکن می شود یعنی این مکان و متمکن که دو چیز هستند ، مکان بودن و متمکن بودن را بین خودشان رد و بدل می کنند .و احتیاج به مکان سوم و چهارم و بی نهایت، پیدا نمی شود. شما می گویید این مکان ، جسم است و متمکن هم جسم است و از همه جهت مثل هم هستند اگر از همه جهت مثل هم هستند می توان این مکان را مکان برای متمکن گرفت و هم متمکن را می توان مکان برای این مکان گرفت و لازم نیست به دنبال مکان سوم وچهارم و بی نهایت رفت .

ترجمه : در اِبطال اینکه مکان، بعد مفطور باشد گفته می شود چیزی (مراداز شی، دلیل است ولی مصنف تعبیر به شی کرده است) که لازم می آید بعدی در بُعد باشد و آن بعد که مکان است در بعد دیگر باشد و هکذا. و چون این، باطل است پس بعد بودن مکان باطل است .

(ونحن لم نحصل الی هذه الغایه فهم ذلک علی حقیقه یوجب الرکون الیها)

مصنف می گوید تا این وقت نتوانستیم فهم این دلیل را حاصل کنیم .

(علی حقیقه) یعنی دلیل را طوری بفهمم که موجب اعتماد و تمایلی به این دلیل پیدا کنم . (مصنف می فرماید : می فهمم که این دلیل ، چه می گوید ولی نمی توانم طوری بفهمم که بتوانم به آن اعتماد کنم .)

ص: ۶۰۲

(وسندرکه بعد او یدرکه غیرنا)

به زودی این را درک خواهیم کرد یا اگر من موفق به درک آن نشوم شاید غیر من بتواند آن را درک کند .

مُصنف ، اینگونه عبارت ها را در جایی می آورد که می خواهد بیان کند که این دلیل ، قابل درك نیست .اگر دلیل درست باشد هرکسی می تواند آن رادرک کند .این که ما نمی توانیم درك کنیم معلوم می شود که ایرادی در آن است .

تا این جا بحث کردیم در اینکه مکان بُعد باشد و نتواند خالی باشد . اما از فصل بعدی بحث می کنیم در اینکه مکان ، بُعد باشد و خلا هم جایز باشد

فصل هشتم در مناقضه قائلین به خلاء ۹۱/۱۲/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : فصل هشتم در مناقضه قائلین به خلاء

بعد از اینکه در فصل قبل ، قول به صورت بودن مکان و قول به هیولی بودن مکان و قول به سطح بودن مکان را باطل کرد وارد ابطال قول به بُعد شد و قول به بُعد را به دو قول تقسیم کرد:

۱ مکان بُعد باشد و این بُعد نتواند خالی باشد یعنی خلاء محال باشد .

۲ مکان بُعد باشد و این بُعد خالی باشد و با متمکن پر شود و اگر متمکن در آن نباشد خلاء اتفاق بیفتد و خلاء جایز باشد .

قول اول را در فصل قبل بیان کردیم اما الان در فصل ۸ می خواهیم وارد قول دوم شویم که مکان، بُعد است و خلاءِ این بُعد هم جایز است. از این قول به تعبیر به قول به خلاء می کنیم و قائل به جواز خلاء می شویم .

ص: ۶۰۳

نکته : در تمام این فصل ، بُعد بودن مکان را باید مفروض بگیریم سپس درباره خلاء بحث کنیم یعنی دو چیز را باید لحاظ کنیم ۱ مکان بُعد است ۲ جایز است که مکان ، خالی باشد . عنوان فصل ،نشان می دهد که خلاء را باطل می کنیم ولی باید به این نکته هم توجه داشته باشیم که مکان را بُعد می گیریم .

اشکال اول : اولین اشکال این است که شما خلاء را «لاشی» می دانید و خود شما به این مطلب تصریح می کنید . در این فضایی که بین دیواره های ظرف است قائل به خلاء هستید و می گویید خلاء به معنای «لاشی»است که نه هوا و نه جسم لطیف و نه جسم کثیف در آن وجود دارد بلکه «لاشی»است . حال مصنف بیان می کند که ما باتصریح و خودتان جواب می دهیم که آیا«لاشی» در خارج موجود است یا نه ؟

اگر خلاء «لاشی» است «لاشی» در خارج موجود نیست پس خلا در خارج موجود نیست و این ، همان مطلوب ما را نتیجه می دهد که خلاء باطل است پس شما چگونه ادعای وجود خلاء می کنید .

توضیح عبارت

(الفصل الثامن فی مناقضه القائلین بالخلاء)

می خواهیم قائلین به خلا را مناقضه کنیم نه معارضه .

معارضه یعنی دلیلی نظیر دلیل آن ها اقامه کنیم . ما به دلیل آن ها کار نداریم مستقیماً به سراغ قول آن ها می رویم و قول آن ها را نقض می کنیم . پس:

ص: ۶۰۴

اولا : معارضه با دلیل آن ها نمی کنیم که دلیلی در عَرض دلیل آن ها بیاوریم.

ثانیا : معارضه با دلیل آن ها نمی کنیم که دلیل آن ها را رد کنیم زیرا در فصل بعد دلیل آن ها را رد می کنیم . آنچه در فصل ۸ بیان می کنیم اشکالاتی است که بر اصل قول آن ها می آوریم .

(واما القائلون بالخاء فاوّل ما یجب علینا هو ان نعرفهم ان الخلا لیس لاشی مطلقا)

اول چیزی که بر ما واجب است اینکه به اینها بفهمانیم که خلاء«لاشی» نیست مطلقا . کلمه(مطلقا) قید (شی) است و قید«لاشی»نیست یعنی خلا ، هیچ شی نیست . در این صورت می گوید ما می خواهیم ثابت کنیم که نمی توان گفت خلاء ، هیچ شی نیست .

(کما یظن و یتوهم قوم کثیر)

در بعضی از نسخه ها اینگونه آمده (کما یظن و یتوهم منهم قوم کثیر) که ضمیر (منهم) به اصحاب خلاء بر می گردد و این نسخه ، نسخه خوبی است .

قوم کثیری از اصحاب خلاء گمان می کنند که خلائ ، «لاشیِ»مطلق است ، ما می خواهیم به این گروه بفهمانیم که خلاء«لاشی» نیست .

(وانه ان کان الخلا لاشی ء البته فلیس ههنا منازعه بیننا و بینهم)

حال اگر کسی خلاء را«لاشی»بگیرد نزاعی باقی نمی ماند و حق با ما است چون ما می گوییم خلاء موجود نیست و آن ها می گویند خلاء «لاشی»است پس نزاعی نداریم زیرا «لاشی»موجود نیست .

سوال:آیا میتوان گفت:خلاء،«لاشی»است که موجود است.

جواب:این تناقص است چون اگر بگویی موجود است آیا بُعد قرار می دهی یا هیولی یا ....است که بحث آن بعداً می آید.

(فلیکن الخلا شیئاً حاصلا)

حال که اصرار دارند که خلاء موجود است و موجود نمی تواند«لاشی»باشد فرض کن که خلاء یک شیء حاصل باشد. (ولنسلم هذا لهم)

موجود بودن خلاء را قبول می کنیم .

ترجمه:موجود بودن خلاء ودر نتیجه وارد نشدن اشکال قبل را از آن ها قبول می کنیم .

مرحوم آقا جمال می فرماید: ان سلمنا لهم عدم تمامیه هذا الوجه لردّ مذهبهم و تنزلنا عنها فنقول لکن الصفات....یعنی وجه اول را قبول می کنیم که تمامیت ندارد برای رد مذهب آنها از وجه اول (که«لاشی»وجود ندارد) تنزل می کنیم و می گوییم «لاشی»وجود دارد.

صفه ۱۲۳ سطر ۹

اشکال دوم: قبل از بیان اشکال دوم،زمینه را برای اشکال آماده می کند.

این گروه که اصحاب خلاء هستند تصریح می کنند که برای خلاء اوصافی است که این اوصاف ،حکایت از وجود خلاء می کند. ما به آن صفاتی که مطرح کردند توجه می کنیم و می گوییم خلاء،شیء است.موجود است. کمّ است. جوهر است دارای قوه فعاله است.اگر کمّ باشد جوهر نیست؛ بله جوهر می تواند ذو کمّ باشد ولی کمّ نیست.

اینها فرض هایی است که داریم یعنی اکر خلاء موجود باشد در یک فرض،کم می شود و در یک فرض، جوهر می شود و با یک بیاناتی صاحب قوه فعاله می شود.اما فعلاً به این ها نمی پردازیم.آنچه که به آن می پر دازیم این است که خلا،شیء است و موجود است.

ما به جایی می رسیم که خلاء باید صاحب قوه فعاله باشد.که توضیح اینها به طور مفصل بعداً می آید.

سوال این است که چگونه اوصاف دلالت می کند که خلا موجود است حال کمّ باشد یا جوهر باشد.(قوه فعاله را بعداً مطرح می کنیم.)

مصنف می فرماید: که ما می دانیم که خلاء کوچک و بزرگ می شود.اگر گفتند بین آسمان و زمان خالی است خلاء وجود دارد که آن خلا خیلی بزرگ است و اگر گفتند بین دو شهر خالی است خلاء وجود دارد که آن خلاءخیلی بزرگ است.اگر گفتند در روی زمین ،بین دو جسمِ کروی خلاء وجود دارد که آن خلاء کوچک است. پس خلاء وجود دارد که کوچک و بزرگ است. یعنی خلاءرا طوری مطرح کردیم که کم یا زیاد شد.و آنچه کم یا زیاد شود «لاشی»نیست بلکه شیء است.حال مطلب را تاکید می کند که نه تنها شیء است بلکه با شیء دیگر نسبت دارد آن هم نسبت معیّن دارد. باز هم تاکید می کند که حتی خود خلاء را بدون توجه به نسبت می توان اندازه گیری کرد. مثلا می گویند یک فرسخ خلاء است یا یک ظرف داریم که خالی است.

پس هم برای خلاء، کم و زیادی قائلند هم برای خلاء، نسبت قائلند یعنی می گویند این خلاء نصف آن خلاء است.نمی گویند،این اندازه آن است بلکه اندازه آن را هم معین می کنند که نصف آن است.

این اوصافی که گفته شد تماماً دلالت میکند که خلاء«لاشی»نیست بلکه «شیء»است.اما آیا موجود است؟بعدا جواب آن را مطرح می کنیم.

ص: ۶۰۷

تا اینجا شیء بودن خلاء با این اوصاف که خود این گروه گفتند ثابت شد.

توضیح عبارت

(لکن الصفات التی یصفون بها الخلا توجب ان یکون الخلا شیئاموجودا و ان کمّا وان یکون جوهرا و ان یکون له قوه فعاله)

نسخه صحیح،(ان یکون کمّا)است که لفظ (یکون) در کتاب نیامده.

صفاتی که به آن صفات،خلاء را متصف می کنند آن صفات باعث می شود که خلاء شیء شود و شیء موجود شود.و اینکه کمّ و جوهر باشد و برای آن قوه فعاله باشد.یعنی بعضی اوصاف دلالت می کند که خلاء کمّ است و بعضی اوصاف دیگر دلالـت می کند که خلاء جوهر باشد و بعضی اوصاف دیگر دلالت می کند که خلاء، نه تنها شیء موجود باشد بلکه تاثیر گذار باشد ودارای قوه فعاله باشد.

(فان اللا شیء لا یجوز ان یکون بین شیئین اقل او اکثر و الخلا قد یکون بین جسمین اقل او اکثر)

(فان) تعلیل برای (لکن الصفات....)است چرا این صفات باعث می شود که خلاء،شیء باشد اوصاف را ذکر می کند و می گوید این اوصاف دلالت دارد که خلاء شیءاست.

ضمیر در لا یکون به «لاشی»بر می گردو خبر آن (اقل و اکثر) است. و (بین شیئین) ظرف است.

توضیح: «لاشی»را نمی توان متصف به اقل و اکثر کرد.یعنی نمی توان گفت که بین دو شیء «لاشی»است.که این «لاشی»در این اینجا کمتر است و در آنجا بیشتر است در حالی که می گوییم بین دو شیء خلاء است واین خلاء در اینجا بیشتر از همه است پس معلوم میشود که خلاء «شیء» است نه «لاشی».

ص: ۶۰۸

ترجمه: «لاشی»جایز نیست که بین دو شیء، متصف به اقل و اکثر شود در حالی که خلا ،بین دو جسم ،گاهی اقل می شود و گاهی اکثر می شود. مثلاً برای ان بیان می کند که عبارت (فان الخلا) بیان می شود.

(فان الخلا المتقدر بین السماء و الارض اکثر من المتحصل بین بلدین فی الارض)

این عبارت ،مثال است.خلائی که بین اسمان و زمین اندازه گرفته می شود بیش از خلائی است که بین دو بلد اندازه گرفته می شود. هر دو خلاء هستند ولی یکی بزگتر و یکی کوچکتراست یا یکی کمتر و یکی بیشتر است. اتصاف به کمی و زیادی نشان می دهد که موصوف، شیء است و لذا خلاء، شیء است و«لاشی»نیست.

(بل له الیه نسبه ما)

سپس ترقی می کند. ضمیر(له) به الف ولام در (المقتدر) و ضمیر (الیه)به الف و لام در (المتحصل)بر می گردد.

یعنی:این متقدّر بین سماء و ارض،نسبتِ مِعین به متحصل بین بلدین دارد.(نسبه ما)یعنی نسبت معین ،ولی نسبت معیّنی که می تواند هر نسبت معین باشد.گاهی میگوییم نسبت معین و مراد ما نسبت است که به این نسبت معین می گوییم .اما گاهی می گوییم نسبت معینی که می تواند هر نسبتی باشد ولی هر کدام که بود معین است . که این نسبت نصف و ثلث و خمس و...می شود .مراد از (نسبه ما)معنای دوم است.

مراد از «ما »که در اینگونه عبارات می آید معنایش این نیست که معین نباشد بلکه معنایش این است معین با شد هر نوع معینی که بود.در ما نحن فیه هم همینطور می گوید که متقدر بین سماء وارض به متحصل بین بلدین ،نسبت معینی دارد مثلاً می گوییم بین سماء وارض ، ۱۰۰برابر متحصل بین بلدین است.یا اگر از این طرف حساب کنی متحصل بین بلدین را می گوییم یک صدم متقدر بین سماء و ارض است.از هر طرف که نگاه کنی می توانی نسبت معین داشته باشی.

ص: ۶۰۹

پس ابتدا فرمود خلاء می تواند کم و زیاد را بپذیرد سپس گفت این کم و زیاد را می توان به هم نسبت دادو نسبت هم ،نسبت معین است یعنی چنان شیئیت خلاء ، مسلم است که می توان برای آن نسبت معینی درست کرد و نسبت هم بین دو شیء موجود است یعنی اگر بین دو شیء موجود هم نگوییم

لا اقل بین دو شیء است.پس نتیجه می گیریم که متقدر بین سماء و ارض هم شیء است. متحصل بین بلدین هم شیء است والا نسبت بینهما برقرار نمی شود.

(بل هو ممسوح مقدر المقدار)

این عبارت،ترقی دوم است.یعنی نه تنها به هم نسبت دارند بلکه خود آنها را تک تک بسنجی می بینی مساحت واندازه گیری می شود.

ترجمه:اندازه گیری می شود مقدار آنها (یعنی مقدار آنها اندازه گرفته شده است.) در نسخه ای که در پاورقی هم اشاره کرده آمده:بل کل منهما یوخذ ممسوحاً مقدراً: یعنی هر کدام از این دوتا (چه متقدر بین سماء وارض و چه متحصل بین بلدین) ممسوح هستند یعنی مساحت آنها معین شده و مقدَّر هستند یعنی اندازه گیری شدند.

(فیکون خلا الف ذراع و خلا اخر عشره اذرع و خلا یتنا هی الی ملا و خلا یذهب الی غیر النهایه)

یک خلاء را پیدا می کنیم که ۱۰۰۰ ذراع است و یک خلاء را پیدا می کنیم که ۱۰ ذراع است.و یک خلاء طوری است که به یک جا می رسد و تمام می شودو یک خلاء است که غیر نهایت می رود.

ص: ۶۱۰

پس این اوصاف نشان میدهد که خلا شیء است.الان سه تا اوصاف گفتیم ۱- اقل و اکثر را قبول می کند ۲- نسبت معین دارد ۳- مساحت می شود و اندازه گیری می شود.

(وهذه الا حوال لا تُحمل البته علی اللا شیئ الصرف)

این سه حال که گفتیم بر لا شیء صرف نمی تواند حمل شود اما در خلا دارد حمل می شود پس خلاء لاشیء صرف نیست.

صفحه ۱۲۳ سطر ۱۳ قوله لانه یقبل

از اینجا شروع به اشکال است که دلیلی تقریباً طولانی است.دلیلی که بر بطلان خلاء اقامه می شود مفادش این است. ابتدا فهرست دلیل را می گوییم.

مصنف می فرماید: این خواص که ذکر کردیم یا این محمولاتی که برای خلاء آوردیم این خواص و محمولات ،ذاتاً برای کمّ هستند یعنی کمّی که اقل و اکثر دارند.کمّ است که می تواند مساحت شود و اندازه گیری شود.و اگر چیز دیگری اقل و اکثر پیدا کرد به لحاظ کمّی است که دارد.و اگر خودش کمّ نبود چون صاحب کمّ است می تواند اقل و اکثر داشته باشد و می تواند اندازه گیری شود. پس آنچه برای خلاء آوردیم بر کمّ می گوییم یابرچیزی که صاحب کمّ است می گوییم پس خلاء هم، باید یا کمّ باشد یا صاحب کمّ باشد.(مراد از اینکه کمّ باشد یعنی کمّ با لذات باشد و مراد از صاحب کم باشد یعنی دارای کمّ باشد و به تعبیر دیگر، کمِّ با واسطه باشد.)اگر کمّ باشد بعدا درباره آن بحث می کنیم.اما اگر صاحب کمّ با شد دو حالت دارد.

۱-یا جوهری است که صاحب کمّ است.

۲-یاعرضی است که صاحب کمّ است.چون عرض اگر در جوهری حلول کند به تبع آن جوهر ،کمّ پیدا می کند مثلاً بیاض در این کتاب حلول کرده و به اندازه این جدار، بیاض است.پس بیاض هم اندازه گیری می شود با اینکه عَرَض است پس هم جوهر می تواند ذو کمّ باشد مثل دیوار،هم عَرَض می تواند ذو کمّ باشد مثل سفیدیِ دیوار.

اگر کمّ باشد کمّ متصل است و کمّ متصل دارای ابعاد است پس خلاء دارای ابعاد می شود.ابعاد،حتماً باید با ماده همراه باشد پس خلاء صاحب ماده می شود و اگر صاحب ماده شد پس جسم می شود.آن که فرض کردید خلاء باشد جسم می شود و پُر می شود.اگر جسم باشد نمی توان داخل آن جسم گذاشت. جسم را نمی توان در جسم گذاشت چون تداخل جسمین لازم می آید در حالی که شما خلاء را مکان گرفتید(غافل از این نکته نشوید که این گروه می گویند که مکان،بُعد است و آن بُعد،خالی است پس این خلاء در نزد این گروه مکان است.)و اگر مکان است باید جسم در داخل آن شود.حال رسیدیم به اینکه خلاء جسم است و جسم در جسم داخل نمی شود در حالی که در مکان باید جسم داخل شود.پس اگر کسی بگوید خلاء کم است به این مخدور می افتد که کم متصل است ودارای ابعاد است و اگر دارای ابعاد است دارای ماده است و اگر دارای ماده است پس جسم است و اگر جسم است جسم نمی تواند در ان داخل شود در حالی که جسم در خلاء باید داخل شود.این فرض دوم است که مصنف مطرح کرده چون بحث آن طولانی بود .والّا فرض اول را ثانیاً مطرح می کند و اولاً توضیح می دهد وفرض دوم را اولا مطرح می کند و ثانیا توضیح می دهد.

ص: ۶۱۲

اما فرض دیگر که خلا جوهر ذی کمّ یا عرض ذی کمّ باشد.

اما اگر خلاء عرض ذی کمّ باشد می گوییم عرض ذی کم، بدون جوهر نمی شود چون عرض باید منتهی به جوهر شود حال اگر این عرض ،صاحب کم است خود عرض با کمّ،باید منتهی به جوهر شود.پس در خلاء،هم جوهر و هم کمّ داریم.هم جوهر داریم که خلاء باید برآن عارض شود هم کمّ داریم که آن کم بر خلاء عارض شده.

اما اگر خلاء،جوهر ذی کمّ باشد باز هم لازم می آید که جوهر و کم باشد.پس در هر دو حالت(چه خلاء،عرض ذو کمّ باشد چه جوهر ذو کمّ باشد)این اتفاق می افتد که خلاء همراه با جوهر و کمّ باشد.حال مصنف بحث می کند که آیا این جوهریت و کمیت،مقوِّم اند یا مقارن اند. حکم هر کدام را جداگانه بیان می کند و همه را باطل می کند.

حال به بیان و ترتیبی که مصنف بیان کرده بیان می کنیم.

مصنف می فرماید:خلاء این اوصاف را دارد واین اوصاف، اوصاف کمّ هستند پس در خلاءباید کمّی باشد.حال یا خود خلاء،کمّ باشد یا ذی کمّ باشد.بالاخره کم باید دخالت کند تا این خواص بتوانند وارد شوند.فرض می کنیم خلاء ذو کمّ است(اول میگوید خلاء کمّ است ویا ذو کمّ است اما وقتی وارد بحث میشود اول می گوید خلاء ذو کمّ است.اینکه خلاء کمّ باشد بیانش را تاخیر می اندازد.)ذو کمّ را به دو قسم تقسیم می کند:۱-جوهر ذو کمّ ۲-عرض ذِو کمّ.

در هر دو قسم اینگونه می گوید که خلاء همراه جوهر و همراه کمّ است.

چون چه جوهر ذو کمّ باشد،جوهر و کمّ، هر دو را دارد و چه عَرَض، ذو کمّ باشد از این جهت که عَرَض با ید به جوهر منتهی شود هم.جوهر و هم کمّ است.در هر دو حال،در کنار خلاء هم جوهریت است هم کمیت است.حال بحث می کند که این جوهر و کمّ، مقوم خلاء هستند یا مقارن خلاء هستند.

سپس فرضی که خلاء کمّ باشد را مطرح می کند(تا الان فرضی را مطرح کرد که خلا ذو کمّ باشد حال جوهر ذو کمّ باشد یا عَرَض ذو کمّ باشد.) و می گوید اگر کمّ است دارای ابعاد است پس باید با ماده همراه باشد و اگر با ماده همراه شد جسم می شود.اگر جسم شد جسم دیگر را در خودش راه نمی دهد در حالی که خلاء، جسم را در خودش راه می دهد.معترضی می گوید چرا شما می گویید این خلاء که کمّ است باید همراه ماده باشد.خلاء را بدون ماده در نظر بگیرید وبحث می کند اگر خلاء بخواهد بدون ماده باشد حتماً عارضی باید مانع شود و درباره آن عارض بحث میکند که حالت جوهری یا حالت عرضی دارد.بالاخره این مباحث را مطرح می کند و رد می کند و نتیجه می گیرد که خلاء نداریم.

اشکال بر خلا ۹۱/۱۲/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : اشکال بر خلا

مصنف ابتدا به طور خلاصه، اشکال را بیان می کند سپس در صفحه ۱۲۴ سطر اول واردِ تفصیل اشکال می شود .

بیان اجمالی اشکال :

مصنف می فرماید : اصحابِ خلا برای خلا سه خاصیت بیان کردند ؛

ص: ۶۱۴

۱ خلا می تواند اقل و اکثر باشد .

۲ خلا میتواند نسبتِ معین به چیزی داشته باشد .

۳ خلا می تواند ممسوح باشد و مقدارش اندازه گرفته شود .

مصنف می فرماید : این خاصیتها ، خاصیتهای کمّ هستند و اگر چیزی کمّ نباشد و این سه خاصیت راداشته باشد معلوم می شود که صاحبِ کمّ است .پس هر جا که این سه خاصیت باشد کمّ وجود دارد حال چه مستقیماً کمّ باشد چه چیزی باشد که کمّ بر او عارض می شود .

مصنف ابتدا فرض ذو کمّ را مطرح می کند چون بحثِ آن زود به پایان می رسد

فرض اوّل : خلا ذو کمّ باشد

در این فرض بیان می کنیم که خلا بر دو قسم می شود ۱ خلا ، جوهر ذو کمّ باشد ۲ خلا ، عرضِ ذو کمّ باشد . مصنف هر دو فرض را باطل می کند سپس به فرض دوم می پردازد

فرض دوم : خلا ، کمّ باشد

حکمِ این فرض را مطرح می کند که هر کمّی ، همراه ماده است پس خلا باید دارای ماده باشد سپس اشکال را وارد می کند مصنف ، به اینجا که می رسد می فرماید : اگر دیدید کمّی ، ماده را قبول نکرد به خاطر عارض است و به خاطر کمّیت نمی باشد چون طبیعت کمّ ، این است که به همراه ماده باشد حال این عارض را تقسیم می کند که تقسیمِ عارض ، تا آخرِ دلیل ادامه می یابد .

ص: ۶۱۵

توضیح عبارت

ولانه یقبل هذه الخواص و هذه الخواص بذاتها للکم

(لا‌نه) متعلق به (لا‌ یخلو) است یعنی چون این خواصی که برای خلا‌ گفتیم برای کمّ پیدامی شود خالی نیست این خلا ازاینکه یا کمّ است یا ذو کمّ است و چون خلا این خواص را قبول می کندو این خواص بذاتها (یعنی بلا واسطه) برای کمّ است و بر کمّ عارض می شود .

و یتوسط الکم ما یکون لغیره

نسخه صحیح (بتوسط) است .

این عبارت را باید وارونه معنی کنیم وبگوییم (ما یکون لغیره بتوسط الکم)

یعنی این خاصیت اگر برای غیر کمّ است پس به توسط کمّ است .

فلا یخلو اماان یقبلهاالخلا قبولا اولیا بالذات او قبولا بالعرض

کلمه (اولیا) و (بالذات) به یک معنی است یعنی بلا واسطه، که معلوم می شود خلا ، کمّ است . (بالعرض) یعنی با واسطه قبول کند که معلوم می شود خلا ، ذو کمّ است .

فان کان قَبِلهابالذات فهو کمّ

این عبارت ، بیانِ قسم اول را می کند یعنی: اگر خلا خواصِ بالذات (بلا واسطه) را قبول کند پس خلا ، کمّ است .

(وان کان قبلها بالعرض فهوشی ذوکم اما عرض ذوکم و اما جوهر ذوکم)

اگر خلاءاین خواص را بالعرض و با واسطه قبول کرد پس خلاء شی ذوکم است و حال که شیءِ ذوکم شد یا عرضِ ذوکمُ است یا جوهر ذوکم است.

ص: ۶۱۶

صفحه ۱۲۴ سطر ۲

توضیح بحث:

قسم اول که با عبارتِ (فان کان قبلها بالـذات) بود چون بحث مفصلی دارد لـذا آن را به تاخیر می اندازد و واردِ قسم دوم می شـود که (ان قبلهـا بـالعرض) می باشـد .اگر خلاء ذو کمُ بـا شـد یـا عرضِ ذوکمُ است یـا جوهرِذوکمُ است . جوهر ذوکمُ در خارج، موجود هست همه اجسام ذوکم هستند یعنی اندازه گیری می شوند اما اندازه و کمُّ آنها متفاوت است .

امـا اگر عرض ذو کمُ باشـد مثـل: عَرَضـی که در جـوهر حلول کنـد، چون آن جوهر، ذو کمّ است به تبع آن، عَرَض ذوکم می شـود.کمُ به طـور مسـتقیم بر عَرَض وارد نمی شـود. امـا کَیـف بر کمُ عُروض می کنـد. انحنـا کیـف است که بر خـط و سـطح ،عروض می کند اما کمّ، مسـتقیم بر کیف عروض نمی کند. کیفِ مختص به کمّ داریم ولی کمّ مختص به کیف نداریم. کمّ، عروض می کند بر کیفی که آن کیف بر جسم عروض کرده است .

حـال در بحث خودمان می گوییم خلاء یا جوهر ذوکمّ است یا عرضِ ذوکمّ است .اگر خلاء ،جوهر ذوکمّ باشـد هم جوهریت و هم کمیّت همراه آن است اما اگر خلاء ،عرضِ ذوکمّ باشـد حتما عرضـیت و کمیّت را دارد. مُصـنف تلاش می کنـد که این قسم را ملحق به جوهر ذوکمّ کند یعنی جوهریت را همراه خلاءکند.

مُصـنف میگویـد: در جایی که عرض، ذوکمّ است عرض نمی تواند ذوکمّ باشدمگر اینکه عرض بر جوهر عارض شود. (بیاض اگر بر دیوار عارض نشود ذوکمّ نیست) پس جوهر، دخالت دارد. حال شـروع به تقسـیم می کند و می فرمایداین جوهر و این کم، یا مقوِّم برای خلاء هستند یا مقارن با خلاء هستند

اما اگرجسمیت و کمّیّت مقوِّم خلاءباشدخلاء، جوهر ذوکمّ می شود و جوهر ذوکمّ، جسم است پس خلاء،جسم است و اگر جسم شدنمی تواند در آن داخل شود در حالی که شما (اصحاب خلاء) خلاء را خالی می گیرید و می گویید خلاء می تواند پُر شودوجسمی داخل آن بیاید. در حالیکه اگر خلاء جسم باشد نمی تواند پُر شود. پس خلاء چیزی شد که حکم آن خلاء که شما گفتید را ندارد. زیرا شما خلاء را مکان می دانستید و اجازه می دادید که جسم در آن داخل شود ولی این حکم در این جا جاری نمی شود .

اما اگر جسمیت و کمیت مقارنِ با خلاء باشد مُصنف می فرماید مقارن بودن به دو نحوه امکان دارد:

۱ به نحو تقویمی باشد؛ این صورت به همان فرضِ قبلی بر می گرددچون اجزاءِ مرکّب، مقارنِ مرکب هستندولی مقارنی که مقوِّم اندواین مقارن ها می توانند عارض باشند. حداقل حالتی که به مقارن داده می شود این است که عَرَض باشد و حداکثرحالتی که به مقارن داده می شود این است که جوهر باشد.

۲-به نحو مقارنت باشد یعنی عَرَض است در این صورت لازم می آید که جسمیت و کمیت، عارض بر خلاء شود و خلاء باید جسم باشد چون کمیت و جسمیت برای جسم است لذا اشکال قبلی بر می گردد.

توضیح عبارت:

(والعرض لا یکون ذوکم الا لوجوده فی جوهر ذی کم)

می گوید عرض نمی تواند جوهر ذو کم باشد مگر اینکه بگویی در جوهر ذی کمّ وارد شده. مثلا بیاض را نمی توانی ذی کمّ بگیری مگر اینکه بگوییدر جوهرِذی کمّ که دیوار است وارد شده است. پس در جایی که عَرَض، ذوکمّ است پای جوهر به میان می آید. چون عرض احتیاج به جوهر دارد.

ص: ۶۱۸

(فیلزم ان یکون الخلا ذاتا مقارنه لجوهر و کم)

پس در هر دو حـال، چه خلاءجوهر ذوکمّ باشـدچه عرضِ ذوکمّ باشـد که این عَرَض، جوهر را لازم دارد می گوییم که لازم می آیـد خلاء همراه بـا جوهر و کم باشـد حال آیا همراهی به نحو تقویم یا به نحو آلت است. (مُراد از خود کم در اینجا، کمِّ متصل است .یعنی دارای ابعاد است که حتما با جسم سرو کار دارد چون مصنف بحث جسم را نکرد بلکه بحثِ جوهر را کرد. زیرامصـنف تعبیر به جوهر می کنـد و وقتی جوهر می گویدبایـد مراد از کمّ را کمِّ متصـل بگیری تا به جسم برگردد چون کمِّ منفصل ،جسم درست نمی کند.)

(ولیس ذلک الکم الا الکم المتصل القابل للقسمه فی الاقطار الثلاثه)

ترجمه: این کمّ که در اینجا مطرح است، نیست مگر کمِّ متصل که قابلِ قسمت در اقطار ثلاثه است.

(وان کان کل واحدمن الجوهر والکم داخلا فی تقویمه و کل جوهر بهذه الصفه فهو جسم فالخلا جسم)

نسخه بهتر (فان) است.

ترجمه: حال که جوهریت و کمیت، همراه با خلاء هستند این، دو قسم می شود:

۱ یا مقومِ خلاء است ۲ یا مقارن خلا است.

ضمیر در (تقویمه) به خلاء برمی گردد.

(فالخلا جسم) جواب (ان کان) است.

عبارت (وکل جوهر بهذه الصفه فهو جسم) را این طور معنی می کنیم: اگر خلاء چیزی است که جوهر و کمّ ، داخل در تقویم آن هستند و می دانیم که جوهری که این صفت را دارد جسم است نتیجه می گیریم که خلاء جسم است.

ص: ۶۱۹

مراد از (جوهر) دو احتمال است:

جوهر،معرَّب گوهراست که به معنای ذات می باشد یعنی هر ذاتی که به این صفت باشد(یعنی جوهر و کم در تقوُّمَش باشد) به آن ،جسم می گوییم که مراد از (بهذه الصفه) مقوم بودن جوهر و کم است.جوهر به معنای خودش باشد، در این صورت ،این گونه معنی می شود: هر جوهری که «کمِ متصل قابل قسمت فی الاقطار الثلاثه »را دارد جسم است و خلاء جوهری است که این کم را دارد پس خلاءجسم است. (وان کانا مقارنین له من خارج غیر مقومین له)

این جمله، عطف بر (فان کان کل واحد)است.

ترجمه: اگر جوهر و کم مقوم خلاءنبودنداین جوهر و کم، مقارن با خلاء بودندومقومِ خلاءنبودند.

(فاقلّ احواله یکون عرضاً فی جسم)

اقل احوال خلاء این می شود که خلاء عَرَض در جسم باشد.

(والعرض فی الجسم لایدخله جسم)

در جسم، جسم داخل نمی شود در عرضِ جسم هم، جسم داخل نمی شود در حالی که شما گفتید در خلاء،جسم داخل می شودپس خلاءنه می تواند جسم باشد نه می تواند عرضِ جسم باشدپس هر دو صورت باطل است.

(فالخلا لا یدخله جسم)

پس خلاء، جسم در آن داخل نمی شود در حالی که شما می گویید خلاء، چیزی است که جسم داخلِ آن می شود. پس شما نمی توانیداین دو خلاء را که الان تصور کردیم اراده کنید زیراحکم این دو خلاء، حکمی نیست که شما برای خلاء ثابت کردید.

(وان کان یقبل ذاک بالذات فهو لا محاله بالذات)

این عبارت، عطف بر (والعرض لا یکون ذوکم الا لوجوده) است لذا در این جمله باید تقدیر بگیریم به این صورت: اگر خلاء ،ذوکم باشد حکمش را با عبارتِ (والعرض لا یکون) بیان می کند.که در این عبارت، حکمِ یک صورت را بیان می کند و در عبارتِ (وان کان یقبل ذاک)حکمِ صورتِ دوم را بیان می کند. لذا مصنف، تکرار نمی کند بلکه در صفحه ۱۲۳سطر ۱۴ با عبارت (فلا یخلو) اقسام را ذکر کردو در صفحه ۱۲۴ سطر ۲ با عبارت (والعرض لا یکون) حکم هر یک از اقسام را می گوید.

ترجمه: واگر این خلاء خواصِ مذکور را بالذات (بلاواسطه) قبول کندپس خلاء، لامحاله،کمّ است بالذات.(کم بالذات یعنی خودِخلاء کم است نه اینکه صاحبِ کم است.)

حال باید بیان کنیم که اگر کم است چه اشکالی دارد، حکم آن این است که اگر خلاء ،کمّ باشد باید حکم همه کمّ ها را داشته باشد. حکمِ کمّ این است که باید همراه با ماده باشد پس خلاء هم باید همراه ماده باشد. مراداز کمّ، کمِّ متصل است. یعنی بُعد است و خلاء بُعدی می شودکه همراه با ماده است. بُعدِ همراه با ماده یا جزءِ جسم است بنا بر قول مشا، یا هیئت جسم است بنا بر قول اشراق.

(ومن طباع الکم بالذات الذی له ذهاب فی الابعاد الثلاثه ان تنطبع به الماده)

کم بالذات بر دو قسم است: ۱ متصل ۲- منفصل.آن کمّ که ذهاب به ابعاد ثلاثه دارد مرادکمِّ متصل است نه منفصل. لذا با این قید(ذهاب فی الابعاد الثلاثه) منفصل را خارج می کند.

ص: ۶۲۱

ترجمه: کمِّ بالـذات که ذهاب در ابعاد ثلاثه دارد از طبیعت و طباعش این است که ماده، به این کمّ منطبع می شود یعنی کم را بپذیرد.

(وان یکون جزءا او هیئه للجسم المحسوس)

طباعِ این کمّ بالذات این است که جزء یا هیئت برای جسم محسوس باشد. کم متصل، بُعد است حال که بُعد شد یا جزءِ جسم است یا هیئت جسم است. بنا بر قول مشا، جزءِ جسم است چون جسم را مرکب از هیولی و این بُعد می داند. بنا بر نظرِ اشراق، جزءِ جسم نیست بلکه هیئت جسم است.اشراق، جسم رابسیط می داند و مرکب نمی داند. بُعد را هیئت عارض بر جسم می داند. اما مشا، جسم را مرکب از ماده و صورت می داند و مرادش از صورت، صورت جسمیه است که همان بُعد است.

پس بُعد یا جزءِ جسم است یا هیئتِ جسم است که در هر صورت با جسم ارتباط دارد،خلاء هم همینطور می شودکه با جسم مرتبط می شود.

{ سوال: اینکه می گوییم بُعد، جزءِ جسم یا هیئتِ جسم است وجزء بودن، بنا بر مشا است و هیئت بودن ،بنا بر اشراق است باعثِ اشکال نشود. و فکر نکنیم که اشراق بعد از ابن سینا آمده چگونه ابن سینا به نظر او اشاره دارد.

جواب: نظرِ اشراق قبل از ابن سینا مطرح بوده و افلاطون و فهلویون(فلاسفه ایران) و رواقیون(فلاسفه یونان) قائل به مذهب اشراق بوده اندو اشراق مذهب آن ها را تایید کرد. لذا مصنف به این گروه از فلاسفه نظر دارد.}

ص: ۶۲۲

{مراد از ذهاب فی ابعاد ثلاثه چیست؟

کم بالـذات که دارای ابعاد ثلاثه است جزءِ جسم است. یعنی کمّی که دارای سه بعـد است، یعنی از هر سه طرف امتـداد دارد، یعنی هم امتداد طولی،هم امتدادعرضـی و هم امتداد عمقی دارد. امتداد در هر سه بُعد دارد. چنین کمّ، حتما هیئت جسم اسـت یا جزءِ جسم است. این قیـدِ (ذهاب فی الابعاد الثلاثه) کم منفصل را خارج می کند. شـما می گویید اگر منفصل را خارج کرد کم متصل دارای سه قسم است ۱ حجم ۲- سطح ۳ خط. سطح و خط به چه وسیله ای خارج می شود؟ قید(الابعادالثلاثه) آن را خارج می کند و این سـطح و خط، مورد بحث اصحاب خلاء نیست. کمّی را که اصحاب خلاء مطرح می کنند کمّی است که ذهاب الی ابعاد الثلاثه داشـته باشد. و خلاء را خط یا سطح قرار نمی دهند. بلکه حجم خالی قرارمیدهند پس کمّ را کمِّ متصلی می گیرند که حجم باشد.}

ادام؟ اشکال بر خلا ۹۱/۱۲/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۲۴ سطر ۷

موضوع: ادامۀ اشکال بر خلا

دلیلی بر بطلان خلا اقامه کردیم. در این دلیل گفتیم خواصی که برای خلا گفته می شود برای کمّ هم هست که به توسط خلا برای اشیاءذی کمّ عارض می شود وخلا یا بایـد کمّ باشد یا ذی کمّ باشد. فرضِ اینکه خلا، ذی کمّ باشد را باطل کردیم حال رسیدیم به اینکه خلا، کمّ باشد.

گفتیم اگر خلاـ کمّ باشـد و چون کمّ بـا مـادّه همراه می شود پس خلا هم با ماده همراه می شود وچون خلا،بُعـد است وقتی با ماده همراه شـد جسم را می سازد زیرا که بُعـد، یاجزء جسم است یا هیئتِ جسم است و در نتیجه لازم می آیـد که خلا، جسـم باشد واگر جسم باشد، اشـکال وارد می شود زیرا لازم می آید چیزی (جسـمی) نتواند داخل در خلا شود در حالی که شـما، خلا رامکان می گیرید و جسم می تواند داخلِ مکان و در نتیجه داخل خلا شود.

ص: ۶۲۳

در جلسـه امروز بیـان می کنیـم اگر خلاـ بـا اینکه کمّ است(کمّ است یعنی بُعـد است)نتوانـد همراه مـاده بیایـد به خـاطرِ کمّ بودنش نیست چون طـبیعتِ کمّ این است که همراه مـاده باشـد و اگر نتوانـد همراه مـاده بیایـد به خـاطر عـارض است که بـاید دربارۀ عارض بحث کنیم و می گوییم دربارۀ عارض دو احتمال است

۱ – قائم لا فی موضوع باشد(یعنی حالتِ جوهری داشته باشد)

۲ قائم فی موضوع باشد(یعنی حالتِ عرضی داشته باشد)

در حالتی که جوهر باشد باید آن را محلّ برای بُعد قرار بدهیم و لو عارض به حساب آوردیم ولی چون جوهر است وجوهر نمی تواند عارض(بر کمّ)شود پس قهراً باید محل برای این کمّ باشد.

و در صورتی که این عارض، قائم فی موضوع باشد حالت عرضی دارد.

{ اشکال چطور ممکن است عارض را جوهر لحاظ کنی. چرا مصنف اینگونه تعبیر می کند و عارض را در یک جا جوهر حساب می کند و در یک جا عَرَض حساب می کند . عارض در همه جا عَرَض است و عَرَض نمی تواند جوهر باشد.

جواب:منظورِ مصنف از عارض، عَرَض نیست. بلکه منظورش از عارض، امرِ خارج از این خلا است یعنی اگر خلا که کمّ است و بُعد است اگر نتوانست همراه ماده همراه شود به خاطر وجودِ عارض یعنی امرِ خارج از کمّ است که او نمی گذارد کمّ، با ماده همراه شود. حال آن عارض می خواهد محلِّ این خلا باشد یا حالِّ دراین خلا باشد.}

ص: ۶۲۴

فرض اول: که عارض قائم فی موضوع نباشد یعنی حالت جوهری داشته باشد. این خلا در این صورت عارض و جوهری است که همراه با بُعد شده است و بُعد، کمّ است و کمّ عَرَض است و عَرَض، مُتَّکی می خواهد و مِتّکی، همین عارضی است که(لا فی موضوع)است این عارضی که(لا ـ فی موضوع) است خودش موضوع برای این کمّ می شود. جهتِ آن همین است که خارج ار کمّ است و قائل به موضوع هم نیست بلکه امرِ مستقلّی است اما چرا موضوع بُعد قرار می دهید؟ چون برای اصحابِ خلا، این ضرر دارد که عارض(که جوهر است)موضوع برای خلا باشد و لازم می آید که خلا همراه با جوهری باشد و تبدیل به جسم شود.

اصحاب خلا اجازه نمی دهند که عارضِ لا فی موضوع، موضوع برای بُعد شود. اگر این را اجازه بدهند به آنها اشکال وارد می شود.

مصنف چون می داند که اینها از همین جا می خواهند نفوذ کنند راه آنها را می بندد و موضوع بودنِ عارض را ثابت می کند به این بیان که:

موضوع بُعد، عبارتست از چیزی که لا فی موضوع است و به توسطِ بُعد، اندازه پیدا می کند و تکمّم می یابد و این عارض اینگونه است که با بُعد، مقارن شده. و این بُعد، به عارض اندازه داده و این عارض، لا فی موضوع است. موضوع بُعد، چیزی غیر از این نیست که لا فی موضوع باشد و از طریق بُعد اندازه بگیرد. عارض هم همینگونه است که هم لا فی موضوع است هم با مقارنَتِ با بُعد، اندازه پیدا کرده است پس باید این عارض را موضوعِ بُعد قرار بدهیم و راه دیگری ندارد.

ص: ۶۲۵

فرض دوم: که عارض، عَرَض شود .این را بیان می کنیم.

توضیح عبارت

(فان لم تنطبع به الماده فلا یکون لانه کم بل لامر عارض)

اگر به این خلا(که کم متصل و بُعد است) ماده،منطبع نشود پس نمی باشد این عدم انطباع(ضمیر در لا یکون به عدمِ انطباع که از لم تنطبع فهمیده می شود بر می گردد) به خاطر این نیست که خلا، کمّ است. بلکه این عدم انطباع به خاطر امری است که عارض است.

(وذلک العارض لا یحلو اما ان یکون من شانه ان یقوم لا فی موضوع او یکون لیس من شانه ذلک)

آن عارض که همراه خلا آمده خالی نیست از اینکه

یا از شان او این است که قائم است لا فی موضوع(یعنی موضوع نداشته باشد و حالت جوهری داشته باشد که در این صورت، این عارض را محلِ خلا قرار می دهیم)

یا از شان این عارض قیام لا فی موضوع نیست بلکه قیام فی موضوع دارد که در این صورت، این عارض راعَرَض بر خلا قرار می دهیم.

(فان کان من شانه ان یقوم لا فی موضوع و قد قارن البعد)

اگر شانِ این عارض، این است که لا فی موضوع باشد و حالتِ جوهری داشته باشد و این جوهر با بُعد مقارن شده باشد.

بُعد با این جوهر چه ارتباطی پیدا می کند؟ مقارنِ با این جوهر است ومقارنت با جوهر به این معنی است که به جوهر اتّکا دارد و این یعنی جوهر، محل برای بُعد است و چیز دیگر را به عنوان محل نپذیرفته است.

ص: ۶۲۶

ترجمه: اگر از شانِ این عارض این است که لا فی موضوع،قائم شود در حالی که عارضِ این گونه ای، مقارنِ با بُعد هم شده است.

(فهذالبُعد لا یخرج ان یقوم مقارناً لقائمٍ لا فی موضوعٍ غیره)

این عبارت، احتیاج به تجزیه و ترکیب دارد.

بعد از (لقائم)کلمه (لا فی موضوع) را در تقدیر می گیریم به این صورت (مقارنا لا فی موضوع لا فی موضوع غیره)

(غیره) صفت برای (موضوع) است و ضمیر به قائم بر می گردد.

ترجمه: این بُعد، خارج نیست (یعنی غیر از این نیست) از اینکه قائم شود در حالی که مقارنِ با لا فی موضوع است.

یعنی مقارن با عَرَض است که آن عَرَض، قائمِ لا فی موضوع بود. قیام این بُعد به این قائم است نه اینکه این بُعد، قیام داشته باشد در موضوعی که این صفت دارد که غیر از آن قائم است.

(فمایقارنه البعد و یقوم به و هو قائم فی نفسه فهو موضوع یقوم به بعد الخلاء)

حال به صورت کلی بیان می کند: آن قائمِ لا فی موضوع که بُعد همراه آن می شود محل برای بُعد است. پس این عارض هم محل برای بُعد می شود.

ضمیر در(یقوم)به بُعد بر می گردد و ضمیر در (به) به «ما» در (مایقارنه) بر می گرددضمیر (هو) به «ما» بر می گردد.

ترجمه: آنچه که به ان چیز ،بُعد مقارن می شود و بُعد به آن چیز قائم است (که در ما نحن فیه، آن چیز عبارت از عارض است) در حالیکه آن چیز (عارض) قائم فی نفسه است (فرضِ ما همین بود که ان چیز قائم فی نفسه است و قائم به غیر نیست) چنین چیزی که مقارنِ با بُعد است و بُعد به آن قیام دارد وخود او قیام به چیزی ندارد موضوعی است که بُعد و خلاءبه آن قیام می کند.

ص: ۶۲۷

(فان الموضوع للبعد لیس الا شیا هو فی نفسه لا فی موضوع و یقارنه بعد و بکمه)

می خواهد بیان کند که عارض، شانِ موضوعیت را دارد. اصحابِ خلاء نمی توانند موضوع بودنش را نفی کنندچون اگر اصحاب خلاء این موضوع را قبول کنندبرای آن ها خیلی ضرر دارد.مصنف سعی می کند این عارض را که مقارنِ با بُعد شده محل و موضوعی برای بُعد قرار دهد تا ضرر بر اصحاب خلاء وارد نشود.

موضوع بُعد را هر جا بخواهی ملاحظه کنی این گونه تعریف می شود:

۱ موضوع بُعد، شیء است که خودش لا فی موضوع است.

۲ بُعدی با آن مقارن می شود و او را متکمّم می کند.نسخه صحیح (یکمّمه)است و(بکمّه) غلط است.

ترجمه: موضوعِ بُعد، نیست چیزی مگر اینکه خودش، لا فی موضوع باشداولاً و با او، بُعدی مقارن باشدو این بُعد، آن چیز را تکمّم دهد.

درما نحن فیه هر دو قید صادق است. هم عارض، چیزی است که لا فی موضوع است وهم (یقارنه بُعد) را دارد. پس عارض باید موضوع و محل باشد.

فرض دوم :که آن عارض، قائم لا ـ فی موضوع نیست.بلکه قائمِ فی موضوع است و حالتِ جوهری ندارد بلکه حالتِ عَرَضی دارد یعنی آن عارضی که نمی گذارد یا مستغنی می کند خلاء را از ماده،آن عارض قائمِ لا فی موضوع نیست بلکه خودش عارض است.

الان دو امری که هر دو احتیاج به موضوع و متَّکی دارند مقارن هم شدند:

۱ خلاء ۲- عارضی که نگذاشته این خلاء منطبع در ماده شود.مصنف می فرمایداین عارض، با مقارنش که خلاء است هر دو در مو ضوع هستند. اگر هر دو در موضوع هستند پس بُعد رانمی توان گفت که لا فی موضوع است.خلاء را نمی توان مستقل گرفت بلکه خلاء را هم باید عارض گرفت آن عارض، عارض بر خلاء می شود و خلاء هم چون قائمِ لا فی موضوع نیست باید عارض بر چیزی شود.وقتی خلاء عارض شد دوباره اشکالِ تبدیلِ خلاء به جسم بر می گرددو خلاء ،جسم می شود و خلاء نخواهد بود.

سوال: چگونه عَرَضِ عـارض بر خلاء مانع می شود که خلاء ماده بگیرد و منطبع در ماده شود؟ جواب آن را در ادامه بحث می دهیم.

حـال مصـنف می فرمایـد: تصویر مطلب در فرض دوم این است که آن عارض، عارض بر خلاء می شود که بُعـد و کمّ است و این دو تـا به این صورت، مقـارنِ هم می شونـد و هر دو چون حالتِ عَرَضـی دارنـد محتاج به متَّکی می شونـد وآن متَّکی باید جوهر و موضوع باشد پس خلاء موضوع پیدا می کندو موضوع پیدا کردنِ خلاء باعث اشـکال می شود همان طور که توضـیح دادیم.

توضیح عبارت:

(وان کان لیس من شان ذلک المعنی ان یقوم لافی موضوع)

اگر از شـان این معنایی که عارض حساب شـده (و مانع شـده که خلاء ماده رامنطبع کنـد) این نباشـد که قائم به لا فی موضوع باشد یعنی حالت جوهری نداشته باشد.

(فیکون لا وجود له مع ما هو معه الا فی موضوع)

مراد از «ما» در (ماهو)کنایه از بُعد است.

ترجمه: پس نیست وجودی برای عـارض بـا آن که بُعـدی برای عارض است وجودی نیست مگر در یک موضوع. یعنی هر دو احتیاج به موضوع پیدا می کنند.

(فکیف یصیر به البعد قائما لا فی موضوع و هو یحتاج الی موضوع)

چگونه(به توسطِ آن عارضـی که خود محتاجِ به موضوع است) به وسـیله آن عارض بُعـد قائِم لا فی موضوع است در حالی که آن عارض احتیاج به موضوع دارد.

ص: ۶۲۹

ترجمه: در حالی که آن عارض، محتاج به موضوع است چگونه بُعد را از موضوع بی نیاز می کند. لذا هر دو محتاج به موضوع می شوند. عارض اگر محتاج به موضوع شود برای ماخیلی مهم نیست. اما خلاء محتاج به موضوع می شود که این برای ما مهم است واگر محتاج به موضوع شد حرف شما باطل می شود.

(فان قیل ان موضوعه هوالبعد)

اشکال اگر قائلی اینچنین بگوید که آن عارض، عارضِ بر خلاء می شود و خلاءِ محتاج به موضوع را از موضوع بی نیاز می کند.

جواب اول: همان است که خودش الان گفت که :

این عارضی که خودش محتاج به موضوع است چگونه معروضِ خودش را بی نیاز می کند.

حال وارد این مطلب می شود که چگونه امرِ عَرَضی، جوهر می شود در حالیکه جوهریت، نسبی نیست تابگوییم این شیء در فلان حالت جوهر است و در فلان حالت عَرَض است.این، غلط است.

در اینجا نکته ای را توضیح می دهیم و آن اینکه: عَرَض در دو باب اطلاق می شود.

باب ایساغوجی عَرَض در باب ایساغوجی که تقسیم به عَرَض عام و عَرَض خاص می کنند تعبیر به عَرَضی می کنندکه عَرَضی، قابل حمل است مثلاـ «ماشی» عَرَضی است و «مشی»عَرَض است. آن که در باب ایساغوجی مطرح است که دو تا از کلیاتِ خمس به حساب می آید به آن عَرَضی یا عَرَض می گویند. این عَرَضی در باب ایساغوجی، در مقابل ذاتی است.

۲ باب فاطیغور یا (یعنی مقولات عشر)

ص: ۶۳۰

عَرَض در این باب، در مقابل جوهر است و به آن عَرَضی نمی گویند و فقط، عَرَض می گویند.

عَرَض در باب ایساغوجی نسبی است. یعنی«مشی» و«ماشی» نسبت به افرادش ذاتی است. ونسبت به افرادِ حیوان، عرضی است.

ماشی را اگر نسبت به افرادِ خودش بسنجی، ذاتی میشود.یعنی ماشی برای ماشی ها، ذاتی است چون نوعِ است. اما ماشی برای انسان و حیوان، ذاتی نیست بلکه عرضی است چون در ذات حیوان، مشی دخالت ندارد ولی در ذاتِ ماشی، مشی دخالت دارد.

اما در عَرَض باب فاطیغوریا، نسبی بودن محال است یعنی اگر بیاض، عَرَض است هر کاری که بکنی عَرَض است و با هرچه بسنجی عَرَض است. ممکن نیست که عَرَض، جوهر شود یاجوهر، عَرَض شود. اگر چیزی عَرَض است در همه موارد عَرَض است نه اینکه در هزار مورد عَرَض باشد و در یک مورد جوهر باشد.آن هم که جوهر است در همه جا جوهر است.پس شما می گویید که این عارض بر بُعدی که موضوع و عَرَض است عارض می شود و بُعد را بی نیاز از موضوع می کند یعنی بُعدی که عَرَض است جوهر می شود. به عبارت دیگر، عَرَض که بر بُعد وارد شده بُعدی را که فی موضوع و عَرَض است را لافی موضوع و جوهر می کند.این، کلام مستشکل بود. ما می گوییم معنای حرف شما اینست که چیزی عارض بر عَرَضی شد و عَرَضِ محتاج به موضوع را بی نیاز از موضوع(جوهر) کرد پس عَرَض، جوهر شد و این محال است که عَرَض، جوهر شود.

(فان قیل ان موضوعه هوالبعد و انه اذا حصل فی موضوعه جعل موضوعه لا فی موضوع)

ص: ۶۳۱

اگر گفته شود که موضوعِ آن عارض، بُعد است و آن عارض وقتی در موضوعش که همین بُعد است وارد می شودموضوعش راکه بعداست لا فی موضوعِ قرار می دهد.

(کان معنا هذالکلام ان ما لا قوام له بنفسه یعرض لما لا قوام له فی نفسه الا فی موضوع)

این جمله، جواب اول برای اشکال است.

ترجمه: معنایِ کلامِ تو این است که آن عارضی که قوامِ بنفسه برای او نبود، عارض می شود برای بُعدی که آن بُعد هم قوامی نداشت جز در موضوع.

مراد از «ما» در (لما لا قوام له)بُعد است

(فیجعله قائما بنفسه لا فی موضوع)

این عارض، آن بُعد را قائم بنفسه و لا فی موضوع قرار می دهد.

(و یکون بعض هذه الاشیا هو فی طبیعته عرض و یعرض له ان یکون جوهرا)

عطف تفسیر است یعنی: معنـای کلام شـما این است که، بعضِ از اشـیائی که در جهـان می بینیم (همه ممکناتی که در جهان هسـتند که تقسـیم به جوهر و عرض می شونـد) در طبیعتش عَرَض است ولی عارض می شود تا جوهر شود(یعنی تا الان عَرَض بود اما یک عارض بر آن می آید و جوهر می شود)

(فتکون الجوهریه مما یعرض لبعض الطباع)

لازمه اش این است که جوهریت، عارض شود. جوهریت، ذاتیِ شی است و عرضیت ذاتی شیء است و قابل نیست که از شیء گرفته شود. لازمه حرفِ شما این است که جوهریت از چیز هایی باشد که عارض بر بعض طباع شود و این عارض بودن جوهر بیّن الاسـتحاله است و در جای خودش گفتند که جوهر، ذاتی شی است خصوصا در فلسفه اولی ثابت شده که جوهریت، ذاتی شی است ونمی توان امر عرضی حساب کرد.

ص: ۶۳۲

(استاد بیان فرمودند که جوهریت را نمی توان نسبی گرفت یعنی در یک جا ذاتی و در یک جا عرضی گرفت اگر ذاتی است در همه جا ذاتی است. مصنف می فرمایدنمی توان جوهریت را یک امرِ عارض بگیری که بتوان آن را عوض کنی. جوهریت، ذاتی است و قابل عوض کردن نیست. این یک بیان بود که نمی توان جوهریت را عوض کرد. بیان دوم و سوم هم هست که تا الان یک بیان و یک دلیل را گفتیم که جوهریت، نسبی نیست و قابل عوض کردن نیست. لذا جمله(وبالجمله فان البعد) بیان و جواب دوم است و با عبارتِ(وایضا ان کانت)بیان و جواب سوم است .

ادامه جواب از اشکال(اشکال این بود که عارض، عارض بر خلا می شود و خلاءِ محتاج به موضوع را از موضوع بی نیاز می کند) ۹۱/۱۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه جواب از اشکال(اشکال این بود که عارض، عارض بر خلا می شود و خلاءِ محتاج به موضوع را از موضوع بی نیاز می کند)

جواب دوم: بُعد، یک امر بیشتر نیست. شما اجازه می دهید که این بُعد، هم همراه ماده شود یعنی متکی به ماده شود وحالت عرضی پیدا کندهم اجازه می دهید که خالی از ماده باشد وحالتِ جوهری پیدا کند. وقتی عرض قرار می دهید داخل در یک جنس عالی می کنید و وقتی جوهر قرار می دهید مندرج در تحتِ جنس عالی دیگر قرار می دهید. لازم می آید که یک طبیعت، داخل در تحتِ دو جنس عالی باشد و این باطل است.

توضیح عبارت

ص: ۶۳۳

(و بالجمله فان البعد المشار الیه القابل للامرین هو طبیعه واحده بالعدد)

این عبارت، اشکال دیگری است که بر(ان قیل)وارد می کند.

(بُعد مشارالیه)قیدِ مشار الیه را آورده تا بفهماند که شخصِ واحد است و مندرج در تحتِ یک طبیعت است.)

(القابل للامرین)مراد از امرین، انطباعِ در ماده و عدمِ انطباع در ماده است که انطباعِ در ماده باعث می شود که بُعد، عَرَض باشد و

عدمِ انطباعِ در ماده باعث می شود که بُعد، جوهر باشد.

ترجمه: بُعد مشار الیه که قابلِ این دو امر را دارد یک طبیعتِ شخصیه است

(فلا تترتب هی بعینها الا فی جنس واحد)

(فلا تترتب)به معنای فلا تندرج است.

ترجمه: این طبیعتِ واحده بعینها(همین طبیعت که واحد است)مندرج در یک جنس عالی نمی شود.

نکته: تعبیر به ترتب که می کند تعبیرِ به جایی است ولو مرادش اندراج است ولی در اندراج، ترتیب فهمیده می شود.(از اینکه می گوییم شیی مندرج در تحتِ خودش است ترتیب فهمیده می شود ولی به آن ترتیبی که فهمیده می شود مصنف دارد به آن ترتیب، تصریح می کند هیچ وقت دو چیزی که در عرض هم هستند یکی در دیگری مندرج نمی شود. حتماً مندرج ومندرج فیه باید در طول هم باشند. پس هر جا اندراج است ترتیب است.)

(فتکون تلک الطبیعه اما تحت ما وجوده هی موضوع او تحت ما وجوده لا فی موضوع)

ص: ۶۳۴

این طبیعتِ بُعد که مورد بحث ما است یا باید تحتِ جنسی باشد که وجودش فی موضوع است (یعنی عرض است) یا باید تحتِ جنسی باشد که وجودش لافی موضوع است (یعنی جوهر است).

جواب سوم: اگر طبیعتِ بُعد، یکبارجوهر شود و همان طبیعت، بار دیگر، لا- جوهر شود لازمه اش این است که جوهریتش فاسد شود تا بعداً لا جوهر شود. و اگر بخواهد جوهریتِ آن فاسد شود باید ذاتش فاسد شود چون جوهر، جنس عالی است. اگر جوهریت از بین رفت بالاترین جنسِ این شیء از بین رفته و اگر بالاترین جنس از بین برود جنس های پایین هم از بین می رود، نوعیت را هم از بین می برد پس ذات هم از بین می رود. سپس می فرماید اگر فقط نوعیت از بین برود و جنسِ عالی از بین نرود ، این ذات از بین رفته است.حال اگرجنسِ عالی از بین برود که مادونِ خودش را از بین می برد به طریقِ اولی، ذات از بین رفته است. شما چگونه می توانید بگویید، همان که جوهر نبود، جوهر شد. لفظ «همان» را چگونه می توان بگویید(یعنی این مثلیت و عینیت را چگونه می توانید بگویید) این عبارت (همان که جوهر نبود، جوهر شد) غلط است چون ذاتی که جوهر نبود و جوهر شد یا جوهر بود و از جوهریت افتاد، چنین ذاتی، باطل می شود و دیگر نمی توان گفت همان چیز که جوهر نبود، جوهر شد. یا همان چیز که جوهر بود، لا جوهر شد. زیرا آن چیز که جوهر بود، باطل شده و از بین رفته، چطور می توان گفت همین بُعدی که جوهر نبود با عروضِ این عارض، جوهر شد. این اگر بخواهد از جوهریت یا عرضیت بیرون بیاید باید جنس عالی خود را باطل کند. خود شما می گویید از جوهریت یا عرضیت بیرون می آید یعنی جنس عالی از بین می رود و اگرجنس عالی از بین رفت، ذاتِ آن از بین رفته، و اگر ذاتِ آن از بین رفته دیگر، همان شیءنیست بلکه چیز دیگر است. این طبیعتِ بُعد اگر همین طبیعتِ بُعد باشد نمی تواند با وجودِ جوهر بودن، لا جوهر شود.یا باوجودِ لا جوهر بودن، جوهر شود. این، امکان نداردچون ذاتش باطل می شود و آن طبیعت، باطل می شود و طبیعتِ دیگری است و اسمِ آن، بُعد نیست بلکه چیز دیگری است.

ص: ۶۳۵

پس تصور نمی شود که یک شیء و یک طبیعت، هم جوهر و هم عَرَض باشد مراد ما این نیست که یک شیء و یک طبیعت،دریک آن ،هم جوهر و هم عَرَض باشد این قائل هم نمی گوید در آنِ واحد، هم جوهر و هم عَرَض باشد بلکه در یک حالت، جوهر و در یک حالت، نمی تواندعَرَض باشد. آن عارض اگر عارض بر این بُعد شد این بُعد جوهر می شود و اگر عارض بر این بُعد نشد این بُعد، عَرَض می شود. ما این را باطل می کنیم که در یک حال، جوهر و در یک حال ،عَرَض باشد والا یک شیء در آنِ واحد اگر جوهر و عَرَض باشد جمع بین متناقضین و متضادین است. و این به طور مسلم باطل است.

توضیح عبارت:

(وایضا ان کانت تاره هی بعینها جوهرا وتاره هی بعینها لا جوهراً)

اگر طبیعت واحده(مابه بُعد کار نداریم ، مطلب را به طور مطلق بیان می کنیم. می خواهد در بُعد باشد یا در جای دیگر باشد) بعینها جوهر باشد و بار دیگر، همین طبیعت، بعینها جوهر نباشد.

(فاذا صارت لا جوهرا فقد فسدت منها ذاتها فسادا مطلقا)

اشکال اینست که این طبیعتی که جوهر بود، لا۔ جوهر می شود (به عنوان مثال بیان می کند ولذا می توانست بگوید فاذا صارت جوهرا یعنی آن لا جوهر، جوهر شود) لازم می آید که از آن طبیعت، خودِ همان طبیعت، فاسد شود. چون جنسِ عالیِ آن فاسد شده.

(فسادا مطلقا) یعنی: در عناصر که فاسد می شوند فقط صورتِ آنها فاسد می شود و ماده آنها فاسد نمی شود. ماده ی آنها باقی می ماندو صورتِ بعدی می گیرد مثلا۔ آب وقتی تبدیل به هوا می شود صورتِ آبی از بین می رود ولی ماده باقی می ماند و صورتِ هوایی روی این ماده ی باقی مانده قرار می گیرد. پس فساد، فسادِ مطلق نیست. صورت، فاسد می شود فساداً مطلقا، اما عنصر، فاسد نمی شود فساداًمطلقا.

ص: ۶۳۶

اما اگر در عنصر، ماده فاسد شود، صورت باقی نمی ماند و فساد، فسادِ مطلق است یعنی عنصر، کاملا فاسد است. در جایی که صورت، فاسد شود صورت، فاسدِ مطلق است ولی عنصر، فاسدِ مطلق نیست حال اگر ماده فاسد شد عنصر، فاسدِ مطلق است. این در ماده و صورت بود.

اما در جنس و فصل می گوییم جنس و فصل، حکم ماده و صورت را دارد بحثِ ما در جنس و فصل است و در ماده و صورت نیست. ماده و صورت را به عنوان بیان کردیم تا مقدمه برای این بحث شود.

در جنس و فصل، اگر فصل از بین رفت حیوان بود و فصلِ انسان را گرفتند و فصلِ فرس را ملحق کردند در این صورت، انسان فاسد شده ولی حیوان فاسد نشده است. پس فساد، فساد مطلق نیست. حال اگر جنس را گرفتند و حیوان را برداشتند انسان، فسادِ مطلق پیدا می کند چون جنس آن از بین رفته است. در ما نحن فیهِ، جوهریت را می گیریم یا لا جوهریت را می گیریم یعنی جنسِ عالی را می گیریم. جنس اگر گرفته شود فساد مطلق است همان طور که اگر ماده گرفته می شد فسادِ مطلق بود اگر فصل یا صورت را بگیریم، فسادِ مطلق نیست اما اگر جنس یا ماده را بگیریم فسادِ مطلق است و ما در اینجا جنس را می گیریم پس فساد، فسادِ مطلق است.

(حتی زال اعلی اجناسها و هو الجوهریه)

فسادِ مطلق پیدا کرد به صورتی که اعلی اجناسِ آن، زائل شد و آن جوهریت است.

ص: ۶۳۷

(فلا تکون باقیه لا محاله)

چنین طبیعتی که بالاترین جنسِ آن گرفته شده باقی نمی ماند.

(فانها لو کان یفسد نوعها دون جنسها الاعلی لکان جوهرها لا یبقی)

سپس می فرماید اگر نوعش را هم می گرفتی باقی نمی ماند، تا چه رسد به اینکه بگویی جنس عالی آن را گرفتی.

ترجمه: اگر نوعِ این طبیعت، فاسد می شد و جنسِ اعلای آن فاسد نمی شد هر آیینه جوهر و ذاتِ آن باقی نمی ماند .مراد از (جوهر) ذات است.

(فکیف اذا فسد جنسها الاعلی فتری تبقی نوعیتها التی هی بها جوهر)

چگونه ذاتِ این طبیعت، باقی بماند در جایی که نوعش فاسد می شد ذاتش باقی نمی ماند چه طوری می توانی بگویی ذات، باقی مانده در حالیکه جنس اعلی فاسد شده است.

(فتری) یعنی افتری: آیا با از بین رفتنِ جوهر، می توان گفت که نوعیتی که این طبیعت به خاطر داشتنِ این نوعیت ، جوهر بوده. اگر جوهریت از بین رفته نوعیت هم از طریق جوهریت آمده است. جوهریت هم از طریق نوعیت آمده و هر دو به هم وابسته اند. حال شما چگونه می توانید بگویید ذات یا نوعیت باقی است.

ترجمه: آیا می بینی که (جمله چون حالتِ استفهامی دارد همزه در تقدیر می گیریم)نوعیتِ این طبیعت باقی مانده،آن نوعیتی که این طبیعت،به خاطر داشتنِ این نوعیت، جوهر بود.

واما ان کان هذا المعنی الموضوع للبعدملازماغیرزائل

توضیح:

دو عبارت از عبارت های گذشته را اشاره می کنیم تا به آنها دقت شود.

۱ در صفحه ۱۲۴ سطر ۷ بیان کردیم فان لم تنطبع به الماده فلا یکون لانه کم بل لامر عارض.

یعنی در این عبارت، یک احتمال این بود که بگوییم(بل لامر عارض) اما احتمال دیگر هم هست که بگوییم (بل لامر لازم) ،این احتمال دوم را مصنف، بیان کرد و الان با این عبارتِ(وان کان هذاالمعنی الموضوع) می خواهد بیان کند.

۲ در صفحه ۱۲۴ سطر ۱۹ بیان کردیم(فاذا صارت لا جوهرا فقد فسدت منها ذاتها فسادا مطلقا) که ذات، فاسد شده و با این عبارتِ (وإن کان هذا المعنی الموضوع) بیان می کنیم که ذات، فاسد نشد.

این عبارت (وإن کان هذا المعنی الموضوع) را به هر دو جا مرتبط کردیم.

مرحوم آقا جما به احتمالِ دوم مرتبط می کندوبعضی به احتمالِ اول مرتبط کردند.

نظر استاد: به احتمال اول مرتبط می کنیم. کلامِ مصنف همانطور که شروع می کنیم نشان می دهد که به احتمال اول مرتبط است. البته اگر به احتمال دومی

هم مرتبط بگیریم اشتباه نکرده ایم ولی ارتباطش به اولی بهتر است.

حال با توجه به اینکه مرتبط به احتمال اولی کردیم توضیح می دهیم و می گوییم:

گفتیم که گاهی عارضی، شیءِ صاحبِ ماده را بی ماده می کندپس عارض ممکن است بُعدی را که در جایی، ماده دارد در یک جا، خالی از ماده کند و بُعدِ خالی از ماده، خلاء شودو فرض کردیم که عارضی، بُعد را بی ماده کند. این را جواب دادیم به اینصورت که عارض را به دو قسم کردیم ،حال یک امرِ لازمی می خواهد بُعد را بی ماده کند و ما خواهیم واردِ این فرض شویم که آن امرِ لازم که می خواهد بُعد را بی ماده کند به دو قسم تقسیم می شود.

ص: ۶۳۹

۱ یا عارضِ لازم است ۲ یا ذاتیِ لازم است

ذاتی لازم به معنایِ فصل است و فصل را نمی توان ازجنس یا نوع جدا کرد. نمی توان فصل را برداشت و نوع باقی بماند. پس فصل هم، لازم است . عَرَضِ لازم هم لازم است.

مصنف ابتدا لازم را مطرح می کند و بعدا به سراغ فصل می رود. به نظر می آید که این دو قِسم چه ربطی به یکدیگر دارند ولی این طور که در ابتدا توضیح دادم که لازم، دو قسم است ۱- لازمی که عارض باشد ۲ لازمی که ذاتی باشد و آن، فصل است. روشن می شود که مصنف چگونه از بحثِ لازم به بحث فصل منتقل می شود چون فصل هم لازم است اما لازم ذاتی است. مصنف در این یک صفحه همین دو فرض را مطرح می کند ۱ لازمی بیاید و با آمدن لازم، بُعدِ خالی از ماده درست شود ۲ فصلی بیاید و بُعدِ خالی از ماده در ست کند که یک بُعد داشته باشیم دارای فصلی که آن بُعدرا خالی از ماده کند و یک بُعد داشته باشیم که دارای فصلی دیگر است که آن بُعد را همراه ماده کند یعنی دو تا بُعد داشته باشیم که بُعد به طور مطلق، جنس شود و این جنس، با یک فصل، بُعدی که خالی است بشود و با فصل دیگر، بُعدی که خالی نیست بشود. این ها تصوراتی است که مصنف می خواهد بیان کند

نکته در بین کلماتمان مطلبی را گفتیم که موهم تناقض بود والان می خواهیم آن تناقض را که توهم شده رفع کنیم .

ص: ۶۴۰

گفتیم که اگر فصل از بین رفت جنس هم از بین می رود. بنابراین اکر فصلِ بُعد را از بین برديم جنس هم از بین می رود و باقی نمی ماند. این را الان بیان کردیم.

در وقتی که فسادِ مطلق را توضیح دادیم گفتیم اگر فصل از بین برود جنس باقی است واگر جنس از بین برود فسادِ مطلق درست می شود.

جواب:

برای حل این تناقض اینگونه ما می گوییم که جنس وقتی با فصل همراه می شود،حصّه می گرددوبه آن عمومیّتِ خودش باقی نمی ماند مثلاـ وقتی به حیوان، فصلِ انسان ملحق می شود حیوانِ کلّی نیست بلکه حصه ای از حیوان است که همان حصه حیوانیت است یعنی انسان را نمی توان گفت که مطلقِ حیوان و ناطق است بلکه انسان، حصه ای از حیوان است که آن حصه، ناطق است همیشه در هر نوع، حصه ای از جنس می آید نه تمام جنس، این مطلب، روشن است. وقتی که فصل را از بین بردی، جنس(یعنی حصه ای که در این نوعِ آمده)از بین می رود ولی وقتی که فصل را از بین بردی آن جنسِ مطلق که هنوز حصه نشده از بین نرفته است و آن جنسِ مطلق، هنوز باقی است و فصلِ دیگر می توان به او چسباند.

(واما ان کان هذا المعنی الموضوع للبعد ملا زما غیر زائل)

مراد از(هذا المعنی)چیست؟ مراد از هذا المعنی که حدودِ یک صفحه بحث کردیم، عدمِ تعلق بالماده است یعنی تعلق نداشتنِ بُعد به ماده تا بُعدِ خالی درست کنیم تا خلا تحقق پیدا کند. مراد از هذا المعنی که عدمِ تعلق بود تا الان به خاطر عارضی حاصل شده بود که این را بحث کردیم و رد کردیم اما الان هذا المعنی را به خاطرِ عدمِ تعلق بُعد به ماده بیان می کنیم که مراد، لازم است یا به خاطر فصل می آید.

ص: ۶۴۱

ترجمه:این معنـایی که برای بُعـد قرار دادیم که همراه نبـودن بـا مـاده است(مراد از موضوع در اینجـا، موضوعِ اصـطلاحی اگر گرفته نشود بهتر است. بلکه به معنای لغوی بگیریم و بگوییم:معنایی که برای بُعـد قرار دادیم و آن معنی، عدمِ تعلق به ماده بود که این را برای بُعد، طبقِ قولِ اصحاب خلا فرض کردیم و قبول کردیم که بُعدِ بذون ماده داریم، حال این « بی ماده بودن »اگر برای بُعد، ملازمِ غیر زایل باشد. تا الان فرض کردیم« بی ماده بودن »عارض است اما الان« بی ماده بودن » را غیر زایل و ملازم می گیریم. در اینصورت می خواهیم بحث کنیم که چه می شود.)

(فلا یخلوا اما ان یلزم الخلا لاجل انه بعد ذاهب فی الاقطار)

در اینجا مصـنف فرض می کنـد که« بی ماده بودن »لازم است و آن را فصل، قرار نمی دهـد. در دو خطِ بعد که می فرماید(و لیس هذا اللحوق)واردِ این فرض می شود که « بی ماده بودن » فصل شود.

مصنف در این فرض که « بی ماده بودن » لازم و عَرَض باشد دو احتمال می دهد

۱-این خلا به خاطرِ بُعد بودن، این لازم « بی ماده بودن » را دارد نه به جهتِ دیگر.

۲-خلا، این لازم« بی ماده بودن » را دارد چون بُعدِ کذایی است نه اینکه چون بُعد است.

۳-اگر خلا، لازم را به خاطر بُعد بودن دارد(یعنی احتمالِ اول)باید همه بُعدها این لازم را داشـته باشـند. پس هر جا بُعد باشـد باید خلوِّ از ماده باشد در حالی که خودشما این را قبول ندارید.

ضمیر در (یلزم) به هذا المعنی الموضوع للبعد(بی ماده بودن)بر می گردد.

ترجمه: یا این معنی، خلاء را لازم می آید چون خلاء بُعدی است که در هر سه قطر پیش می رود یعنی بُعدِ صاحبِ سه قطر است. بُعدی است که هم عرض و هم طول و هم عمق دارد.

(فیلزم کل بعد فیکون کل بعد مفارقا للماده و هذا محال)

اشکالِ احتمالِ اول را با این عبارت بیان می کند.

ضمیر در(یلزم)به (هذا المعنی الموضوع للبعد)بر می گردد.

ترجمه: پس لازمه اش این است که آن معنی، که بی ماده بودن است لازمِ هر بُعدی باشد و همه بُعد ها مغارقِ ماده باشد در حالی که این، محال است و خود شما هم قبول دلرید.

(او یلزمه لمعنی یَلحَقَه بَعد کونه بُعدا ذا هبا فی الاقطار)

فرض دوم را بیان می کند که خلاء ،بی ماده است چون بُعدِ کذایی است.کذایی به این معنی است: یعنی یعنی خلاء یک معنایی دارد که آن معنی باعث می شود که خلاء بی ماده شود. آن معنی، معنایی است که به بُعد بودنِ خلاء ملحق می شود. اگر آن معنی به بُعد بودنِ خلاء ملحق شودلازمه اش بی ماده شدنِ خلاء است واگر آن معنی به بُعد بودنِ خلاء ملحق نشودلازمه این است که خلاء بی ماده نشود. یعنی آن معنا، می آید و بی ماده بودن را می آورد، صرفِ بُغد کافی نیست.

آن معنی را چگونه تصور می کنیم، آن معنی، یا عارض است یا لازم است اگر عارض باشدیا عارضی است که حالتِ جوهری دارد یا عارضی است که حالتِ عَرَضی دارد. یا لازم است و اگر لازم است یا لازم، فقط برای مطلق بُعد است یا لازم برای بُعدِ کذایی و دوباره همه این حرف ها که درباره آن معنی (یعنی بی ماده بودن)گفتیم درباره آن معنایی هم که می خواهد عارض بُعد شود و بُعد عام را بُعد خاص کند خواهد بود.

ص: ۶۴۳

و به این می رسیم که آن معنی هم به خاطر وجودِ یک معنای دیگر اقتضایِ بی ماده بودن را می کند. دوباره درباره آن معنای سوم بحث می کنیم که آیا آن، عارض یا لازم است. که بحث همینطور ادامه پیدا می کند و تسلسل می شود.

ترجمه: ضمیر فاعلی در (یلزمه) به (معنی) بر می گرددومراد از معنی، بی ماده بودن است. ضمیر مفعولی (یلزمه) به (خلاء) بر می گردد. ضمیر در (یلحقه) و (کونه) به خلاء بر می گردد.

این بی ماده بودن خلاء را لازم می آید به خاطر معنایی که ملحق به خلاء می شود بعد از اینکه خلاء بُعدِ ذاهب فی الاقطارالثلاثه است. یعنی خلاء بی ماده است چون بُعدِ کذائی دارد.

(و یکون الکلام فی ذلک المعنی هو ذلک الکلام بعینه و یذهب الی غیر النهایه)

(ذلک المعنی) به (هذه المعنی الموضوع للبعد) بر نمی گردد بلکه به معنای دوم بر می گردد که (او یلزمه لمعنی یلحقه) است.

ترجمه: کلام در آن معنی، همان حرفی است که در خودِ معنای اول زدیم.

ادامه دلیل دوم بر بطلان خلا ۹۱/۱۲/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه دلیل دوم بر بطلان خلا

ما تا الان دو فرض را مطرح کردیم

فرض اول: این بود که بُعد در همه جا یک نوع باشد و همراه با ماده باشد ولی عارضی در بعضی موارد این بُعد را از داشتن ماده منع می کند که در آنجا خلا تحقق پیدا می کند.

فرض دوم: بعد، یک نوع باشد و آن یک نوع هم همراه با ماده باشد ولی عارض لازمی بُعد را از داشتن ماده منع کند که در این صورت هم خلا تحقق پیدا می کند.

ص: ۶۴۴

فرض سوم: که اول بحث امروز است و آن این است که فصل بر بُعد وارد شود و این بُعدی را که حالت جنسی دارد به دو نوع تقسیم کند. که یک فصل بیاید و این بُعد را به بُعد همراه با ماده اختصاص دهد و فصل دیگری بیاید و این بُعد جنسی را به بُعد خارج از ماده اختصاص دهد. تا دو نوع برای مطلق بُعد پیدا می شود ۱_ بُعد همراه با ماده که همین اجسام اند ۲_ بُعد خالی از ماده که خلا است.

الان وارد این قسم می شویم.

نحوه ای که امروز بیان کردیم بیان آن با بیان جلسه قبل فرق کرد. در بیان قبل، گفتیم آن لازمی که باعث می شود بُعد، خالی از ماده باشد به دو قسم تقسیم می شود یا لازمی است که خارج است یا لازمی است که ذاتی است. لازم خارج را جلسه قبل گفتیم و لازم ذاتی را که فصل می باشد امروز بیان می کنیم چون فصل ،هم لازم است ولی خارج از ذات نیست.

پس یک بحث ما این است که بُعد را با فصل خاصی، بُعد همراه با ماده کنیم و با فصل دیگری، بُعد خالی از ماده کنیم که بُعد، جنس شود و دارای دو نوع گردد.

مصنف ابتدا ادعا می کند که لحوق امری که بُعد را بی ماده کند این لحوق، لحوق فصل نیست. حدود نصف صفحه درباره این بحث می کند تا فرف بگذارد بین عارضی که ملحق به شی می شود یا فصلی که ملحق به شی می شود. وقتی فرق را بیان کرد تبیین می کند که در ما نحن فیه، آن لاحق نمی تواند فصل باشد آن لاحق اگر وجود دارد باید عَرض لازم باشد یا عَرض مفارق که در جلسه قبل گفتیم باشد.

ص: ۶۴۵

فرق بین لاحقی که فصل است و لاحقی که خارج است این است که:

وقتی که شیئی هنوز نوع نشده اگر مُلحقی به آن وارد شد و خواست آن را نوع بسازد این ملحق، ملحقِ فصلی است. اما اگر شیئی نوع شده (یعنی جنسی، حالت نوعی پیدا کرده) بعد از نوع شدت، ملحقی به آن وارد شد این ملحق، ملحق فصلی نیست بلکه عارض خارجی است حال یا عارض مفارق یا عارض لازم است این یک قانونی است که در منطق آمده است.

اما از کجا بفهمیم این که عارض می شود نوع ساز است یا عارض بر نوع است؟

مصنف می گوید: به عقل خودتان مراجعه کنید و مفهوم را به عقل بدهید که اگر اولا: تصورش کرد و ثانیا: اجازه وجودش را داد بدانید که نوع شده است. اما اگر، تصورش نکرد و گفت یک چیزی باید ضمیمه کنی تا من بتوانم تصورش کنم در این صورت، نوع نشده است. این ملحقی که می خواهد بیاید نوع ساز است.

توضیح مطلب: حیوان را (از باب مثال) که جنسی ملاحظه می کنیم مردّد بین انواع است حیوان به معنای (جسم نامی حساس متحرک بالاراده) نیست زیرا این حیوان به صورتِ ماده لحاظ شده و خودش یک نوع لحاظ شده و جنس نیست. حیوانی جنس است که مردد بین انواع باشد ، برای حیوان نباید تعریفی آورد و فقط باید مردد بین انواع کنی یعنی موجود زنده ای که می تواند این یا آن یا آن دیگری باشد. این، جنس است حال اگر این جنس را به عقل بدهی عقل آن را تصور نمی کند چون مردد است وقتی می خواهد تصور کند اجبارا، چه بخواهد چه نخواهد، فصلی از فصول یا نوعی از انواع را می آورد و این حیوان را ضمن آن تصور می کند پس حیوان نسبی را نمی تواند خود به خود تصور کند آن را در نوع انسان یا نوع دیگر می برد آن وقت تصور می کند اجبارا فصل را به آن می چسباند و آن را نوع می کند سپس اگر یک مفهومِ اینچنینی به عقل دادیم که عقل نتوانست آن را تصور کند و اجازه وجودش را بدهد و به ما گفت باید مُلحقی بیاوری، آن ملحقی که می آوریم نوع ساز است و آن ملحق می آید و این مفهوم را تمام می کند و وقتی که تمام کرد عقل هم آن را تصور می کند و هم اجازه وجودش را صادر می کند.

ص: ۶۴۶

اما یکبار مفهوم را به عقل می دهیم و عقل آن را تصور می کند و اجازه وجودش را هم می دهد معلوم می شود که این، نوع شده حال، ملحق می آوریم و این ملحق را که می آوریم نوع ساز نیست یعنی فصل نیست. این ملحق، بعد از تمامیت نوع می آید و چون بعد از تمامیت نوع می آید یا عارض است یا لازم است یعنی یا خارجِ عارض است یا خارجِ لازم است.

حال در ما نحن فیه می گوییم گاهی بُعد را به ما می دهند و هیچ قیدی برای آن نمی آورند و آن را مردد بین بُعد سه تا می کنند (یعنی بعد در طول و عرض و عمق) که حجم شود و بین بُعد دو تا می کنند (یعنی بعد در طول و عرض) که سطح شود و بین بُعد یکی (یعنی بعد در طول) که خط شود. این بُعد را به ما می دهند که نه معلوم است که حجم است یا سطح است یا خط است. عقل در اینجا تصور نمی کند چون حالت جنسی دارد. اجازه وجود هم نمی دهد. اما اگر بگوییم: (بعد من جهات الثلاث)، در این صورت، عقل آن را تصور می کند پس (من جهات الثلاث) فصل می شود. یکبار می گوییم (بُعد من جهتین)، در این صورت، عقل آن را تصور می کند پس (من جهتین) فصل می شود. یکبار می گوییم (بُعد من جهه واحده) در این صورت، عقل آن را تصور می کند پس (من جهه واحده) فصل می شود. پس (من جهه واحده) و (من جهتین) و (من جهات الثلاث) هر سه فصل هستند که بر بُعد وارد می شود و بُعد را متصورِ عقل قرار می دهند و عقل هم اجازه می دهد که چنین بعدی در خارج وجود بگیرد. این سه تا منوع و فصل هستند.

ص: ۶۴۷

امـا (با ماده بودن و بی ماده بودن) چگونه است؟ می گوییم این قیـدِ (با ماده بودن و بی ماده بودن) بُعـد را تقسـیم می کنـد اما بعـدی را که معین شده تقسـیم می کند نه بُعد مطلق را ،بُعد مطلق را آن سه قید، تقسـیم می کنند به سه نوع، اما ماده داشـتن و ماده نداشتن، بُعد سفید بودن و سیاه بودن، بعد از تمامیت بُعد و تنوّعِ بُعد عارض می شود. اینها را نمی توان فصل قرار داد.

پس مـاده داشـتنِ بُعـد یـا ماده نداشـتن بُعـد که محل بحث است ملحق به بُعـد می شونـد اما لحوق آنها، لحوقِ معنای فصـلی و معنای جنسی نیست بلکه لحوق آنها لحوِقِ عارض به معروض است پس این قسم سوم روشن شد که تحقق پیدا نمی کند.

نحوه بیان اسـتاد با بیان مصـنف فرق کرد. استاد طوری توضیح دادند که هم مطلب از خارج روشن شود و هم از عبارت روشن شود.

نکته حیوانِ نوعی قابل تصور است اما حیوانِ جنسی قابل تصور نیست.

حیوان نوعی به دو گونه لحاظ می شود.

۱ــ حیـوانی که در ضـمن این نوع باشـد یعنی حیوانی که در ضـمن انسـان است. این حیوان نوعی در واقع خود انسـان و فرس است.

۲ــ حیوان که به صورت ماده ملاحظه شود یعنی جسم نام حساس متحرک بالاراده. این قسم، قابل تصور است چون نوع است.

اما آن حیوان جنسـی، قابل تصور نیست چون جنس است. شما اشکال می کنید که فرق بین ماده و جنس، فرق اعتباری است و فرق اعتبـاری چگونه باعث می شود بگوییـد که یکی از دو طرفِ این فرق اعتباری، قابل تصور است و طرف دیگر قابل تصور نیست، فرق اعتباری چقدر اهمیت و اعتبار دارد که می تواند چنین فرقی را ایجاد کند!

ص: ۶۴۸

جواب: فرق اعتباری بین ماده و صورت در چه چیز است؟ در قابلیت حمل و عدم قابلیت حمل است والا ماده یک امر بسته است و جسم یک امر مردد و وسیع است لذا از این جهت فرق دارند. یعنی حیوانی که به صورت ماده لحاظ شده یک محدوده بسته دارد که عقل می تواند آن محدوده را اخذ کند. که جسم نام حساس متحرک بالاراده است که عقل، مجموع اینها را می فهمد و تردیدی در آن نیست اما وقتی جنس باشد تردید می آید تا تردید آمد، وسیع می شود اما در ماده، تعیین است یعنی در وقتی که حیوان را به عنوان ماده اخذ می کنی که نوع خاص می شود در آنجا تردید نیست بلکه تعین است. ما در جنس، تردید است. فرق اعتباری که دارند این است که شما با اعتبار، ماده را منحصر در این ۴ تا می کنی و دور آن حصار می کشی و می گویی همین ۴ تا است و بیش از این نیست و نمی توان بر آن چیزی حمل کرد و این را هم نمی توانی بر چیزی حمل کنی. این، فقط همین ۴ تا را دارد و بیشتر ندارد. اما در جنس، حصار نمی کشی و می گویی این است و هر چقدر هم به آن اضافه کنی، قبول می کند. با این اعتبار، شما این کار را انجام می دهید ولی وقتی که این اعتبار را کردید آیا واقعا اطرافش حصار می آید؟ و دور آن دیگری حصار نمی آید. شما می توانید جنس را در حالی که تردید دارد قبول نکنید و آن دیگری که تردید ندارد قبول می کنید.

ص: ۶۴۹

اگر کسی حیوان را به لحاظ مادی، لحاظ کرد و به شما القا کرد و شما به صورت جنسی لحاظ کردید می توان گفت که تصور می کند. پس هر جا ماده لحاظ کنی قابل تصور است و هر جا جنس لحاظ کنی قابل تصور نیست مگر در ضمن یکی از افراد. این، یک معیار کلی است ولی شما می گویید در یک جا من، جنس لحاظ کردم و آن دیگری ماده لحاظ کرده. هر گونه لحاظ کنی حکمش همان است شما که جنس لحاظ کردی نمی توانی تصور کنی مگر در ضمن یک نوع و آن که ماده تصور کرده می تواند لحاظ کند یعنی معیار، کامل است.

توضیع عبارت

(و لیس هذا اللحوق کلحوق المعنی الفصلی للمعنی الجنسی)

(هذا اللحوق) یعنی لحوق شیئی بعد از اینکه بُعد، بُعد شده است. و مراد از هذا اللحوق، عدم تعلق بالماده بود. این عدمِ تعلق بالماده می خواهد به بُعد، ملحق شود.

ترجمه: این لحوقی که گفتیم یعنی لحوقِ هذا المعنی که بی ماده بودن است به بُعدی که نوع کامل شده این چنین لحوقی مثل لحوقِ معنای فصلی و لحوق معنای جنسی نیست بلکه مثل لحوق عارض و معروض است.

(اذ طبیعه البعد اذا کان بحیث ینقسم فی الابعاد الثلاثه فهی طبیعه نوعیه المقدار و کذلک طبیعه الخط و کذلک طبیعه السطح)

از اینجا شروع به فرق بین لحوق فصلی و لحوق عارض را بیان می کند.

فرق این دو را در ضمن مثالش که همان بعد است بیان می کند.

ص: ۶۵۰

طبیعت بعد (که حالت جنسی دارد) اگر طوری باشد که منقسم در ابعاد ثلاثه شود. طبیعه نوعیه در مقدار است.

طبیعت خط هم همینطور است که بُعدی است که من جهه واحده قسمت می شود که این قید (من جهه واحده) بُعد جنسی را نوع کرده. و همچنین طبیعت سطح هم بعدی است که من جهتین تقسیم می شود. قید من جهتین را آوردیم یعنی فصل را به آن ملحق کردیم و نوع شده. حال اگر چیزی به نوع ملحق شود فصل نیست)

(لان التمیز بین الطبیعه النوعیه علی ما یلحقها من العوارض و الجنسیه علی ما یلحقها من الفصول)

ترجمه: برای اینکه تمیز بین طبیعت نوعیه که به آن ملحق می شود به آن نحوه ای که عوارض، ملحق می شود. و طبیعت جنسیه که به آن ملحق می شود به آن نحوه ای که فصول، ملحق می شود.

(التمییز) اسم برای (انّ) است و (ان الطبیعه الجنسیه) خبر برای (انّ) است

(ان الطبیعه الجنسیه تنفصل بفصول تلحق الطبیعه بما هی)

تمیزبین طبیعت نوعیه وطبیعت جنسیه این است که طبیعت جنسیه اینگونه است (طبیعت نوعیه را بیان نمی کند فقط طبیعت جنسیه را بیان می کند چون طبیعت نوعیه در مقابل طبیعت جنسیه است لذا نیاز نبود مطرح کند.)که جدا می شود

(یا به عبارت دیگر به جای تنفصل، تنقسم بکار می بریم یعنی تقسیم به انواع می شود) به سبب فصول.

توضیح: مصنف می فرماید ملحقوقٌ به را لحاظ کن که لاحق را بلاواسطه قبول می کند یا مع الواسطه قبول می کند یعنی این لاحق که آمده، برای ملحوق به بلاواسطه وارد می شود یا باید واسطه ای را بیاوریم تا لاحق، وارد شود. اگر دیدید لاحق بدون واسطه وارد می شود یعنی بر خود ملحوق وارد می شود.چیزی لازم نیست ضمیمه شود، بر خود ملحوق به وارد می شود. بدانید که آن ملحوق به، جنس است و این لاحق، فصل است که بدون واسطه بر ملحوق به وارد می شود اما اگر شما خواستید معنایی را بر طبیعتی وارد کنید و دیدید که خود طبیعت، این معنی را قبول نمی کند و باید واسطه ای به طبیعت ضمیمه کنی تا این لاحق وارد شود در این صورت آن لاحق، عارض است.

ص: ۶۵۱

طبیعت جنسی را داریم و خود این طبیعت را بـدون اینکه چیزی بر آن ضـمیمه کنیم لاحقی را بر آن می آوریم. اگر پذیرفت، حکم می کنیم که این لاحق، فصـل است که بـدون واسـطه عـارض بر طبیعت جنسـی می شود امـا گـاهی نمی پـذیرد در این صورت بایـد چیز دیگری که فصل است ضـمیمه کنیم تا این طبیعت، بتوانـد این عارض را بپذیرد. در این حالت باید گفت که این لاحق، عارض است و فصل نیست. مصنف به این نکته اشاره می کند.

این دو فرض که گفته می شود شاید به هم احتیاج داشته باشند اینطور نیست که از هم جدا باشند.

(تنفصل بفصول) یعنی تنقسم الی الانواع و تنفصل الی الانواع

(بفصول) یعنی به سبب فصول

(تلحق الطبیعه بمـا هی) طبیعت به عنوان اینکه طبیعت است و احتیاج به انضـمام دیگر نیست. لازم نیست که طبیعت را به چیزی منضم کنیم بلکه طبیعت بماهی طبیعت این لاحق را می گیرد. معلوم می شود طبیعت، جنس است و آن لاحق، فصل است.

(و اذا لم تلحق یکون العقل مقتضیا للحوقها)

اگر این فصل را ملحق به طبیعت نکنیم، خود عقل این فصل را ملحق می کند یعنی طبیعت جنسی را در ضمن یکی از انواع می برد و قهرا تصور می کند.

ضمیر در (تلحق) و (للحوقها) به فصول بر می گردد.

(حتی یستکمل فی العقل تصورها و یجوز عنده تحصیل وجودها)

تا اینکه تصور طبیعت جنسی در عقل، کامل شود (ضمیر در تصورها به طبیعت جنسی بر می گردد)

ص: ۶۵۲

(یجوز) عطف بر یستکمل است و منصوب می خوانیم یعنی عقل اقتضا می کند که این فصول، ملحق شود تا تصور آن طبیعت جنسیه در عقل کامل شود اولا و جایز شود در نزد عقل، تحصیل وجود طبیعت جنسیه ثانیا

(و بالجمله قد یکون فصلا له لانه هو)

ضمیر در (یکون) به (لاحق) بر می گردد که از (تلحق) فهمیده می شود (کلمه لاحق در عبارت نبود اما کلمه لحوق و یلحق و تلحق داشتیم و ضمیر یکون به لاحق بر می گردد که از اینها فهمیده می شود.

(له) به طبیعت بر می گردد و ضمیر را مذکر آورده چون مرادش از طبیعت، طبیعت جنسی است و از آن، معنای جنسی را اراده کرده و معنای جنسی، مذکر است لذا ضمیر را مذکر برگردانده. خود مصنف تعبیر به معنای جنسی کرد و قبلا گفت (لیس هذا اللحقوق کلحوق المعنی الفصلی للمعنی الجنسی)

اگر به جای (له)، (لها) بود به طبیعت جنسیه بر می گردانیم.

ضمیر در (لانه) و (هو) به معنای جنسی بر می گردد.

ترجمه: گاهی لاحق، فصل برای معنای جنسی می شود چون معنای جنسی، معنای جنسی است.

(فانه اذا قیل بُعدٌ مطلقا ای امر یقبل الانقسام المتصل بلاتحصیل)

این مطلب را بر بحث خودش تطبیق می کند و می گوید اگر «بُعد» به طور مطلق گفته شود یعنی بدون قید اینکه (فی جهات ثلاث) باشد یا (فی جهتین) یا (فی جهه واحده) باشد که این بُعد، حالت جنسی پیدا کند.

(مطلقا) را در ادامه معنی می کند که (امر یقبل الانقسام المتصل بلاتحصل) است. یعنی بعد، امری باشد که انقسام متصل را قبول کند انقسامی که بر یک امر متصل وارد می شودچه نوع انقسامی است؟ انقسام به جهات ثلاث و به جهتین و به جهه واحده است. هر سه، انقسام است.

ص: ۶۵۳

(بلاـ تحصیل) یعنی بلاـ تعیین. گاهی می گوییم انقسام الی جهات ثلاث، در این صورت، انقسام را به جهات ثلاث تعیین کردیم اما اگر بدون اینکه انقسام را در یکی از این سه صورت (جهات ثلاث، جهتین، جهه واحده) تعیین کنی و بگویی قبول انقسام می کند و قید جهات ثلاث یا جهتین یا جهه واحده را نیاوری. و قبول تقسیم را به طور مطلق می گوییم.

(مطلقا) به معنای این نیست که بُعدِ مطلق بگوییم بلکه بعد را مطلق بگذاریم و قید جهات ثلاث یا جهتین یا جهه واحده را نیاوریم یعنی بُعد را امری قرار بدهیم که قبول انقسام شیءِ متصل را بکند بدون اینکه این انقسام را تعیین کنیم که به چه جهتی است. اگر بعد را اینگونه لحاظ کنیم معنای جنسی می شود. حال که معنای جنسی شد کان الفصل الذی .... ال در الانقسام لازم نیست برداشته شود. اینگونه معنی می کنیم که امری که قبول می کند انقسامی را که مربوط به شی متصل است نه اینکه امری است که قبول انقسام متصل می کند چون انقسام دو گونه است ۱ــ انقسام امور متصله ۲ــ انقسام منفصله مثل عدد که منقسم است. اما انقسام متصل یعنی انقسامی که متصف به متصل بودن است. البته اگر ال هم هم نداشت همین طور معنی می کردیم.

(کان الفصل الذی یلحق هذا انه فی جهه او جهتین او جمیع الجهات فصلا یکیف المعنی المعقول من البعد و یحصله مقررا فی الوجود و فی العقل)

این فصلی که ملحق می شود فصلی است که معنای معقولی برای بُعد درست می کند. (تا الان بُعد، معنای معقول نداشت چون مردد بود و عقل آن را قبول نمی کرد حال که شما فصل را به آن ملحق کردی این بُعد، معنای معقول پیدا می کند یعنی عقل آنرا تعقل می کند و اجازه وجود و حصولش را می دهد.)

ص: ۶۵۴

ترجمه: این فصلی که ملحق به این (بُعد مطلق و بُعد جنسی) می شود که آن فصل عبارت است ازانه فی جهه او جهتین او جمیع الجهات، اولا مکیف می کند آن معنایی را که از بُعد فهمیده می شود. (ان معنایی که اولا از بُعد، فهمیده می شود، مردد است. این فصل که می آید این معنی را مکیف می کند و کیفیت به آن می دهد و از حالت تردید در می آورد. یعنی کیفیت فی جهه واحده یا فی جهتین یا فی جهات ثلاث می دهد) و ثانیا: تحصیل می کند (یعنی حکم به حصولش می کند) در حالی که اجازه می دهد که ثابت باشد در خارج و در تصور .

(انه فی جهه) خبر برای کان نیست بلکه بیان برای (الفصل الذی یلحق) است یعنی فصل را بیان می کند. که اگر (فی جهه) باشد بُعد، خط می شود و اگر (فی جهتین) باشد بُعد، سطح می شود و اگر (فی جمیع الجهات) باشد بُعد، حجم می شود)

(فصلا) خبر برای (کان) است.

(و یفتقر الیه العقل فی تحصیله موجودا او معقولا مفروغا منه)

عقل برای تصور طبیعت نوعیه احتیاج به عارض ندارد اما برای تصور طبیعت جنسیه احتیاج به این لاحق که فصل است دارد. ضمیر (الیه) به فصل بر می گردد. ضمیر (تحصیله) به بُعد بر می گردد.

ترجمه: عقل به این فصل احتیاج دارد در تحصیل آن بُعد مطلق (که جنس است) چه بخواهد این بُعد را در خارج محصّل کند (یعنی حکم به وجودش کند) چه بخواهد این بعد را در عقل، محصل کند (یعنی تصورش کند) احتیاج به این فصل دارد. در حالی که این تحصیل، مفروغ منه باشد یعنی عقل از آن فارغ شده باشد.

ص: ۶۵۵

(مفروغامنه) حال برای تحصیل است و ضمیر به تحصیل بر می گردد. یعنی اگر بخواهد از تعقل و تحصیل فارغ شود احتیاج به این فصل دارد.

(فاما کون البعد بعضه ملاقیا للبیاض او السواد و کون بعضه ملازما للماده و بعضه قائما بلاماده فلیس یُکَیِّف بُعدیَّته)

تـا اینجا مصـنف، طبیعت جنسـی و فصـلی که به این طبیعت جنسـی ملحق می شود رابیان کرد. حال از اینجا به بَعـد می خواهد طبیعت نوعی رابیان کند و عارضی که به این طبیعت نوعی ملحق می شود را بیان کند.

بـازهم همـانطور که در طبیعت جنسـی و فصـل، مثـال به مـا نحن فیه (یعنی بُعـد) زد در این جا (که طبیعت نوعی و عارض می باشـد) مثال به مانحن فیه (یعنی بُعد) می زند و بازهم بُعد را مطرح می کند و می گوید اگر بُعدی خواست سـفید باشد یا سـیاه باشـد. همراه با ماده یا خالی از ماده باشـد. این ها، لاحق هسـتند اما لاحق به بُعـدی هسـتند که نوعیت آن تمام شده نه اینکه به بُعـد جنسـی لاـحق شود. پس این لاحقهـا نمی تواننـد فصل باشـند بلکه بایـد عارض باشـند. در ابتـدای بحث هم گفت که این لحوقی که مورد بحث ما است لحوق معنای فصلی و جنسی نیست.

برای لاحق، دو مثال می زند ۱ـ سواد و بیاض که ملحق بر بُعد شوند ۲ـ این بُعد، همراه با ماده است یا همراه با ماده نیست.

(او السواد) مصـنف عبـارت را بـا (او) آورده و معنـایش این است که (بعضه ملاقیـا للبیـاض و بعضه ملاقیـا للسواد) که به جای (بعضه ملاقیا) از لفظ (او) استفاده کرده. اما در مثال دوم، به هر دو صورت تصریح کرده و از لفظ (او) استفاده نکرده است.

ص: ۶۵۶

ترجمه: اما اینکه بعضی از بُعدها ملاقی بیاض اند و بعضی ملاقی سوادند یا اینکه بعضی ملازم ماده اند و بعضی خالی از ماده اند بُعدیتِ بُعد را مکیف نمی کند (منظور از یکیّف این است که بُعد را متنوع نمی کند بلکه بُعدِ متنوّع شده را متصف می کند یعنی بُعدی را که نوع شده متصف می کند)

(فلیس) جواب برای (امّا لون البعد) است

(و لایحتاج الیها فی تحصیل انه بُعدٌ و تقویمه)

ضمیر در (لایحتاج) به عقل بر می گردد. و ضمیر در (الیها) به لواحقی که گفت بر می گردد.

ترجمه: در تحصیل بُعد بودن و در قوام بُعد بودن، احتیاج به این لواحق نیست. چون این لواحق بعد از تمامیت نوع می آیند.

سوال: چرا دو مثال زد ۱_ سواد و بیاض ۲_ ملازم با ماده و خالی از ماده

جواب: خود مصنف اشاره کرد که چرا دو مثال زد. در مثال اول تعبیر به (ملاقی) کرد و در مثال دوم تعیر به (ملازم) کرد. (ملاقیا) را آورد تا بیان کند که عَرَضِ مفارق باشد. (ملازما) را آورد تا بیان کند عَرَضِ لازم باشد. چون بیان کردیم در جایی که فصل نیست دو قسم می تواند باشد یا لاحقِ مفارق است یا لاحقِ لازم است.

(تقویمه) عطف بر تحصیل است یعنی تحصیل بُعد بودن و در قوام بُعد بودن احتیاج به این ملحقات نداریم.

(بل هی امور تلحقه من حیث هو فی ماده او من حیث وجوده)

(هی) به امور بر می گردد که (بیاض و سواد)و (ملازم با ماده و قائم بلاماده) بر می گردد این امور ملحق به بُعد می شوند (البته بُعدی که تمام شده و نوع شده) بُعدی که در ماده است یا ملحق به بُعد می شوند از حیث وجود این بُعد در خارج

چرا دو عبارت (من حیث هو فی ماده، من حیث وجوده) آورد؟ چون این ملحقات یا ملحق به ماده هستند یا ملحق به وجود هستند یعنی یا عوارض ماهیت هستند یا عوارض وجود هستند. یعنی یا عوارض ماهیتِ این شی هستند (که مراد از ماهیت، ماهیت نوع است) که ملحق به مادهٔ آن می شوند یا عوارض وجودِ این شی هستند که محلق به وجود آن می شوند.

ترجمه: این امور ملحق می شوند به بُعدی که در ماده است یا از حیث وجودش در خارج، ملحق می شوند.

یعنی این امور ملحق می شوند به بُعدی که حیثیت فی ماده بودن را گرفته و نوع شده یا اینکه نوع موجود شده) معنای دقیق تر این است: که این ۴ امر، ملحق به بُعد می شوند از این جهت که بُعد، در ماده است (یعنی تعیین شده است و نوعِ خاص شده) یا از این جهت که بُعد موجود شده (از حیث وجودش) چون نوع است که بَعداً وجود بگیرد. یعنی این امور، ملحق بر چیزی شدند که از نظر قوامی تمام شده و از نظر وجودی هم وجود گرفته، حال وجود بُعد را مکیف می کند به واسطهٔ امری که خارج از ذات بُعد است و عارض است. اما فصول، اینگونه نیستند.

(و یکیف وجودَه امرٌ من خارج)

یعنی وجود این بُعد را یک امر خارجی (یعنی عارض) مکیف می کند نه اینکه یک امر ذاتی (یعنی فصل) مکیف کند.

ترجمه: مکیف می کند وجود این بُعد را امری از خارج از ذات که عبارت از عوارض است. مراد از این عارض، (سواد و بیاض)و (ملازم با ماده و قائم بلاماده بودن) است.

ص: ۶۵۸

(و الفصول هی التی تتکیف بها ماهیه الشی سواء فرض موجوداً فی الاعیان او لم یلتفت الی ذلک)

اما فصول اینگونه نیست. این لاحقی که بحث می کنیم مکیف به وجود است یعنی بُعد، اولاً وجود می گیرد (حال چه در ذهن چه در خارج) سپس این عارض می آید و آن را متصف و مکیف می کند اما فصل، اینگونه نیست که شیئ که در خارج یا در ذهن موجود شده را مکیف کند بلکه او می آید تا شیئی را که نه در خارج موجود است و نه عقل توانسته تصور کند تازه به آن وجود بدهد و زمینۀ وجودش را فراهم کند.

ترجمه: فصول ماهیت شی را (مراد از ماهیت ،جنس است نه نوع) مکیف می کنند چه ماهیت، موجود باشند در خارج (اعیان) یا التفاتی به وجود نشود. (یعنی روی خود ماهیت وارد می شوند و خود ماهیت جنسیه را مکیف می کنند.)

(لم یلتفت) بیان نکرد که موجود نباشد بلکه بیان کرد که التفات به وجود نکند.

نکته: عبارت (بل هی امور تلحقه ... وجوده) را اینطور معنی می کنیم که این امور، اموری هستند که ملحق بر وجود شی می شوند و عبارت (و الفصول هی التی ... الشیء) بگویید فصول، چیزهایی هستند که ملحق به ماهیت شی می شوند. که جمله اول را فقط مربوط به وجود کردیم و جمله دوم را فقط مربوط به ماهیت کردیم.

توجه شود که بیان کردیم (من حیث هو فی ماده) مراد نوع است که نوع هم موجود است پس (من حیث هو فی ماده) با (من حیث وجوده) یکی می شود و اختلاف در تعبیر می شود.

ص: ۶۵۹

(و هذا العلم يُستَتَمّ من صناعه اخرى)

مصنف می فرماید ما تا اینجا از صناعت دیگر استفاده کردیم، این مطلب، مطلبی است که در منطق بیان شده یعنی مطلب را با کمک از صنعت دیگر که منطق است تمام می کنیم. در اینجا از علم منطق استفاده کرد. در خطوط بَعدی از مطلبی که در الهیات بیان می شود استفاده می کند و در پایان بحث می گوید که از بحث بیرون رفتیم چون می خواستیم خلا را در علم طبیعی باطل کنیم در حالی که از علم منطق و علم الهی استفاده کردیم پس برمی گردیم و خلا را از علم طبیعی باطل کنیم که شروع می کند به استدلالهایی از طریق خلا که از علم طبیعی استفاده می کند.

دلیل دوم و دلیل سوم بر بطلان خلا ۹۲/۰۱/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

صفحه۱۲۶ سطر ۷

موضوع: دلیل دوم و دلیل سوم بر بطلان خلا

نکته: در دلیل اول بر بطلان خلا از بعضی قواعد علم منطق و علم الهی استفاده شد ولی بالاخره یک دلیلِ تمام بود اما چون از مباحثی استفاده شد که مربوط به علم طبیعی نبود لذا مصنف در ادامه به ادله ای می پردازد که خلا را باطل می کند و مربوط به علم طبیعی باشد.

دلیل دوم: اگر ما بُعد مفارق داشته باشیم (بُعد مفارق یعنی بُعدی که خالی از ماده است) یا متناهی است یا نامتناهی است (روش بحث در اینگونه امور این است که اگر بُعد مفارق را به دو قسمت تقسیم کرد دربارهٔ هر قسم جداگانه بحث کند ولی مصنف به این گونه وارد نمی شود بلکه می گوید اگر خلاـ داشته باشیم بُعد نامتناهی خواهیم داشت) مصنف در ادامه می فرماید اگر خلا داشته باشیم بُعد نامتناهی خواهیم داشت و بُعد نامتناهی داشتن با دلایلی که بر تناهی ابعاد آورده می شود نمی سازد پس موجود بودن خلا باطل است. پس دلیل دوم به این صورت می شود که اگر خلا داشته باشیم بُعد نامتناهی خواهیم داشت لکن بُعد نامتناهی داشتن(تالی) باطل است به خاطر دلایلی که بر تناهی ابعاد می آوریم پس وجود خلا(مقدم) باطل است.

ص: ۶۶۰

نآیلریآنچه در این دلیل مهم است بیان ملازمه می باشد که چرا اگر خلا داشته باشیم بُعد نامتناهی خواهیم داشت؟

مقدمه: نِظامی را که فلاسفه برای عالم تصویر می کنند این است که زمین را در مرکز عالم قرار می دهند و سه کرهٔ آب و هوا و نار را در اطراف زمین تصویر می کنند و نُه فلک هم، این کرات اربعه را احاطه کرده و مجموعاً ۴ کره و ۹ فلک داریم که مجموعاً ۱۳ تا می شود. بعد از این ۱۳ تا، که انتهای فلک نهم است چیزی وجود ندارد نه خلا و نه ملا وجود دارد. چون اگر ملا باشد عالَم ادامه پیدا می کند و به نهایت نمی رسد در حالی که فلاسفه قائل به تناهی ابعاد هستند. و اگر خلا باشد خلا

جزءِ عالَم می شود و بُعد نامتناهی درست می شود و این هم باطل است.

در اینجا اشکالی شده که چطور نه خلا و نه ملا وجود دارد در حالی که این دو متناقضین هستند و رفع هر دو نقیض محال است.

جواب دادند که خلا و ملا، متناقضان نیستند بلکه عدم و ملکه هستند یعنی جایی که موضوع، قابلیت برای ملکه ندارد هم عدم و هم ملکه را نفی می کنیم مثل دیوار که قابلیت برای بَصَر و عمی ندارد در ما نحن فیه هم می گوییم در مافوق فلک نهم، قابلیت ملا (که ملکه باشد) نیست قابلیت خلا (که عدم است) هم نیست پس می توان هر دو را نفی کرد.

مصنف در بیان ملازمه سه فرض را مطرح می کند

ص: ۶۶۱

فرض اول: بُعد، مرکب از خلا و ملا باشد

یعنی اگر بَعد از محدب فلک فهم، خلاـ باشد چنانچه قائلین به خلا معتقدند مرز این خلا بسته نمی شود مگر اینکه به ملا منتهی شود. خود اصحاب خلا این را قبول دارند حال اگر از محدب فلک نهم، خلا را شروع کنیم ملا نداریم و این خلا تا بی نهایت می رود و در این صورت، قسمتی از عالَم را ملا گرفته و قسمتی را خلا گرفته و لازم می آید که بُعد نامتناهی داشته باشیم و این، باطل است.

فرض دوم: ملاءِ بی نهایت داریم

این فرض را اصحاب خلا بیان نمی کنند چون اگر بیان کنند مدعای مصنف ثابت می شود که خلا وجود ندارد.

فرض سوم: سر تا سر جهان، خلا باشد.

این احتمال به دو گونه معنی می شود

الف) بعد از فلک نهم، خلاءِ بی نهایت داریم.

ب) مطلقاً بی نهایت باشد. که این احتمال را قائلین به خلا نمی گویند چون لازمه اش این است که این عالَمی که ملا است را منکر شوند.

ولی مصنف به اینها کار ندارد و برایش مهم نیست که شما، خلاءِ بی نهایت از هر دو طرف قائل شوی یا خلاءِ بی نهایت از یک طرف قائل شوی. مصنف می خواهد الان ثابت کند که اگر خلا را قائل شدید بُعد نامتناهی خواهیم داشت ولو خلا متناهی باشد. البته خلاء، لااقل از یک طرف نامتناهی خواهد شد.

توضیح عبارت:

(و کانا امعنا الآن فی غیر النظر من غرضنا ان نتلکم فیه و هو النمط الاشبه بالکلام الطبیعی).

ص: ۶۶۲

گویـا که تـا الاـن در غیر نظری که غرض مـا تکلّم در آن نظر بود فرو می رفـتیم یعنی نظر مـا این بود که در طبیعی بحث کنیم ولی الاـن در غیر طـبیعی بحث کردیم پس از نظری که غرض مـا تکلم در آن نظر بود که بحث طـبیعی می باشـد دور افتـادیم. ضمیر در (فیه) به (النظر) برمی گردد.

ضمیر (هـو) به نظر برمی گردد و می توان به غرض هم برگردانـد. یعنی آن نظری که غرض مـا تکلم در آن نظر بود و الاـن از آن دور افتادیم نمط و روشـی بود که شباهتش به کلام طبیعی نزدیک باشد. یعنی سخنی داشته باشیم که با علم طبیعی سازگار باشد.

(فنقول)

حال که تصمیم گرفتیم به غرض خودمان برگردیم و کلامی مناسب با علم طبیعی بیاوریم در بطلان خلا اینگونه می گوییم.

(ان کان بعد مفارق فلا یخلو اما ان یکون متناهیا و اما ان یکون غیر متناه)

اگر بُعدی داشته باشیم که مفارق از ماده باشد (یعنی خلا باشد) آن بُعدِ مفارق یا متناهی است یا غیر متناهی است.

ضمیر در (لایخلو) می تواند به بُعد مفارق برمی گردد و می تواند به بُعد برگردد علی طریق استخدام.

(لکن طبیعه الخلا عند جمیع من یوجب وجوده هی بحیث لایتنهی الا الی بُعد ملاء).

از اینجا شـروع به بحث می کند که اصـحاب خلا می گویند که اگر خلا داشـته باشـیم این خلا متنهی به ملا می شود همانطور که ملا باید منتهی به خلا شود بعداً ادامه می دهد که بُعد نامتناهی داشته باشیم (تعبیر به خلا نامتناهی نمی کند).

ص: ۶۶۳

ترجمه: لکن طبیعت خلاـ در نزد کسانی که وجود خلا را واجب می دانند طبیعت خلا به حیثی است که منتهی نمی شود مگر به بُعدی که آن بُعد، عبارت از ملا است.

(بُعد ملاـ) اضافه آن، می توانـد اضافه بیاینـد باشـد. اضافه لامیه هم می توانـد باشـد یعنی خلا را اگر به ملا منتهی نکنی تا بی نهایت ادامه پیدا می کنـد. اگر خلاـ بخواهـد، منتهی شود، فقط بایـد به ملاـ برسـد تا منتهی شود. همانطور که عکس آن هم همینطور است که ملا اگر بخواهد منتهی شود باید به خلا یا به قول فلاسفه به (لاخلا و لاملا) منتهی شود.

(فانه ان کان الملا متناهیا انتهی ایضا الی الخلا)

اگر ملاـ متناهی باشـد او هم به خلا منتهی می شود پس خلا هم اگر بخواهـد منتهی شود بایـد به ملا منتهی شود. هر کـدام از این دو اگر بخواهد منتهی شود باید به دیگری منتهی شود چون واسطه نداریم یعنی سوّمی نداریم.

(فیلزم ان یکون عندهم بعد غیر متناه اما خلا وحده او ملا وحده یتحدد به الخلا او تالیف خلا و ملا)

بنابر فرضی که اینها می کننـد که هم خلا و هم ملا داریم لازم می آیـد که بُعد غیرمتناهی داشـته باشـیم (نمی گوید: خلا غیر متناهی داشته باشیم بلکه می گویـد بعد غیر متناهی داشـته باشـیم) این بُعد غیرمتناهی یا خلاء تنها است یا ملاء تنها است ولی ملائی که خلا به آن می رسد و منتهی می شود و یا تالیف از خلا و ملا است. البته نظر اینها این است که ما ملا و خلا را داریم پس (تالیف خلا و ملا) نزد آنها روشن است منتهی خلا را از آن طرف نامتناهی می گیرند یعنی بعد از اینکه عالِم ملا تمام می شود خلاـ را شـروع می کننـد و تـا بی نهـایت می رونـد. حال برای مصـنف مهم نیست که تمام عالَم خلا باشـد یا ملا باشـد یا مرکب باشد، بُعد نامتناهی درست می شود.

ص: ۶۶۴

(و محال ان یکون بعد غیر متناه علی هذه الصفه کما نوضحه بعد)

تا اینجا مقدم و تالی قیاس را گفت که اگر خلا داشته باشیم بُعد نامتناهی داریم حال بُعد نامتناهی به یکی از آن سه احتمال است. از این عبارت (فمحال ان یکون) بیان می کند که تالی باطل است یعنی محال است که ما بُعد نامتناهی داشته باشیم به هر صفتی باشد (چه این بُعد، خلاءِ تنها باشد چه ملاءِ تنها باشد چه مولف از خلا و ملا باشد) محال است.

ترجمه: بُعد غیر متناهی به این صفت محال است چنانکه بعداً در بحث اثبات تناهی ابعاد توضیح می دهیم که داشتن بُعد نامتناهی باطل است.

(فمحال ان یکون خلا علی ما یقولون)

با این عبارت، بیان می کند که مقدم هم باطل است یعنی محال است که خلا وجود داشته باشد بنابر آنچه که آنها می گویند.

(و ایضا ان کان خلا)

دلیل سوم

مصنف می فرماید اگر خلا وجود داشته باشد دو حالت دارد و یکی از آن دو حالت خودش به دو قسم تقسیم می شود که مجموعا سه حالت می شود ولی یک حالت را به خاطر واضح البطلان بودنش بحث نمی کند.

مصنف می فرماید اگر خلا وجود داشته باشد به یکی از سه حالت وجود دارد و هر سه حالت باطل است پس وجود خلا باطل است.

توضیح: اگر خلا داشته باشیم یا ملا، این خلا را پر می کند یا ملا، این خلا را پر نمی کند. فرض دوم که خلا به وسیله ملا پر نشود واضح البطلان است چون لازمه اش این است که خلا جسم باشد که نتواند به وسیلهٔ ملا پر شود.

ص: ۶۶۵

اما اینکه خلا به وسیله ملا پر شود را به دو حالت تقسیم می کنیم.

حالت اول: وقتی ملا، این خلا را پر می کند خلا را معدوم و باطل می کند.

حالت دوم: وقتی ملا، این خلا را پر می کند، خلا هنوز موجود است.

اما طبق حالت اول می گوییم اگر خلا بعد از پر شدن به وسیله ملا، معدوم شود نمی توان آن معدوم را مکان قرار داد. زیرا مکان، با آمدن متمکن، معدوم نمی شود پس نمی توان خلا را مکان قرار داد. مکان را عبارت از فضایی که پر شده نگیرید چون آن فضا به نظر شما معدوم می شود بلکه مکان را عبارت از نهایتِ آن فضا و اطراف آن فضا بگیرید مثلا کاسه خالی را فرض کنید که بین دیواره های کاسه، فضای خالی است . وقتی که متمکن را در این کاسه قرار می دهید آن فضا پر می شود. اینکه می گوییم (پر می شود) یعنی به قول قائلین خلا می گوییم معدوم می شود. اما چه چیز باقی می ماند؟ اگر بگویی فقط دیواره های این کاسه باقی می ماند مکانی نخواهیم داشت و آن خلا بتمامه از بین رفته و خلا، مکان بود پس مکان، بتمامه از بین رفته است. اما شما نمی گویید که مکان نداریم بلکه باید جایی را خالی بگذارید انتهای آن فضا که به دیوارۀ کاسه نرسیده است را باید خلا قرار بدهی و بگویی این مقدار خلا، باقی مانده و آن را مکان قرار بدهید. دو دلیل می آورد بر این که این را باید مکان قرار بدهی و تمام فضای درون کاسه مکان نیست بلکه انتهای این فضا که به دیوارۀ کاسه چسبیده است را باید مکان قرار بدهی.

ص: ۶۶۶

سپس بیـان می کنـد که آن وقتی که کـاسه خالی است آن مکان وجود دارد و وقتی که کاسه پر است آن مکان وجود نـدارد. (مصـنف بنـابر فرض قـائلین به خلاـ بحث می کنـد والا بنابر فرض فلاسـفه می گوییم مکان در همه جا وجود دارد اما قائلین به خلا می گوینـد این خلا، پر می شود و وقتی پر شد، معدوم می شود) پس گاهی این خلا، خالی است و متمکن و ملائی آن را پر نکرده در این صورت خلا موجود است و وقتی متمکن آن را پر کرده خلا معدوم است.

پس گـاهی موجود می شود و گاهی معـدوم می شود و چیزی که گاهی موجود و گاهی معـدوم می شود در وقتی که معـدوم است بالقوه می باشـد و وقتی که موجود هست، بالفعل می باشـد. اما چیزهایی هسـتند که هیچ وقت موجود نمی شوند به اینها، موجود بـالقوه نمی گوییم. (چون از وجودشـان امر محـال لاـزم می آیـد) امـا چیزی که الاـن معـدوم است ولی بعـدا می تواند موجود شود به آن، موجود بـالقوه می گوییم و وقتی که موجود شـد به آن موجود بالفعل می گوییم. حال می گوییم مکان در نزد شـما اینگونه است که گـاهی موجود و گاهی معـدوم است و وقتی که معـدوم است چون بعـداً می توانـد موجود شود پس باید موجود بالقوه قرار دهیم پس مکان امری است که گاهی بالقوه و گاهی بالفعل است.

قانونی داریم که بعدا آن را اثبات می کنیم و اصـحاب خلا باید به عنوان اصل موضوعی بپذیرند که هر چیزی که بالقوه باشـد باید قبل از وجودش (یعنی در آن هنگامی که بالقوه است) ماده داشـته باشد تا قوه اش را آن ماده حمل کند وبعداً آن شـی در این ماده ای که قوه اش را حمل می کرده موجود شود. ماده بایـد باشـد. قوهٔ آن شـی که بعـدا می خواهـد موجود شود در این ماده باید باشد تا بعدا آن شـی موجود شود و قوه که استعداد است از بین برود و آن شی که فعلیت است به جای آن بیاید مثلاً نطفه می خواهـد انسان شود قبل از آمـدن صورتِ انسان باید قوهٔ انسان در این نطفه باشد و بعدا صورت به این نطفه افاضه می شود و این نطفه این صورت را می گیرد و آن قوه که استعداد بوده، باطل می شود. هر جا که قوه باشد باید ماده باشد.

ص: ۶۶۷

پس خلا اگر موجودی بالقوه است بایـد ماده داشـته باشد یعنی بُعد که شـما از آن تعبیر به خلا می کنید باید ماده داشـته باشـد یعنی صورت جسمیه باید ماده داشته باشد و اگر صورت جسمیه، ماده داشته باشد جسم می شود و لازم می آید که خلا، جسم باشد.

این در صورتی بود که با آمدن متمکن و ملا، خلا باطل شود.

امـا اگر بـا آمـدن ملا، خلا باطل نشود یعنی خلا بُعـدی است که جسم را می پـذیرد و خودش باطل نمی شود در این صورت، خلا یک بُعـد می شود و ملا بُعـد دیگر می شود و بُعـدی را که ملا است در بُعدی که خلا است وارد می کنیم و خلا باقی می ماند و لازم می آید که دو بُعد در یکدیگر تداخل کنند. و تداخل بُعدین باطل است.

توضیح عبارت:

(و ایضا)

دلیل سوم بر بطلان خلا است

(ان کان خلا فلایخلواما ان یدخله الملا او لا یدخله)

(کان) تامه است.

ترجمه: اگر خلا وجود داشته باشد یا اینکه خلا، چیزی است که ملا داخل آن می شود یا خلا چیزی است که ملا داخلش نمی شود.

فرض دوم را اصـلا مطرح نمی کنـد (فقط در همین عبارت به آن اشاره کرد) چون واضح البطلان است و با نظر خود اصـحاب خلاـ نمی سازد چون آنها معتقدنـد که ملا داخل خلا می شود و ما هم اعتقاد داریم که اگر خلا داشتیم ملا را می توان در آن داخل کرد لذا به این فرض نمی پردازد چون هر دو گروه به این مطلب توافق دارند.

(و ان دخله الملا فلا یخلو اما ان یبقی بعد الخلا مع المداخله موجوداً او معدوما)

درنسخه ای (فان دخله) با فاء آمده چون بعد از این تشقیق که درست کرد شق اول را باید با فاء شروع کند. و شق دوم را با واو می آورند.

ترجمه: اگر ملا بتواند داخل خلا شود دو حالت پیدا می کند.

یا بُعد خلا بعد از مداخله با ملا، موجودی می ماند یا معدوم می شود.

(فان کان معدوما فلا یجوز ان سیموه مکانا)

اگر خلا بعد از وارد شدن ملا، معدوم باشد. (شق دیگر که موجود بودن خلا باشد را در خط ۲۰ همین صفحه با عبارت و ان کان یبقی مع المداخله بیان می کند) نباید آن را مکان بنامند چون معدوم که مکان نیست به عبارت دیگر مکان با ورود متمکن که معدوم نمی شود پس نباید خلاـ را مکان بنامند. کلّ فضای داخل کاسه را نباید مکان بنامند بلکه باید بگویند مکان، قسمت نهایی این خلا است که به کاسه وصل شده است البته استاد در هنگام توضیح دادن طور دیگر فرمودند که به کاسه وصل نکردند بلکه فاصله بین این ملاـ و کاسه را خلاء نهایی قرار دادند و این، برای تصویر کردن بود والاـ در واقع اینگونه اتفاق نمی افتد زیرا آب را وقتی داخل کاسه می ریزی فاصله بین جداره و آب باقی نمی ماند تا آن را مکان قرار بدهیم والاـ واقعیت این است که نهایت آن خلا که به کاسه چسبیده است را مکان می گویند و در واقع خود جدارهٔ کاسه ، چسبیده است را مکان می گویند ودرواقع خودِ جداره ی کاسه مکان می شوند. که به حرف مصنف بر می گردد که جداره ی کاسه را مکان می گیرد.

ص: ۶۶۹

ولی ما ناچاریم طبق قائلین به خلا، مکانی را که نهایت آن، خلا است قائل شویم و نهایت خلا در تصویری که استاد فرمودند خلاء مختصری بود ولی در واقع، خلاء باقی نمی ماند. فضای کاسه را آب کاملا پر می کند.

ترجمه: آن معدوم را که نمی توانند مکان بنامند.

(بل یکون المکان هو ما یحیط بالجسم من الخلا المقارن له)

(من الخلا) بیان برای (ما یحیط) است.

مکان، خلاء مقارن با جسم است که به جسم احاطه کرده است این بیان، همان خلائی است که در توضیح دادن، به آن اشاره کردیم ولی واقعاً با فرض اینها، این خلا هم باقی نمانده ولی مصنف دارد آن را درست می کند و می گوید مکان، آن است.

(و ذلک لانه فی ذلک لا غیر)

(ذلک) اشاره به ما بعد (بل) دارد یعنی اشاره به (یکون المکان ... المقارن له) دارد ضمیر در (لانه)به جسم برمی گردد. (فی ذلک) اشاره به «ما» در (ما یحیط) دارد.

ترجمه: اینکه می گوییم مکان این است به خاطر این است که جسم، در آن (ما یحیط) است و در جای دیگر نیست.

(اذ قد عدم ما بین ذلک من بعد الخلا)

چرا در آن غیر نیست. و در (ما یحیط) است.

زیرا بنا بر فرضی که ما الان مطرح می کنیم ما بین ما یحیط (که آن فضای خالی درون کاسه است) که آن ما بین، عبارت از بُعد خلا است معدوم شده و معدوم که مکان نیست پس آن را نمی توان مکان قرار داد پس (ما یحیط) را باید مکان قرار داد. و (ما یحیط) انتهاء خلا است. پس انتها خلاء را باید مکان قرار بدهیم نه خود خلاء را یعنی انتها خلاء آن جدارۀ کاسه است نه خلائی که ما فرض می کنیم چون آن خلاء پر شده. فضای درون کاسه پر شد و معدوم شده و مکان، معدوم نمی شود و موجود است. آن که موجود است انتهاء این خلا و اطراف این خلا است و اطراف خلا یعنی جدارۀ کاسه که باقی است.

ادامه دلیلسوم بر بطلان خلا ۹۲/۰۱/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

صفحه۱۲۶ سطر۱۴

موضوع:ادامه دلیلسوم بر بطلان خلا

دو دلیل می آورد که باید نهایت خلا مکان باشد.

دلیل اول: می گوئیم نهایت خلا، خاصیت مکان را دارد یعنی آن خاصه ای که برای مکان ذکر کردیم در نهایت خلا می یابیم پس حکم می کنیم که نهایت خلا، مکان است.

خاصهٔ مکان این است که اگر متمکن از مکان، حرکت کند و از مکان جدا شود و مکان، آماده شود که جانشین این متمکن را بپذیرد. هر متمکن می تواند از مکان خودش مفارقت کند مگر اینکه موانع باشد مثل فلک که نمی تواند از مکان خودش بیرون بیاید ولی اگر مانع در کار نباشد هر متمکنی می تواند از مکان بیرون بیاید و مفارقت کند و بعد از مفارقت کردن مکان، آماده است که متمکن دیگر را به جای متمکن اول بپذیرد. این، خاصیت مکان است که آن را در نهایت خلا می توان یافت. آب را اگر ملاحظه کنی می بینی که متمکن در نهایت خلا است (یعنی در این کاسه ای که خالی بوده و الان به توسط آب پر شده در نهایت این خلا که مکان آب است این خاصیت را می یابیم که متمکن (یعنی آب) می تواند از آن مفارقت کند و بعد از مفارقت، می تواند جانشینی برای آب در این کاسه واقع شود و مکانِ متمکنِ اول را که همان نهایت الخلا است را پر کند و چون خاصیت مکان در آن است پس حکم می کنیم که نهایت الخلا مکان است نه اینکه خود خلا مکان باشد چون اگر خود خلا مکان بود که باطل نمی شد در حالی که معدوم شده پس معلوم می شود که مکان نیست.

ص: ۶۷۱

توضیح عبارت

(و لا یکون ایضا جمیع ذلک بل نهایتهٔ التی تلی المتمکن)

ضمیر در (لا یکون) به مکان برمی گردد. تمام آنچه که احاطه به جسم متمکن دارد، مکان نیست.

(بل نهایته) یعنی بلکه نهایت آن (ما یحیط به الجسم) که به متمکن چسبیده است. و آن در مثال ما عبارت از جدارهٔ کاسه است یعنی آن سطح حاوی که این آب را در بر گرفته پس تمام خلا نتوانست مکان باشد چون معدوم شد. این مطلبی است بلکه ما یحیط به الجسم مکان است. تا اینجا را دیروز گفتیم اما الان می گوییم آن ما یحیط به الجسم هم نمی تواند مکان باشد بلکه نهایت آن مایحیط که تماس با متمکن دارد آن، مکان است. پس سه تا احتمال بود ۱_ خلا مکان باشد ۲_ ما یحیط به الجسم که من الخلاـ است مکان باشد ۳_ ما یحیط، مکان نباشد بلکه نهایت مایحیط که به متمکن چسبیده، مکان

باشـد. دیروز، احتمال اول را باطل کردیم و گفتیم همـۀ خلا که معدوم شده و مکان معدوم نمی شود پس همۀ خلا نمی تواند مکـان باشـد. امروز هم بـا عبارت (و لا یکون) گفتیم (ما یحیط به الجسم من الخلا) هم نمی توانـد مکان باشـد. حال نتیجه می گیریم که نهـایت مـا یحیـط به الجسم که تمـاس بـا جسم متمکن دارد را مکـان می گیریم. و دو دلیـل بر حقانیت آن اقامه می کنیم.

ترجمه: و جمیع مـا یحیط، مکان نمی باشـد همانطور که جمیع خلا نبود، جمیع ما یحیط هم نیست بلکه نهایت این ما یحیط که به متمکن چسبیده مکان است.

ص: ۶۷۲

(لان جمیع ذلک لو توهّم معدوماً الا هذا الطرف)

این عبـارت، دلیـل اول است و بیان می کنـد که خاصـیت مکان برای نهایت محیط وجود دارد پس نهایت (ما یحیط)می تواند مکان باشد.

ترجمه: جمیع مـا یحیـط را اگر معـدوم بگیری مگر آن طرف را یعنی بگویی، خلاـ که معـدوم شـد و مـا یحیط به الجسم را هم معدوم فرض کن و فقط نهایت و طرف این ما یحیط را موجود فرض کنی می بینیم که متمکن می تواند از این نهایت، مفارقت کنـد و جـای خودش را به متمکن دیگر بدهـد و این، خاصـیت مکان است پس نهایتُ المحیط که این خاصـیت را دارد مکان است.

(لکان المتمکن فی شیء ان یحرک فارقه مهیّناً لعاقب یخلفه)

(ان) را باید به کسره بخوانی

مصنف دو صورت می تواند حرف بزند.

۱ـ خاصیت مکان را فقط در همین نهایهُ ما یحیط وارد کند و ثابت کند.

۲ـ خاصیت مکان را به طور کلی بگوید و به نهایهُ ما یحیط اختصاص ندهد و ما تطبیق بر نهایه ما یحیط کنیم. مصنف راه اول را که راه آسانی است نمی رود یعنی کبرایی را که عبارت از خاصـیت مکان است بر نهایهٔ ما یحیط، تطبیق نمی کند بلکه خود کبری را می آورد و تطبیقش را به ما واگذار می کند.

محشین در اینجا، مراد از (شی) را عبارت از بُعد خلا گرفتند.

این عبارت مصنف ،خاصیت کلی مکان را بیان می کند. ضمیر در (فارقه) به (شی) برمی گردد که شیء عبارت از مکان است.

ص: ۶۷۳

ترجمه: متمکن در یک شیء اگر حرکت داده شود با آن شیء مفارقت می کند (و از آن مکان مفارقت می کند) اما در حالی که آن مکان آماده شده برای جسمی که عقب این متمکن بیاید که جانشین این متمکن می شود. یعنی مکان بعد از خالی شدن از این متمکن، آماده می شود برای اینکه جسمی که عقب این متمکن می آید و جانشین این متمکن می شود. این خاصیت مکان است که هر مکانی ممکن است که متمکن از او مفارقت کند و او را آماده سازد که جسم دیگری جانشین آن متمکن می شود و مکان را پر کند. این، قانون و خاصیت مکان است که در نهایت بُعد الخلا حاصل است و اگر این خاصیت در نهایت بُعد الخلا حاصل است پس آن نهایت، مکان است.

توضیح مطالب:

و ایضا ماوراء ذلک:

دلیل دوم بر این که مکان، عبارت از نهایت بُعد الخلا است نه این که عبارت از خلا باشد.

می توان (من) در (من الخلاء) را بیانیه بگیریم و به تبعیض کار نداشته باشیم یعنی مکان، خلائی است که جسم است و بحث نوار باریک که احتمال دوم بود را نمی اوریم بلکه می گوییم خلائی که محیط به جسم است مکان برای جسم می شود که آن خلاء باطل نشده. آن خلائی که فضای داخل کاسه بود با آمدن ملا باطل شده اما خلائی که محیط به جسم است باطل نشده و آن را مکان بگیریم، نگویید بعض از خلائی که پر شده مکان است چون باطل شده بلکه بگویید خلائی که این جسم را احاطه کرده آن، مکان جسم است.

ص: ۶۷۴

حال وارد دلیل دوم می شویم:

ملاحظه کنید که کاسه ای داریم که خالی است حال این کاسه را پر از آب می کنیم و خلا، پر می شود و معدوم می شود. سپس نهایت آن خلائی که پر شده به نظر ما مکان است. خلائی که محیط به این کاسه است (نه نواری که درون کاسه است بلکه خلا بیرون کاسه را لحاظ کن) مکان آب نیست. پس خلائی که پر شد مکان آب نیست. این واضح است. خلائی که هم الان به کاسه احاطه دارد و در نتیجه به آب احاطه دارد آن هم مکان آب نیست به دلیل دوّمی که الان می گوییم.

به خاطر اینکه در آن (ما یحیط) اجسام دیگر هم می توانند بیایند ولی در مکانِ یک متمکن، اجسام دیگر نمی توانند بیایند. پس مکان این آب، آن (ما یحیط) نیست بلکه مکان آب باید داخل کاسه باشد و تا وقتی آب در کاسه موجود است چیز دیگری نمی تواند درون کاسه بیاید اما اگر (ما یحیط) یعنی خلائی که به کاسه و آب احاطه کرده را بخواهید مکان آب قرار بدهید می گوییم که در آن خلاـ هم می توان اجسام دیگر قرار داد و لذا نمی توان (ما یحیط) را که جای اجسام دیگر می تواند باشد جای آب قرار بدهی. چون مکان آب، مخصوص خود آب است و چیز دیگر در آنجا جا نمی گیرد پس نباید (ما یحیط) را که می تواند مکان برای اجسام دیگر باشد مکان برای آب قرار بدهی.

توضیح عبارت:

(و ایضا ماوراء ذلک قد تسکنه اجسام کثیره)

ص: ۶۷۵

(مـا وراء ذلـك) یعنی مـاوراء نهـایه الخلاـ وخلاـ عبارت بود از فضای داخلِ کاسه و ماوراء آن، خلائی است که محیط به این کاسه می باشد.

ترجمه: مـاوراء نهـایه الخلاـ (که آن خلاـء محیـط به کـاسه است) اجسـام کثیره می توانـد در آنجا قرار بگیرد و ساکن شود در حالی که جسم دیگری با وجود متمکن نمی توانـد مکان را پر کنـد. متمکن را باید خالی کنی تا جسم دیگری جای آن بیاید. با وجود متمکن نمی توانی مکان متمکن را پر کنی سپس اطراف کاسه را که خالی است نمی توانی مکان آب قرار بدهی زیرا با وجود آب می توانی آن خالی ها را پر کنی.

خلاصه مطلب این شد که سه تا فرض درست شد:

۱ــ خلائی که الان اشغال شده.

۲ــ خلائی که محیط به این جسم متمکن است.

۳ــ نهایت خلائی که اشغال شده (نه نهایت خلائی که احاطه دارد)

آن خلاء محیط را در ابتـدای بحث گفتم مراد آن است که بین دیواره کاسه و آب است ولی بعداً بیان کردیم که خلاء محیط، مراد آن خلائی است که در اطراف کاسه است و مقارن با جسم و احاطه به جسم دارد.

(و مع ذلک فان کان هذا البعد تاره یعدم و تاره یوجد فیکون تاره بالقوه و تاره بالفعل)

از اینجا که اشکال دوم را بیان می کند.

اشـکال دوم بر این فرض است که خلا بتوانـد ملا را بپذیرد و با پذیرش ملا، معدوم شود که این فرض دو اشـکال داشت. یک اشـکال این بود که مکان با آمـدن متمکن معـدوم نمی شود ولی شـما خلا را که مکان گرفتید می گویید با آمدن ملاء معدوم می شود پس معلوم می شود خلاء مکان نیست و در واقع موجود نیست.

ص: ۶۷۶

اشکال دوم این است که این خلا که الان شما به وسیله ملا پر می کنید می گویید گاهی موجود است و گاهی معدوم است. وقتی که پر می شود می گویید معدوم است و وقتی که پر نشده و ملا در آن داخل نشده می گویید موجود است.

این مقدمه اول بود. حال مقدمه دوم این است که هر گاه چیزی بالقوه موجود بود باید در آن هنگام که بالقوه موجود است ماده ای داشته باشد که قوهٔ آن را حمل کند و بعداً که آن شی، بالفعل موجود شد قوه اش باطل شود مثل نطفه که بالقوه انسان است و باید قوه و استعداد انسان بودن را حمل کند سپس که صورت انسانی به این نطفه داده شد استعداد و قوه باطل شود. این، قانون هر بالقوه ای است که باید در زمانی که بالقوه است قبل از بالفعل شدن باید ماده داشته باشد و ماده، قوه و استعداد او را حمل کند. اگر اینگونه است این قانون در هر بالقوه ای جاری است. شما الان مدعی شدید که خلا می تواند بالقوه و می تواند بالفعل موجود باشد و آن وقت که بالقوه موجود است باید ماده داشته باشد و آن ماده، این قوه را حمل کند و سپس که بالفعل موجود می شود قوه باطل می شود اما ماده باطل نمی شود پس باز هم ماده را دارد بنابراین خلا دائماً دارای ماده می شود هم در آن وقتی که بالفعل موجود است دارای ماده است هم آن وقتی که بالفعل موجود است دارای ماده است پس خلا، دارای ماده است. پس اگر خلاـ بُعدی دارای ماده باشد می گوییم بُعدِ دارای ماده، جسم است (یعنی قابل اشاره حسی می شود)و لازم می آید که خلا جسم باشد و شما معتقدید که خلا جسم نیست.

ص: ۶۷۷

ترجمه: علاوه بر این اشکالی که کردیم در این فرض (اشکال این بود که لازم می آید که خلا، مکان نباشد در حالی که شما خلا را مکان می دانید) اگر این بُعد (یعنی بُعد مفارق که همان خلا است) گاهی معدوم می شود (وقتی که ملا آن را پر کند) و گاهی موجود باشد (وقتی که ملا آن را پر نکند) و این بُعد، گاهی بالقوه است (و آن زمانی است که معدوم باشد) و گاهی بالفعل است (و آن زمانی است که موجود باشد)

(و کل ما کان کذلک فانّ کونه بالقوه معنی موجود قبل وجوده فی طبیعةٍ قابلةٍ لوجوده)

حال کبرای کلی می آورد و می گوید هر شیئ که این چنین باشد (یعنی گاهی بالقوه باشد و گاهی بالفعل باشد) بالقوه بودن خلاء معنایی است که موجود است قبل از وجود خلا (یعنی بالقوه بودن خلا قبل از وجود خلا برای خلا حاصل است پس قبل از وجود خلا، این صفت برای آن است اما این صفت در کجا است؟ به خلا که نچسبیده چون خلا هنوز نیامده، پس باید به مادهٔ خلا بچسبد و لذا باید قبل از آمدن خلا ماده ای وجود داشته باشد که این وصفِ خلا در آن ماده قرار بگیرد. (مراد از این وصف، بالقوه بودن است).

ترجمه: بودن خلاء بالقوه، معنایی موجود است که قبل از وجود خلا موجود است. اما در کجا موجود است؟ در طبیعتی که آن طبیعت، قابل وجود خلا است (مراد از طبیعت، همان ماده است. «فی طبیعه» متعلق به «موجود» است نه به «وجود»).

ص: ۶۷۸

(و لیسلّم الطبیعیون هذا علی سبیل الاصل الموضوع)

ممکن است این کسانی که با آنها حرف می زنیم این قانون را قبول نداشته باشند. مصنف می فرماید که این قانون را در جای خودش اثبات می کنیم و الان به این گروه می گوییم به عنوان اصل مسلّم بپذیرید تا بعداً آن را اثبات کنیم. در جای خودش اثبات می کنند که هر بالقوه ای باید قبل از وجودش ماده داشته باشند.

ترجمه: باید طبیعیون این قانون را قبول کنند به عنوان اصل موضوعی (هذا) یعنی (کلّ ما کان کذلک) که همان کبرای کلی بود.

(فیکون الخلا مولفا من بُعد و ماده تتصوّر بذلک البعد فیصیر ذاوضع و یکون الیه اشاره و هذا هو الجسم فیکون الخلا جسما)

دو مطلب بیان کرد: ۱ــ صغری: این بُعد گاهی معدوم می شود و گاهی موجود می شود یعنی گاهی بالقوه و گاهی بالفعل است ۲ــ کبری: هر چیزی که بالقوه دارد پس ماده دارد ۳ــ نتیجه: که با همین عبارت بیان می کند که لازم می آید که خلا، مرکب از بُعد (که همان خلا و بُعد مفارق است) و ماده ای که این بُعد، صورت آن می شود. (ماده و صورتی داریم و ماده و صورت، جسم است پس خلا جسم می شود).

(فیصیر) یعنی این بُعد و خلا صاحب اشاره حسیه می شود.

(و یکون الیه) عطف تفسیر بر (فیصیر ذا وضع) است.

(و هذا) چیزی که به آن اشاره می شود و صاحب وضع است جسم است.

(فیکون الخلا) نتیجه این می شود که خلا جسم است.

ص: ۶۷۹

(و ان کان یبقی مع المداخله فیکون بُعد یدخل فی بُعد و هذا قد ابطلنا امکانه)

شق دوم است. این جمله عطف بر (فان کان معدوما) در سطر ۱۳ است اگر خلا با مداخلۀ ملا باقی بماند و معدوم نشود (این، فرض سوم از سه فرضی بود که بیان کردیم) اشکالش این است که لازم می آید بُعد ملاء داخل در بُعد خلا شود و این، تداخل بُعدین است.

(هذا) اینکه بُعدی در بُعدی داخل شود، امکان این را باطل کردیم و ثابت کردیم که تداخل بُعدین باطل است.

صفحه ۱۲۷ سطر اول

موضوع: دلیل چهارم بر بطلان خلا

خلاصه دلیل چهارم این است که در خلا، حرکت اتفاق نمی افتد.

سکون هم اتفاق نمی افتد. در حالی که در هر مکانی هم حرکت در آن اتفاق می افتد هم سکون اتفاق می افتد پس خلا مکان نیست. و اگر خلاـ مکان نباشد با توجه به اینکه اصحاب خلا، خلا را مکان می دانند اگر ما مکانی به نام خلا نداشته باشیم اصلاً خلا نخواهیم داشت و ثابت می شود که خلا نیست. این، کل استدلال بود توضیح استدلال اقتضا می کند که ما ثابت کنیم در خلاـ حرکت و سکون نیست. اما مقدمه دوم که می گفت در مکان، حرکت و سکون است احتیاج به اثبات ندارد و همه می دانیم که آن صحیح است و شی می تواند در مکان حرکت کند و از مکان مفارقت کند و می تواند ساکن باشد و مکان را اشغال کند.

اما اینکه در خلا، حرکت و سکون نیست نیاز به اثبات دارد.

ص: ۶۸۰

حرکت دو قسم است.

۱ــ حرکت طبیعی که دو قسم می شود الف: مستدیر ب: مستقیم

۲ــ حرکت قسری

هر سه حرکت را باید نفی کنیم و ثابت کنیم در خلاـ که حرکت مستد یر طبیعی و حرکت مستقیم طبیعی و حرکت قسری نیست. بعداً هم ثابت کنیم که در خلا سکون هم نیست. ۴ مطلب را باید ثابت کنیم لذا این استدلال، استدلال طولانی است که حدود ۸ صفحه طول می کشد.

نکته: حرکت طبیعی یعنی حرکتی که به مقتضای طبیعت شی باشد حال آن حرکتی که به مقتضای طبیعت شی است گاهی مستدیر است مثل حرکت فلک و گاهی مستقیم است مثل حرکت سنگی که از بالا به سمت پایین می آید. حرکت هر دو طبیعی است و قسری نیست. کسی فلک و سنگ را حرکت نمی دهد. سنگ را که به سمت بالا می بریم حرکتش قسری است ولی وقتی به سمت پایین می آید طبیعی است. حرکت طبیعی به دو قسم مستدیر و مستقیم می شود. البته حرکت قسری هم به این دو قسم تقسیم می شود ولی ما آن را تقسیم نمی کنیم چون وقتی گفتیم حرکت قسری یعنی قاسری این را ایجاد می کند چه می خواهد حرکت مستدیر باشد چه حرکت مستقیم باشد. حرکت قسری را که نفی کردیم هم مستدیر هم مستقیم نفی می شود. حرکت فلک را می گویند حرکت ارادی است و مصنف در یکی از فصل های کتاب النجاهٔ می گوید در عین این که ارادی است طبیعی است اما طبیعی به چه معنی است در آنجا بیان گرده و فرموده که طبیعی یعنی قاسری بر آن، وارد نمی کند ولو ارادی باشد. یعنی به اقتضای طبیعت خودش است منتهی طبیعت که گفته می شود در موجودات مادی گفته می شود اما در موجودات غیر مادی، طبع و طباع گفته می شود مثلاـ می گوییم طبع یا طباع نفس. اما طبیعت را در مادیات و عناصر بکار می بریم.

ص: ۶۸۱

توضیح عبارت

(و نقول: انه لا یجوز ان یکون فی الخلا حرکه و لا سکون)

این، مقدمه اول است یعنی جایز نیست که در خلا، حرکت و سکون باشد.

(کل مکان ففیه حرکه و سکون فالخلا لیس بمکان)

این، مقدمه دوم است. قیاس اقترانی به شکل ثانی است. که حد وسط، محمول در هر دو است. و مقدمه اول سلبی است و مقدمه دوم ایجابی است و شرایط انتاج را دارد و نتیجه می دهد که خلا مکان نیست.

استدلال همین مقدار است اما بقیه مطالب که حدود ۸ صفحه است اثبات مقدمه اول است.

(و امّا انّه لا حرکه فیه فان کل حرکه اما قسریه و اما طبیعیه)

(اما) باید به فتح خوانده شود.

اما اینکه حرکتی در خلا- نیست به این دلیل است که هر حرکتی، یا قسری یا طبیعی است بیان اینکه سکون در خلا نیست در صفحه ۱۳۴ سطر ۴ می فرماید (فنقول و لا سکون فیه ذلک) و تا سطر ۶ ادامه می یابد.

اما اینکه حرکت قسری در خلا نیست در صفحه ۱۳۲ سطر ۷ می فرماید (فنقول و لا سکون فیه)وتاسطر۶ادامه می یابد.اما اینکه حرکت قِسری درخلانیست در صفحه۱۳۲سطر۷میآید(نقول ولا حرکه قسریه و ذلک)

اما اینکه حرکت طبیعی مستدیر در خلا نیست از صفحه ۱۲۷ سطر ۳ می فرماید (لانها اما ان تکون مستدیره)

اما اینکه حرکت طبیعی مستقیم در خلا نیست از صفحه ۱۲۷ سطر ۱۹ می فرماید (و نقول و لا حرکه طبیعه مستقیمه)

ص: ۶۸۲

(و نقول ان الخلا لا تکون فیه حرکه طبیعیه و ذلک لانها اما ان تکون مستدیره و اما ان تکون مستقیمه)

(ذلک) اینکه حرکت طبیعی در خلا نیست به خاطر این است.

(لانها) یعنی حرکت طبیعی.

دلیل چهارم بر بطلان خلا (چرا در خلا حرکت مستد یر وجود ندارد) ۹۲/۰۱/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۲۷ سطر ۳ قوله لا یجوز

موضوع: دلیل چهارم بر بطلان خلا (چرا در خلا حرکت مستد یر وجود ندارد)

نکته: قبل از شروع بحث، مطلبی که مربوط به جلسه دیروز است را بیان می کنیم. در جلسه قبل بخشی از مباحث را اصلاح کردیم الان در تایید آن اصلاح، مطالبی را بیان می کنیم . در فرضی که ملا بتواند وارد خلا شود و با دخول ملا، خلا معدوم شود سه امر و سه شی را موجود فرض کردیم.

۱ــ خلائی که به وسیله آن جسم پر می شود مثلا کاسه ای داشتیم که داخل آن خالی بود و آب درون آن می ریختیم این آب که ملا بود خلاء درون کاسه را پر می کرد.

۲ــ نهایت همین خلاـ بود که اشتباهاً عبارت از یک خلا دیگری گرفتیم که از آن تعبیر به نوار باریکی از خلا که بین آب و دیواره کاسه است کردیم، و اشاره کردیم که این احتمال، احتمال درستی نیست و این احتمال را هم نفی کردیم.

نهایت این خلا، عبارت از دیواره های کاسه است که خلا درون کاسه در آنجا تمام می شود.

۳ــ خلا دیگری است که این جسم (یعنی آب) آن را پر نکرده بلکه مثلا بیرون کاسه است این خلائی بود که در ابتدای بحث تصویر آن را نکردیم و در وسط بحث تصویر کردیم و مراد، نوار باریک از خلا نیست یعنی خلائی که غیر از خلا درون کاسه است مثل خلائی بیرون کاسه است.

ص: ۶۸۳

این سه فرض را مطرح کردیم و گفتیم آن خلا که به وسیله ملا پر شده مکان نیست چون به قول شما، به حسب فرض، معدوم شده و با آمدن متمکن، مکان معدوم نمی شود پس این، مکان نیست. و گفتیم خلاء بیرون هم مکان نیست چون در عین اینکه آب، درون کاسه است می توانیم جسم دیگر را درون آن خلا وارد کنیم پس نمی توان گفت مکانِ آب است چون اگر مکان آب باشد غیر آب نمی تواند وارد شود در حالی که در آن خلا، جسم دیگر وارد می شود پس مکان آب همان امر دوم است یعنی انتها و نهایت آن خلائی که پر شده و آن انتهاءِ خلائی که پر شده همان دیواره کاسه است که همان سطح حاوی

است که مصنف به آن قائل است.

اما چرا مطلب را دوباره تکرار کردیم چون یک کلمه از عبارت مصنف در صفحه ۱۲۶ سطر ۱۴ را توضیح نداده بودیم و آن کلمهٔ (المقارن له) است. حال در توضیح آن می گوییم:

دو خلا پیدا کردیم ۱ــ خلاء درون کاسه ۲ــ خلاء بیرون کاسه که وسط این دو خلاء جدارهٔ کاسه است که هم نهایت خلا درون کاسه است و هم نهایت خلاء بیرون کاسه است یعنی سطح حاوی نهایت برای هر دو خلا است اما خلاءها با هم فرق دارند. یک خلا، معدوم شد و آن، خلا درون کاسه است و دیگر مقارن جسم نیست چون ملا (مثلا آب) آمده و آن را معدوم کرده اما خلائی که بیرون کاسه است مقارن با جسم است.

ص: ۶۸۴

پس دو گونه خلاـ داریم ۱ــ خلائی که معـدوم شده ۲ــ خلائی که مقارن با جسم باقی مانـده است. این توضـیحاتی که دادیم برای کلمه (المقارن له) بود.

(من) در عبـارت (من الخلاـ المقـارن له) را نشویّه نگیریـد بلکه بیـانیه بگیریـد یعنی آن که احـاطه به جسم دارد عبارت از خلا مقارن است چون خلا داخل کاسه معدوم شد. خلا دیگری است که الان جسم را احاطه کرده و الان بیرون کاسه است، جدارهٔ کاسه را هم ندیـده بگیرید. البته در واقع آنچه که جسم را احاطه کرده جدارهٔ کاسه است جدارهٔ کاسه را حضم قبول نمی کند زیرا ما معتقد هستیم که سطح حاوی داریم ما با زبان حضم می خواهیم با حضم حرف بزنیم لذا می گوییم که آن خلا بیرون، جسم را احـاطه کردهنمی گوئیم کـاسه احـاطه کرده یاسطحِ حـاوی احاطه کرده. پس این که می گوییم آن خلا بیرون احاطه کرده است یعنی نهایت خلا بیرون، جسم را احاطه کرده. ما با زبان خودمان که حرف زدیم جـدارهٔ کاسه جسم را احاطه کرده و آن را مکـان گرفتیم امـااگربه زبـان خصم حرف بزنیم جـداره کـاسه را مکـان نمی گیریم آن خلاـئی که به جـداره کاسه از بیرون چسبیـده را مکـان قرار می دهیم. پس یکبـار می گوییم مکان عبارت از خلا درون کاسه است که این را قبول نکردیم و گفتیم که معدوم شده. یکبار می گوییم مکان این آب عبارت از خلا بیرون کاسه است که آب را احاطه کرده است این را هم گفتیم نمی شود چون جسم هـای دیگر جـای آن می تواننـد بیاینـد و مکان آب را جسم دیگر نمی توانـد پر کنـد در حالی که مکانِ آب را جسم دیگر پر می کند.

اما بحث امروز ادامه دلیل چهار بر بطلان خلا است بیان کردیم که دلیل چهارم از دو مقدمه تشکیل شده است.

صغری: در خلا، حرکت و سکون اتفاق نمی افتد.

کبری: در مکان، حرکت و سکون اتفاق می افتد.

نتیجه: خلا، مکان نیست و چون خلا را آنها به عنوان مکان بودن موجود می دانند لذا اگر مکان بودن خلا را نفی کنیم وجود خلا نفی می شود.

مقدمه دوم روشن است زیرا مکان، چیزی است که متمکن از آن مفارقت می کند و اگر مفارقت کرد حرکت در مکان اتفاق افتاده و اگر مفارقت نکرد سکون در مکان اتفاق افتاده است.

اما حرکت سه قسم است ۱ــ حرکت طبیعی مستدیر که الان وارد آن می شویم ۲ــ حرکت طبیعی مستقیم ۳ــ حرکت قسری. ما باید هر سه حرکت را نفی کنیم و در پایان، سکون را هم نفی کنیم تا مقدمه اول اثبات شود. حال می خواهیم وارد نفی حرکت مستدیر شویم.

مصنف دلیل می آورد که آن دلیل، متوقف بر عدم تناهی بُعد است لذا در خط اول در این دلیل که می خوانیم مصنف تلاش می کند که عدم تناهی بُعد را درست کند و می گوید اگر خلا است باید عدم تناهی بُعد باشد و اگر عدم تناهی بُعد باشد وارد استدلال می شود و ثابت می کند در این بُعد نامتناهی، حرکت مستدیر محال است.

مصنف استحالهٔ حرکت را در بُعد نامتناهی درست می کند نه در خلاء خاص، یعنی خود خلا اقتضا نمی کند که حرکت مستدیر وجود نداشته باشد بلکه چون خلاـ مستلزم عدم تناهی است به بیانی که می گوییم حرکت مستدیر در خلا نفی می شود. اگر ما ملاء نامتناهی هم داشتیم حرکت مستدیر هم در آن نفی می شد فرقی نمی کند. چون اگر بُعد نامتناهی داشته باشیم (چه خلاـ باشد چه ملا باشد) حرکت مستدیر در آن نفی می شود. مصنف الان بیان می کند که اگر خلا داشتیم بُعد نامتناهی داریم و وقتی بُعد نامتناهی داشتیم حرکت مستدیر در بُعد نامتناهی محال است نتیجه می گیریم که حرکت مستدیر در خلا که مستلزم بُعد نامتناهی است محال است.

ص: ۶۸۶

اما مصنف چگونه خلا را مسلتزم بُعد نامتناهی می کند؟ روشن شد که چرا مصنف ابتدا وارد می شود و عدم تناهی خلا یا بُعد مشتمل بر خلا را اثبات می کند؟ چون دلیل متوقف بر این است که بُعد نامتناهی داشته باشیم تا بعدا بتوانیم حرکت مستدیر را نفی کنیم لذا مصنف وارد این بحث می شود.

اما چگونه خلا مستلزم بُعد نامتناهی است؟

مصنف می فرماید خلا را اگر رها کنی و به جایی منتهی نکنی همینطور ادامه می یابد و نامتناهی می شود. اگر بخواهید خلا را متناهی کنید باید به ملا منتهی کنید. آن ملا هم باید نامتناهی باشد زیرا می خواهیم خلا را منتهی کنیم. اگر این ملا متناهی نباشد پشت این ملا، دوباره خلا می آید و فرض اینکه گفتیم خلا منتهی شد به ملا، باطل می شود لذا باید ملا را متناهی کنیم و خلا را منتهی به ملا کنیم در این صورت ملا تا بی نهایت می رود.

پس یا خلا نامتناهی می شود (اگر ملا نداشته باشیم) یا خلا منتهی به ملا می شود و ملا نامتناهی می شود. در هر صورت، بُعد نامتناهی پیدا می شود. اما اگر طبق نظر مصنف خلا را قائل نشدیم چنانکه قائل نشدیم و همانطور که گفتیم جهان، عبارت از ۴ کرهٔ عناصر و ۹ فلک است و بعد از فلک نهم، لاخلا و لاملا است پس جهان همین مقدار متناهی می شود و بُعدِ نامتناهی نخواهیم داشت. اما اگر خلا- را قایل شدیم بُعد نامتناهی پیدا می شود حال یا خود خلا- بُعد نامتناهی می شود یا ملا بُعد نامتناهی می شود. بعد از اینکه بُعد نامتناهی را درست می کند دلیل را شروع می کند.

ص: ۶۸۷

توضیح عبارت

(و لا یجوز ان تکون فی الخلا حرکه مستدیره)

(تکون) تامه است یعنی جایز نیست که در خلا حرکت مستدیره تحقق پیدا کند.

(و ذلک لان الخلا من شانه ان لا یقف و لا یفنی الا ان یکون وراءه جسم غیر متناه)

(ذلک) یعنی عدم جواز به خاطر این است.

ترجمه: شان خلا این است که متوقف و فانی نمی شود مگر اینکه وراء آن، جسم باشد و آن جسم، غیرمتناهی باشد. (لفظ غیر متناه، صفت برای جسم است)

(فذلک الجسم یمنعه ان یمتد الی غیر النهایه)

بعد از کلمهٔ (فذلک الجسم) خوب است که حاشیه ای بزنیم و بگوییم (فذلک الجسم لا نفس الخلا یمنعه) یعنی این جسم است که نمی گذارد خلاـ تا بی نهایت برود. ضمیر مفعولی در (یمنعه) به خلا و ضمیر فاعلی به جسم برمی گردد یعنی این جسم است که منع می کند خلا را از اینکه امتداد تا بی نهایت پیدا کند. اگر این جسم نبود خود خلا مانع از امتداد نبود و تا بی نهایت می رفت. پس در هر صورت ما بُعد نامتناهی پیدا کردیم.

توضیح صفحه ۱۲۷ سطر ۵

تا اینجا مصنف زمینه را برای ورود دلیل باز کرد حال دلیل را بیان می کند دلیل، دلیلی است که برای تناهی ابعاد اقامه می شود و اسم آن، برهان مسامته است. البته برهان موازات هم می گویند. (توضیح بیشتر نامگذاری این برهان به برهان موازات را در آخر بحث بیان می کنیم)

ص: ۶۸۸

مصنف دلیل را بیان می کند و شکلی را تصویر می کند که باید در نسخه کتاب باشد زیرا مصنف به یک دایره اشاره می کند پس معلوم است که آن دایره را کشیده است لذا ما آن دایره را رسم می کنیم

به این صورت

می گوییم: در خلاـ دایره ای را فرض می کنیم که جسمی روی این دایره حرکت می کند وقتی حرکت روی دایره باشد، حرکت مستدیر می شود و بحث ما هم در حرکت مستدیر است. بعداً مصنف به این قناعت نمی کند و می گوید خود دایره هم حرکت می کند و حرکت دایره، حرکت مستدیر است. علی ایّ حال ما می خواهیم حرکت مستدیر را نفی کنیم.

رایج است که در علم ریاضی دایره را با حروف مشخص می کنند که گاهی با سه حرف و گاهی با چهار حرف مشخص می کنند. مصنف، دایره را با ۴ حرف مشخص کرده و اسم دایره را دایرۀ اب جـ د نامیده حال می گوییم مصنف این دایره را در خلا فرض کرده و جسمی در نقطه جـ حرکت می کند و به سمت نقطه د می رود یا به سمت نقطه الف می رود. (استدلال در هر دو صورت تمام است) برای دایره، مرکزی قائل می شود و آن را ط می نامد و قطر را وصل می کند که خط الف ط د است. سپس خطی را از نقطه جـ که آن جسم وجود دارد به مرکز مرتبط می کند و خط ج ط بوجود می آید و این خط یا عمود است مثل همین شکلی که کشیدیم یا کالعمود بر مرکز است مثل اینکه خط حـ طـ را

ص: ۶۸۹

به این صورت بکشیم.

که این خط مایل است ولی مثل عمود بر مرکز است.

سپس می فرماید خط دیگری که خط ه ز است را رسم می کنیم به طوری که موازی با قطر دایره باشد (موازات یعنی هر چقدر این دو خط را ادامه بدهی همدیگر را قطع نکنند) و چون خلاءِ بی نهایت یا ملاءِ بی نهایت یا مرکب از خلا و ملاء بی نهایت داریم لذا این خط ه ز بی نهایت است.

حال خط ط جـ را ملاحظه می کنیم که دو طرف دارد یک طرف در نقطه ط است که به سمت خط ه ز است و یک طرف نقطه جـ است که به سمت خط ه ز نیست حال می فرماید اگر خط ط جـ را از نقطه جـ امتداد بدهی هرگز خط ه ز را قطع نمی کند

یعنی به اینصورت

چون به طرف ه ز نیست و از خط ه ز دور می شود.

حال اگر خط جـ ط مایل باشد و امتداد بدهی باز هم خط ه ز را قطع نمی کند به این صورت که چه به سمت نقطه د بروی چه به سمت نقطه الف بروی

به اینصورت

ص: ۶۹۰

حال اگر خط ج_ ط روی قطر منطبق شود باز هم خط ج_ ط، خط ه ز را قطع نمی کند چون موازی با خط ه ز است. اما اگر مقداری از نقطه د یا الف تجاوز دهی و به سمت نقط ب بروی خط ه ز را قطع می کند

به اینصورت

به تعبیر مصنف این دو خط (ه ز __ ج_ ط) مسامت می شوند یعنی این دو خط به سمت یکدیگر می روند و همدیگر را قطع می کنند. در این صورت، مسامته حادث می شود چون در وقتی که خط ج_ ط در طرف خط ه ز نیست یا در وقتی که روی قطر قرار گرفته مسامته موجود نیست اما وقتی خط ط__ ج_ از نقطه د عبور کرد و در جهت خط ه ز قرار گرفت لامسامته تبدیل به مسامته می شود یعنی وجودِ مسبوق به عدم پیدا می کند پس مسامته حادث می شود.

نکته: خط ه ز مهم نیست که چه مقدار با دایره فاصله داشته باشد لذا ممکن است که داخل دایره قرار بگیرد یا مماس با دایره شود و یا بیرون دایره قرار بگیرد

به اینصورت

حال ادامه می دهیم و می گوییم این مسامته حادث، باید نقطه ای را در خط ه ز قطع کند فرض کن نقطه ح را قطع می کند حال خطی را از نقطه ط به نقطه ح می کشیم و خط ط__ ج منطبق بر خط ط__ ح می شود و خط ه ز را در نقطه ح قطع می کند

ص: ۶۹۱

به اینصورت

اما چون خط ه ز بی نهایت است و بی نهایت نقطه روی آن خط می توان فرض کرد (اگر خط ه ز متناهی بود و انتهای خط ه ز را نقطه ح قرار می دادیم می گفتیم بالاتر از نقطه ح، نقطه ای نیست ولی این رامی گوییم) لذا بالاتر از نقطه ح، نقطه ای است که آن نقطه را ك می نامیم

به اینصورت

پس خط ط ج_ که بنابر فرض ما روی خط ط ح منطبق بود الان روی خط ط ح منطبق نشد بلکه روی خط ط ك منطبق شد. حال می گوییم نقطه ك، آخرین نقطه نیست. بلکه بالاتر از ك هم نقطه وجود دارد. تا اینجا مقدمات بحث را بیان کردیم حال استدلال را ادامه می دهیم و می گوییم اگر خط ه ز بی نهایت نباشد اولین نقطه اش که در طَرَفِ خط ه ز است خط ط ج_ آن را قطع می کند و بالاتر از آن را قطع نمی کند چون خط را متناهی فرض کردیم. اما اگر خط ه ز نامتناهی باشد بالاتر از نقطهٔ ح نقطه دیگری می توان فرض کرد چون خط ه ز بی نهایت است یعنی هر نقطه ای را که فرض کنی اولین نقطهٔ تماس است خلف فرض لازم می آید چون بالاتر از نقطه ح نقطه دیگری است که ك است پس ك اولین نقطه تماس است و اگر ك را اولین نقطه فرض کنی می گوییم بالاتر از آن هم نقطه ای است.

ص: ۶۹۲

پس خط ه ز را نمی توان نامتناهی گرفت پس بُعد نامتناهی نداریم. اما چون خلا مستلزم بُعد نامتناهی است این دلیل، خلا را باطل می کند. این دلیل، مستقیماً بُعد نامتناهی را باطل می کند اما چون خلا مستلزم بُعد نامتناهی می شود وقتی این دلیل ،بُعد نامتناهی را باطل کرد به توسط ابطال بُعد نامتناهی، خلا را هم ابطال می کند.

تا اینجا بیان کردیم اگر این خط نامتناهی باشد خلف فرض لازم می آید و نمی توان فرض نکرد و شما می گویی فرض نکن می گوییم دست ما نیست که فرض نکنیم بالاخره این خط ط ج_ یک جایی را دارد قطع می کند که اولین نقطه است ولی بعداً می فهمیم که اولین نقطه نیست و بالاتر از آن نقطه ای است می خواهیم بیان کنیم تناقض هم لازم می آید که بعداً بیان می کنیم.

البته این که گفتیم خلف فرض است تناقض هم است زیرا این نقطه را که فرض کردی اول است معلوم می شود که اول نیست پس این نقطه هم اول است و هم اول نیست. این، تناقض است اما این همان خلف فرض است ولی یک تناقض دیگری هم درست می کنیم که بعداً توضیح می دهیم.

حال که استدلال را توضیح دادیم به صورت قیاس استثنائی می گوییم که اگر در خلا (که نامتناهی است) حرکت مستدیر اتفاق بیفتد خلف فرض یا تناقض لازم می آید و خلف یا تناقض (یعنی تالی) باطل است پس حرکت مستدیر در خلا داشتن (یعنی مقدم) هم باطل است.

ص: ۶۹۳

توضیح عبارت

(فلنفرض جسما یتحرک علی الاستدار. علی دائره ا ب ح د)

نسخه صحیح این است (ا ب ج_ د)

ترجمه: جسمی را فرض می کنیم (مثلا خود ج_ را یا سنگ یا شن روی نقطه ج_ باشد) که حرکت کند بر استداره و بر دایره ا ب ج_ د باشد.

(و نجعل الدایِره نفسَها تتحرک)

خود دایره را هم فرض می کنیم که حرکت می کند.

(و لیکن مرکزها ط)

(و لیکن) در علم ریاضی به معنای (فرض کن) می آید.

ترجمه: فرض کن که مرکز دایره ط است.

(و لنفرض خارجا عنها امتداد ز المستقیم بلا نهایه موازیا ل_ «ا د» اما فی خلا او فی ملا او فیهما جمیعا)

نسخه صحیح این است: (امتداد ه ز)

باید فرض کنی خارج از این دایره امتداد ه ز را.

(در اینجا خوب است کلمه ای در تقدیر بگیریم و بگوییم و لنفرض فی طرف ب)

(المستقیم) صفت ه ز است. یعنی خط مستقیم ه ز را بلانهایت فرض می کنیم و موازی با اد (که قطر است) قرار می دهیم.

حال این خطِ بی نهایتِ ه ز امتداد دارد یا در خلاءِ تنها یا در ملاءِ تنها یا در مرکب من الخلا و الملا که هر کدام از این سه تا نامتناهی اند لذا خط می تواند در هر یک از این سه تا به طور نامتناهی امتداد پیدا کند.

(ولیکن خط ط ج یصل بین المرکز و بین نقطه ج المنتقله کیف کانت الاستداره)

ص: ۶۹۴

فرض کن خط ط جـ را که وصل کند بین مرکز که ط است و بین نقطه جـ که منتقله است. اما چگونه نقطه جـ منتقله است؟ هرگونه که می خواهد باشد به این سمت باشد یا به آن سمت باشد یعنی حرکت دورانی جـ به سمت الف باشد یا به سمت د باشد به شکل ۴ و شکل ۵ نگاه شود.

(استداره) یعنی حرکت مستدیر هر طور باشد یعنی به هر جهت باشد.

اینها فرض هایی بود که کردیم. تا اینجا آماده شدیم برای ورود در ا ستدلال.

(فلانّ خط ط جـ عمود او کالعمود علی اد فی غیر جمعه ه ز)

این (فلان) متعلق به مابعد است یعنی به (فاذا اخرج) است و متعلق به ما قبل نیست یعنی: چون خط ط جـ عمود است یا مانند عمود است (یعنی مایل است. شکل شماره ۲) بر اد، اما در غیر جهت ه ز عمود است.

(فاذا اُخرِجَ من جهه جـ الی غیر النهایه لم یلاق ه ز)

(اُخرج) در علم ریاضی به معنای امتداد است. چون خط ط جـ اینگونه است پس اگر خط ط جـ اخراج شود (امتداد داده شود) از طرف جـ (نه اینکه به طرف ب بیاید یعنی خط ط جـ از طَرَفِ جـ امتداد داده شود نه اینکه از طَرَف ط امتداد داده شود) ملاقات نمی کند با خط ه ز. (چون در طَرَفِ ه ز نیست که بخواهد با آن ملاقات کند).

(اذ لا شک ان ل ط جهه لاتلی بُعد ه ز)

ص: ۶۹۵

نسخه صحیح این است اَنَّ لِـ «ط»

زیرا شکی نیست که برای ط که مرکز است طَرَفی است که آن طَرَف به سمت بُعد ه ز نیست. نقطه ط را ملاحظه کنید سمتِ چپ نقطه ط در جهت ه ز است اما نقطه ط طَرَف دیگر دارد که سمت راست نقطه ط است که در جهت ه ز نیست. حال اگر خط ط جـ را از طَرَف جـ امتداد بدهی با خط ه ز ملاقات نمی کند.

ترجمه: زیرا که برای ط جهتی است که تالیِ بُعد ه ز نیست یعنی به سمت بعد ه ز نیست.

(و ما ینفذ فیها لا یصل الیه)

مراد از (ما) خط است.

ترجمه: و خطی که نفوذ در آن جهت می کند به بُعد ه ز نمی رسد خطی که نفوذ در آن طرفِ راست ط می کند به خط ه ز نمی تواند برسد چون به طَرَف ه ز نیست.

(و الا فبُعد ه ز متناه یطیف بدازه ا ب جـ د من کل جهه و لم یفرض کذلک)

اگر خط ط جـ را از طرف جـ ادامه می دادیم و خط ه ز را قطع می کرد نتیجه می گرفتیم خط ط جـ به دور دایره پیچیده و با توجه به اینکه دایره، متناهی است پس خط ه ز متناهی می شود (پس خط ه ز اولاً پیچیده است و مستقیم نیست، ثانیا متناهی می شود و غیر متناهی نخواهد بود در حالی که ما فرض کردیم خط ه ز هم مستقیم باشد هم نامتناهی باشد) پس خط ط جـ اگر از طرف جـ امتداد داده شود، نمی تواند خط ه ز را قطع کند اگر بخواهد ه ز را قطع کند در تمام وقتی که در تمام رُبع دایره ای که در بین نقطه جـ و د است یا در ربُع دایره ای که در بین نقطه جـ و الف است باید بتواند خط ه ز را قطع کند و لازمه این حرف این می شود که خط ه ز بر دور دایره پیچیده است یعنی ه ز خط مستقیم نخواهد بود و خط مدوّر است و متناهی هم می شد.

ص: ۶۹۶

ترجمه: اگر خط ط جـ بعـد از نفوذ کردن از نقطه جـ (و امتداد داده شدن از طَرَف جـ) باز هم ه ز را قطع کند پس اولا بُعد ه ز متنـاهی خواهـد بود و ثانیـاً دور دایره ا ب جـ د را طواف می کنـد (و الا یعنی اگر خط ط جـ بخواهـد خط ه ز را از همه جهت قطع کند)

(و لم یُفرض کـذلک) خط ه ز اینگونه فرض نشـده بود که دور دایره طواف کند و متناهی باشد. لذا دو خلف فرض لازم آمد و برای اینکه این دو خلف فرض لازم نیایـد پس بایـد بگوییم خط ط جـ اگر ا ز سـمت نقطه جـ امتداد داده شود خط ه ز را قطع نمی کند.

(فمیکن ط جـ بعدا او خطا لا یلاقی ه ز مادام فی تلک الجهه)

پس ط جـ را بُعـد بگیر (بُعـد، مطلق است می خواهد سـطح یا خط یا جسم باشد) یا ط جـ را خط بگیر و تا وقتی که هنوز بر قطر منطبق نشده نمی تواند امتدادش ملاقی با ه ز باشد.

(مادام فی تلک الجهه) یعنی مادامی که در طرف جـ است و از طرف جـ امتداد پیدا می کند و هنوز بر قطر منطبق نشده تا به سمت ه ز متمایل شود.

(الی ان ینطبق علی خط ها و ا د)

نسخه صحیح این است: (عل خط ا ط د)

تا اینکه خط خط جـ منطبق بر خط بُعد شود (مراد از خط بُعد، ط د است)

ص: ۶۹۷

(ثم یُجاوزه فهنالک لا محاله یقاطع ه ز)

سپس از قطر تجاوز کند (در وقتی که ط ج_ منطبق بر قطر شد باز هم خط ه ز را قطع نمی کند چون خط ط د موازی با خط ه ز است) و منحرف شود (فهنالک) در وقتی که تجاوز کرده در این صورت ه ز را قطع می کند.

چرا لفظ (یقاطع) آمده چون هم ه ز خط ط ج_ را قطع می کند هم ط ج_ خط ه ز را قطع می کند.

(فانه اذا صار فی جهه ه ز و کان عمودا علی اد او غیر عمود)

(فانه) دلیل برای این است که این خط ط ج_ بعد از انحراف از قطر، خط ه ز را قطع می کند.

ترجمه: خط ط ج_ وقتی منتقل به طرف ه ز شود و عمود بر اد باشد یا غیر عمود بر اد باشد یعنی مایل باشد.

عمود بر اد مانند

و اگر غیر عمود باشد مانند شکل ۶ و ۷.

(فاذا اخرج الی غیر النهایه قاطع ه ز لا محاله)

اگر خط ط ج_ به غیر نهایت، امتداد داده شود بعدِ ه ز را قطع می کند نسخه صحیح (قاطع بُعد ه ز) است.

(و لاقی نقطهً منه)

خط ط ج_ ملاقات می کند با نقطه ای از خط ه ز، اما خط ه ز، چون بی نهایت است لذا بی نهایت نقطه دارد.

ص: ۶۹۸

(و لیست نقطةً واحدةً بعینه)

آن نقطه ای که این خط ط جـ آن را قطع می کند یک نقطه ی معین نیست چون می توانی روی خط ه ز نُقات بی نهایتی فرض کنی.

(فانک یمکنک ان تفرض فی خط ه ز نقطا کثیره و تصلها بمرکز ط بخطوط کثیره)

زیرا که تو ممکن است در خط ه ز فرض نقطه های کثیر و بی نهایتی را بکنی و می توانی آن نقطه ای را که روی که روی خط ه ز تصور کنی، به مرکز دایره که ط است به وسیله خطوط کثیره وصل کنی که ما یکی از آن خطوط را رسم کردیم که خط ط ک است.

یعنی این خط ط جـ بعد از عبور از قطر (شکل ۶ و ۷) در یکی از این خطوط کثیره که و اصل بین ط و نقطه ای از نقاط ه ز است منطبق کنی.

(کلما انطبق خط ط جـ علی خط منها صار فی سمت مقاطعه النقطه التی جاء منها ذلک الخط)

هر گاه منطبق شود خط ط جـ بر خطی از این خطوطی که نقطه ط را به نقطه ای از خط ه ز وصل کند (یعنی بر یکی از آن خطوط کثیره منطبق شود) به نقطه ای این خط در «ه ز» شروع شده وصل می شود.

توضیح بیشتر: خط ط ل ک را ملاحظه کن که بین نقطه ط و ک را وصل کرده و این خط، از نقطه ای که روی ه ز بوده شروع شده که نقطه ک است و به ط ختم شده. حال خط ط جـ که از قطر عبور کرده روی خط ط ک منطبق می شود یعنی خط ط جـ نقطه ای را روی خط ه ز قطع می کند که این خطِ ط ل ک از آن نقطه شروع شده بود.

ص: ۶۹۹

ترجمه: هرگاه منطبق شود خط ط جـ بر خطی از این خطوط (که بین خط ه ز و مرکز دایره که ط است) واقع شد به سمت قطع کردن نقطه ای می رود که از آن نقطه، این خط آمد (یعنی خطی که جـ ط بر آن منطبق شد.

(و لما کانت المسامته بَعد لاـ مسامته فیجب ان یکون اوّل انْ زمان المسامته التی فی هی فصل بین الزمانین فی سمت نقطه و لتکن نقطه ح)

از اینجا اساس استدلال شروع می شود و می گوید مسامته حاصل و حادث است پس باید اولین نقطه داشته باشیم در حالی که نمی توان اولین نقطه داشت.

چون مسامته بعد از لامسامته است یعنی حادث است و بعد از عدم است پس واجب است اولین آن مسامته در سمت نقطه باشد (آن آنی که فاصله بین زمان مسامته و لا مسامته است).

توضیح: یعنی اولین آن مسامته آنی باشد که خط ط جـ روی نقطه ای از خط ه ز واقع شود.

هم اولین آنْ مسامته داریم هم اولین نقطه مسامته داریم.

از نظر زمان، اولین آنْ مسامته داریم و از نظر مقدار، اولین نقطه مسامته داریم.

(التی هی فصل بین الزمانین) توضیح برای آن زمان المسامته است و صفت برای آنْ است آن زمان مسامته بین دو زمان است ۱ ـ زمان لامسامته ۲ ـ زمان مسامته ،زمان لا مسامته می خواهد تمام شود و زمان مسامته می خواهد شروع شود بین این دو زمان، آنْ فاصله شده که به آن آنْ، آنِ مسامته می گویند.

ضمیر در (یکون) به خط ط جـ بر می گردد و کلمه (اوّل) ظرف است و خبر برای (یکون) نیست. (فی سمت نقطه) خبر برای (یکون) است. پس ترجمه عبارت این می شود: واجب است آن خط ط جـ در سمت نقطه ای باشد (اما چه زمانی در سمت نقطه ای باشد؟) در اوّل آن زمان مسامته که این آنْ، فصل بین زمانین است این خط ط جـ باید در سمت نقطه ای باشد (یعنی به سمت نقطه ای برود و آن نقطه را قطع کند) و فرض کن آن نقطه، نقطه ح است.

توضیح فصل بین زمانین:

در مقادیر متصله، فصل داریم اما در مقادیر منفصله، فصل نداریم.

فصل عبارتست از نهایت مقدار قبل و بدایت مقدار بَعد به شرطی که نه از سنخ آن قبل باشد و نه از نسخ بعد باشد مثلا خطی را فرض کن که از وسط قطع کردی حال این دو خط را به هم وصل کن. این نقطه ی قطع شده، انتها برای قسمتی از خط و انتها برای قسمتی دیگر از خط است و خودش، نقطه است و نه از نسخ خط قبلی است و نه از نسخ خط بعدی است به این، فصل مشترک هم می گویند.

مثال دیگر: یک سطح را از وسط نصف کن، خطی درست می شود که این خط، فصل مشترک است که از جنس هیچکدام از این دو سطح نیست.

مثال دیگر: یک جسم را لحاظ کن که از وسط نصف کنی، سطحی بین آن دو درست می شود که آن سطح فصل مشترک است.

ص: ۷۰۱

آنْ، فصل بین دو زمان است یعنی نهایت زمان قبل و بدایت زمان بعد است و از سنخ زمان نیست چون زمان، امر تدریجی است ولی آنْ که امر تدریجی نیست. اما در کم و مقدار منفصل که عدد است فصل نداریم مثلا فرض کنید عدد ۵ را اگر به ۲ و ۳ قسمت کنی نمی توان ۲ را بدایت بعد و نهایت قبل بگیری. و از سنخ قبل و بعد خودش هم هست زیرا ۲ مثل ۳ و ۴ عدد است.

(و لناخذ نقطه ك قبل نقطه ح)

نقطه ك را قبل از نقطه ح اخذ می کنیم یعنی گفتیم اولین نقطه مسامته، ح است اما به قول مرحوم لاهیجی زاویه را کمتر می کنیم می بینیم خط ط ج، نقطه ای بالاتر از ح را قطع کرده (شکل شماره ۸ و ۹) پس ح که فرض شده بود اولین نقطه مسامته باشد اولین نقطه مسامته نیست.

(ولنا ان نصل بین ط و ك علی خط ط ل ك)

ما می توانیم بین ط (که نقطه مرکز است)و ك (که نقطه قبل از ح بود) وصل کنیم بر خط ط ل ك(شکل ۹)

(فیکون خط ج ط اذا بلغ فی الدور حتی یلقی ج نقطه ل کان مسامتا لنقطه ك فی خط ه ز قبل نقطه ج)

خط ط ج در وقت دور زدن برسد به اینکه ج به نقطه ل برسد (شکل شماره ۱) هم سمت با نقطه ك می شود که در خط ه ز وجود دارد.

ص: ۷۰۲

نسخه صحیح: (قبل نقطه ح) است.

(وقیل ان ح اول نقطه تسامت من خط ه ز هذا خلف)

واو، حـالیه است یعنی در حالی که گفته شـد ح اولین نقطه تسامت از خط ه ز است حال معلوم شـد که ك اولین نقطه تسامت است و خلف فرض لازم می آید .

(بل یلزم ان یکون دائما مسامتا و دائما مباینا و هذا محال)

این، تناقض را بیان می کند اما غیر از آن تناقضـی است که قبلا گفتیم خط ط ج که حرکت کرد و نقطه ح را قطع کرد(شـکل ۸) قبـل از اینکه نقطه ح را قطع کنـد بـا خـط ه ز مبـاین بود چون نقطه ح اولین نقطه مسـامته است وقتی که خط ط ج به اولین نقطه مسامته نرسـیده باشـد با خط ه ز مباین خواهـد بود(چون اگر اولین نقطه مسامته که ح است را قطع نکند مباین است) پس قبـل از اینکه به ح برسـد مبـاین بوده یعنی خـط ط ج بـا خط ه ز مباین بوده و وقتی به نقطه ح می رسـد با خط ه ز مسامت می شود.

حال اگر ح اولین نقطه نباشد لازم می آید خط ط ج در زمانی که در نقطه ح است هم مسامت با خط ه ز باشد (چون نقطه را قطع کرده) هم مباین با خط ه ز باشد(چون قبل از ح، نقطه دیگری است که ک است)

پس لازم می آیـد ط ج در وقتی که در ح است هم مسـامت با ح باشـد چون فرض شـد اولین نقطه است هم با ح مباین باشـد چون قبل از آن، نقطه داریم.

ص: ۷۰۳

پس اگر در نقطه ح باشد هم مسامت و هم مباین است و اگر در نقطه ك باشد هم مسامت و هم مباین باشد هکذا در نقاط بالاتر اگر باشد هم مسامت و هم مباین است. چرا لفظ «دائما» به کار برد چون این خط ه ز بی نهایت است و لذا بالاتر از آن نقطه، نقطه های دیگر و جود دارد.

هذا محال: این محال است که، خطی دائما مسامت و دائما مباین باشد

(فاذن لا حرکه مستدیره فی الخلا الذی فرضوه)

تا اینجاثابت شد که حرکتِ مستدیر در خلا نداریم.

نکته: این برهان را برهان مسامته و برهان موازات می گوییم.

اما چرا برهان موازات می گوییم چون خط ط ج را به سمت نقطه د می آوریم مسامته نبود اما به محض اینکه خط ط ج از نقطه د به سمت نقطه ب می رفت مسامته پیدا می شد و نقطه های مسامته پیدا می شدند.

حال فرض کن که خط ط ج را بین نقطه ط و ح قرار دادیم و می خواهیم این خط ط ج را از خط ط ح جدا کنیم که خط ط ج الان مسامته داشته و می خواهد به سمت موازات برود و وقتی منطبق بر خط ط د می شود موازات با خط ه ز می گردد. در اینجا می گوییم آخرین نقطه مسامته را لحاظ کن که آخرین نقطه مسامته را پیدا نمی کنیم. یعنی وقتی به سمت مسامته می آییم اولین نقطه مسامته را نمی توانیم پیدا کنیم و وقتی به سمت موازات می رویم آخرین نقطه مسامته را نمی توانیم پیدا کنیم

ادامه دلیل چهار بر بطلان خلا ۹۲/۰۱/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۲۷ سطر ۱۹

موضوع: ادامه دلیل چهار بر بطلان خلا

نفی حرکت مستقیم در خلا

دلیل چهارم که بر بطلان خلا اقامه کردیم این بود که در خلا، حرکت و سکون نیست اما در مکان، حرکت و سکون هست پس خلاء مکان نیست. گفتیم مقدمه اول این استدلال احتیاج به اثبات دارد و باید ثابت کنیم که در خلا حرکت و سکون نیست و چون حرکت، اقسامی دارد باید همه اقسام را در خلاـ نفی کنیم. قسم مستدیر را نفی کردیم و تمام شد حال می خواهیم قسم مستقیم را هم نفی کنیم یعنی ثابت کنیم که در خلا، حرکت مستقیم طبیعی وجود ندارد. این را با بیانات متعددی ثابت می کنیم.

بیان اول: حرکت مستقیم اگر طبیعی باشد حرکتی است که متحرک از مبدئی که منفور او است شروع می کند و به مقصدی که مطلوب او است تمام می کند مثلا سنگ را که بالا می بریم و رها می کنیم بالا برای سنگ مطلوب نیست بلکه منفور است و پایین برای او مطلوب است لذا سنگ از مبدئی که منفورش است حرکت را شروع می کند و به منتهایی که مطلوبش است ختم می کند. حرکت مستقیم اگر طبیعی باشد همیشه اینگونه است که بیان کردیم. هیچ وقت شی از مطلوب خودش حرکت را شروع نمی کند و به سمت منفور نمی رود. مگر اینکه قاسری این کار را بکند و هیچ وقت شی از مساوی به مساوی حرکت نمی کند یعنی اینطور نیست که از مبدئی به مثل آن مبدأ از همه جهات منتقل شود. باید مطلوب که منتهی است با مبدا فرق کند تا حرکت انجام بگیرد. (بحث ما در حرکت طبیعی است و بحث در حرکت قسری و ارادی نداریم. در حرکت ارادی ممکن است شخصی از مطلوب خود به سمت منفور خودش برود مثلا یک اتفاق افتاده و دلش می خواهد اینگونه عمل کند که از سمتِ مطلوب خود به سمتِ منفور خود برود. این به ارادهٔ آن شخص است. باز هم اگر ملاحظه کنیم در اینجا روی غرض و اتفاقی که افتاده مطلوب در نزد او منفور شده و آن منفور، در نزد او مطلوب شده و الان از منفور به سمت مطلوب می رود. بالاخره چیزی در ذهن این شخص است که آن مکان را دارد ترک می کند و مکان دیگر را انتخاب می کند پس دربارهٔ حرکت ارادی هم می توان این قانون را گفت و اختصاص به حرکت طبیعی ندارد. که اگر حرکت، مستقیم بود چه ارادی باشد چه طبیعی باشد آن متحرک، از منفور به سمت مطلوب می رود و لو در تشخیص مطلوب و منفور اشتباه کند ولی بالاخره به سمت مطلوب خودش می رود.)

ص: ۷۰۵

این مهم است که هیچ وقت ممکن نیست یک شی از جایی به جای مساوی منتقل شود که به تمام جهات مساوی باشد.

این، یـک کـبرای کلی بود حـال می خواهیم این کـبرای کلی را بر مـا نحن فیه تطبیق بـدهیم. در مـا نحن فیه، تمـام نقـاط خلا مسـاوی انـد و هیـچ فرقی بین نقطه ای با نقطه دیگر نیست. از همه جهت مساوی انـد چون فرض این است که خلا می باشـد و چیزی درون آن نیست و جسـمی در آن وجود ندارد که آن جسم، یمین و یسار و فوق و تحت درست کند. بلکه همه چیز مثل هم است و از همه جهت مثل هم است.

حال اگر بخواهد حرکتی صورت بگیرد باید از مبدء به منتهی باشد و چون حرکت مستقیم است باید از منفور به سمت مطلوب باشد. هر نقطه ای از خلا را که حساب کنی مثل نقطه دیگر از خلا است پس نباید جسـمی بتواند در خلا حرکت مسـتقیم کند چون قانون حرکت مستقیم درآنجا عملی نمی شود.

توضیح عبارت:

(و نقول و لا حرکه طبیعیه مستقیمه)

یعنی (ولا حرکه مسـتقیمه بموجود فی الخلا) که خبر «لا» نفی جنس حذف شده است. ترجمه: یعنی حرکت طبیعی مسـتقیم در خلا نداریم.

(و ذلک لان الحرکه الطبیعیه تترک جهه و تَنْحُوجهه)

(ذلک) اینکه حرکت طبیعی مسـتقیم نـداریم به این جهت است که حرکت طبیعی، جهتی را ترک می کند و جهت دیگری را قصد می کند (تنحو) به معنای (تقصد) است.

این جمله، صغری است.

ص: ۷۰۶

(و یجب ان یکون ما یترکه بالطبع مخالف لما یقصده بالطبع)

این جمله، کبری است. کلمه (بالطبع) اوّل را متعلق به (یترکه) و کلمه (بالطبع) دوم را متعلق به (یقصده) می گیریم. (متعلق به «مخالفا» نگیرید).

ترجمه: آنچه را که طبعاً ترک می کند واجب است که مخالف باشد با آنچه که طبعا قصد می کند. (آن را که به طور طبیعی ترک می کند باید متفاوت باشد با آن که به طور طبیعی قصد می کند).

باید بین متروک و مطلوب، مخالفت باشد و تساوی نباشد پس نتیجه می گیریم که در حرکت طبیعی مستقیم باید این وضع اتفاق بیفتد لکن در خلاـ این وضع اتفاق نمی افتد چون هم نواحی خلاـ مساوی از تمام جهات هستند پس معنی ندارد که قسمتی را مطلوب و قسمتی را متروک بگیری تا حرکت مستقیم در آن رخ دهد.

(فانه ان کان ما یترکه فی جمیع احواله فی حال ما یقصده)

(فی جمیع احواله) را مربوط به (فی حال ما یقصده) کنید.

(فی حال ما یقصده) خبر برای (کان) است و (ما یترکه) اسم (کان) است.

ترجمه: اگر بوده باشد آنچه را که این متحرک ترک می کند، بوده باشد در حال آنچه که قصدش می کند یعنی حالِ این متروک، حالِ همان مقصود باشد.

(فی جمیع احواله) یعنی از همه جهت، این حال مثل آن حال باشد و تفاوتی بین آنها نباشد.

(فلا معنی لان تکون الطبیعه تترکه طبعا لتاخُذ مثلهُ طبعا)

معنی ندارد که آن جا را طبیعت، طبعاً ترک کند تا مثل آن را طبعا اخذ کند بله ممکن است آن را قسراً ترک کند و مثل آن را قسراً اخذ کند ولی اینچنین نیست که طبعاً جایی را ترک کند و طبعاً هم مثل آن جا را که من تمام الجهات مثل آن است را اخذ کند.

ص: ۷۰۷

(فان الترک الطبیعی نفار طبیعی)

آن جا که طبیعت، چیزی را ترک می کند معلوم می شود که منفور طبیعت است.

(و من المحال ان یکون المنفور عنه بالطبع مقصودا بالطبع)

و محال است که منفورِ عنه بالطبع، مقصود بالطبع باشد.

(بالطبع) اول قید برای (منفور) است و

(بالطبع) دوم قید برای (مقصود) است.

توضیح: آن که طبیعت از آن نفرت دارد محال است که همان، مقصود بالطبع باشد.

توضیح مطالب صفحه۱۲۸سطر۳

این، دلیل دیگری بر نفی حرکت مستقیم در خلا است. این دلیل شقوق متعددی دارد ابتدا شقوق را بیان می کنیم بدون اینکه حکم این شقوق را بیان کنیم بعداً دوباره شقوق را یکی یکی بیان می کنیم و حکمشان را بیان می کنیم. حرکت طبیعی یا جهتی را قصد می کند و یا جهتی را قصد نمی کند.

اگر جهتی را قصد نمی کند، کاری به آن نداریم و بعداً آن را ابطال می کنیم ولی اگر جهتی را قصد می کند آن جهت، یا موجود است یا معدوم است.

(اول گفتیم قصدِ این متحرک، یا موجود است یا معدوم است یعنی یا جهتی را قصد می کند که آن قصدش موجود می شود، یا جهتی را قصد نمی کند که آن قصدش معدوم می شود.

در تقسیم دوم، بعد از اینکه گفتیم جهتی را قصد نمی کند می گوییم آن جهت، یا موجود است یا معدوم است، به قصد کاری نداریم.)

اگر جهت معدوم را قصد کند، این قسم را کنار می گذاریم چون این را هم باطل می کنیم اما اگر جهت موجود را قصد کند، این جهت موجود، یا امری عقلی یا امری غیر عقلی است. (یعنی یا امری است که قابل اشاره حسی است یا امری است که غیر قابل اشاره حسی است. اگر غیر قابل اشاره حسی باشد و عقلی باشد این قسم را هم کنار می گذاریم و بعداً آن را باطل می کنیم.

اما اگر حسّی و قابل اشاره حسّی باشد یا تجزیه می شود یا تجزیه نمی شود. (آن جهتی که متحرکِ مستقیم، آن را قصد می کند یا تقسیم می شود یا نمی شود) اگر منتهی تقسیم و تجزیه شد و متحرک به یک قسم آن وارد شد حرکتش یا متوقف می شود یا ادامه می یابد و حرکتش را ادامه می دهد.

و اگر منتهی و مقصد، تقسیم و تجزیه نمی شود یا ذاتاً تقسیم نمی شود (مثل نقطه که اصلا تقسیم نمی شود) یا عاملی نمی گذارد که تقسیم شود (مثل فلک که تقسیم نمی شود زیرا صورت نوعیه آن، اجازه تقسیم نمی دهد)

حال باید یکی یکی این اقسام را باطل کنیم

اما اینکه متحرک، هیچ جهتی را در حرکتش قصد نکند این واضح البطلان است اگر به هیچ سمتی نرود یعنی حرکت کند. اگر متحرک، جهتی را قصد نمی کند معنایش این است که اصلا حرکتی را شروع نمی کند یعنی متحرک نیست. پس اگر متحرک است نمی توان گفت که جهتی را قصد نمی کند. بلکه باید جهتی را قصد کند. پس این فرض باطل شد. حال به سراغ فرض دیگر می رویم که گفت اگر قصد کرد، یا جهتِ موجود را قصد می کند یا جهتِ غیر موجود را قصد می کند.

جهتی که موجود نیست واضح است که نمی تواند آن را قصد کند و نمی تواند به سمت آن برود چون چیزی نیست که به سمت آن برود.

پس باقی می ماند که متحرک،جهتی را که موجود است قصد کندحال آن جهتِ موجود یا عقلی بود یا حسی. عقل را نمی تواند قصد کند چون حرکت به سمت امر عقلی اتفاق نمی افتد. پس باقی نماند مگر اینکه حرکت به سمت امر حسی باشد.

ص: ۷۰۹

توضیح عبارت:

(بل نقول من راس)

یعنی دوباره می گوییم (دلیل جدیدی می خواهد اقامه کند)

(انه لا یخلو اما ان تکون الحرکةُ الطبیعیه تَنْحُو بالطبع جههً او لا تنحو جهه)

منظور از (جهه) جهت خاص است چون جهتِ مطلق قابل قصد نیست در خط بعدی خود مصنف کلمه (خاصه) را می آورد.

(و محال ان تکون الحرکه لا تنحو جهه خاصه)

محال است که حرکت، جهت خاص را قصد نکند (سپس یکی از این دو صورت را که گفتیم باطل است. حال صورت دیگر را مطرح می کند.

(فان کانت تنحو جهه خاصه فلا یحلو اما ان تکون الجهه شینا موجوداً او شینا غیر موجود)

اگر جهتِ خاص را که قصد می کند آن جهت، یا شی موجود است یا غیر موجود است.

(فان کان شینا غیر موجود فمحال ان یکون متروکا او منحوّا متوجها الیه)

ضمیر در (کان) به جهت بر می گردد که از آن تعبیر به (شی) کرده بود و اشکال ندارد لذا ضمیر را مذکر آورده است.

ترجمه: اگر شیء غیر موجود باشد محال است که متروك باشد یا مقصود و متوجها الیه باشد. کلمه (متوجها الیه) عطف تفسیری بر (منحوا) است با حذف عاطف. بدل و عطف بیان هم می توان گرفت. (منحوا) و (متوجها الیه) هر دو به یک معنی است یعنی مقصود است.

(و ان کان شیئا موجودا فاما ان یکون موجودا عقلیا لا وضع لذاته فلا یشار الیه او یکون له وضع فیشار الیه)

ص: ۷۱۰

اما اگر آن جهت، شی موجود باشد یا موجود عقلی است که وضعی برای آن نیست و اگر وضعی نباشد پس به آن اشاره نمی شود.

(لذاته) یعنی ذاتش طوری است که با وضع نمی سازد، وضع سه تا معنی دارد.

۱ _ وضع تمام مقوله ۲ _ وضع جزء مقوله ۳ _ وضع به معنای قابلیت اشاره حسی.

در جایی که وضع به معنای تمام مقوله یا جزء مقوله نباشد وضع به معنای قابلیت اشاره حسی هم نیست لذا این جاهایی که (وضع) نفی می شود غالباً اینطور می گوییم که وضع ندارد یعنی قابلیت اشاره حسی ندارد. و این بالکنایه می فهماند که وضع تمام مقوله و جزء مقوله هم ندارد وهمه وضع ها را نفی می کند.

در اینجا ظاهراً، مرادِ مصنف از وضع، وضعِ تمام مقوله یا جزء مقوله است سپس نتیجه می گیرد که اشاره به آن نمی شود، یعنی وضع تمام مقوله یا جزء مقوله برای موجود عقلی نیست و در نتیجه اشاره حسی نمی شود.

(فلا یشار الیه) یعنی حساً اشاره نمی شود اما به عقل می توان اشاره عقلی کرد مثل اینکه شما وقتی متوجه خدا تبارک می شوید این یک نوع اشاره است. همین توجه، یک نوع اشاره است و لو ماخدا تبارک را بالکنه درک نمی کنیم لذا نمی توانیم اشاره عقل به کند آن کنیم ولی بالاخره اشاره عقلی در حدّ توانایی انجام می دهیم.

به مجردات و عقول دیگر وقتی توجه پیدا می کنیم در حدّ توجه خودمان، داریم اشاره می کنیم و این، اشاره عقلی است و اشاره حسی نیست.

ص: ۷۱۱

(او یکون له وضع) یا برای آن هدف و برای آن مقصود و جهت، وضعی است که به آن جهت اشاره می شود یعنی قابلیت اشاره حسی برای آن است.

(و محال ان یکون عقلیا لا وضع له لان ذلک لا حرکه الیه)

قسم اول باطل است یعنی محال است که آن هدف یا جهت، عقلی باشد که وضع ندارد و خالی از وضع باشد. (لان ذلک) زیرا چنین جهت و موجودی، به سمت آن، حرکتی اتفاق نمی افتد تا ما آن را جهت و مقصد حرکت قرار بدهیم.

(فبقی ان یکون له وضع و حینئذ لا یخلو اما ان یکون شیئا لا یتجزا من حیث یصار الیه بالقطع للبعد او یکون یتجزا)

همه ضمیرها را مذکر آورده به خاطر اینکه از جهت، تعبیر به شی کرده بود.

(فبقی ان یکون) برای جهت، وضع و قابلیت اشاره حسی است که بتوان به آن اشاره کرد.

این تقسیم، دو قسم شد که هر کدام از این دو قسم، تقسیم می شود.

نکته: فرض کنید خطی را به سمت بالا حرکت می دهیم. نوک خط به سمت بالا است و به سمت بالا حرکت می کند. طول خط، حرکت نمی کند یعنی فرض کنید خطی بر روی زمین، عمود است (نه اینکه به صورت افقی بر روی زمین بکشید بلکه به صورت عمود روی زمین قرار بدهید) سپس آن را به سمت بالا حرکت دهید، این خط، با نوک خودش به سمت بالا می رود.

متحرک، فقط طولش تقسیم می شود و عرض و عمقش تقسیم نمی شود.

ص: ۷۱۲

حال این خط به سمت بالا برود تا اینکه به جایی می رسد و در آنجا که هدفِ وصول این خط است عرضاً و عمقاً نباید تقسیم شود چون این خط، تقسیم نمی شود.

جایی که خط به آن می رسد و می ایستد آن جا اصلاً عرضا و عمقاً تقسیم نمی شود چون معنی ندارد خطی که باشد خودش به سمت بالا می رود هدفش عبارت از یک سطح یا یک جسم باشد. بلکه هدفش باید یک خط باشد یعنی نوک این خط به نوک آن خط برسد تا در اینجا باشید، آن خط دیگر که هدف است را اگر بخواهیم قسمت کنیم چگونه قسمت می کنیم؟ آن خط، فقط طولاً تقسیم می شود یعنی مثل نقطه های روی هم چیده شده تقسیم می کنیم. و به لحاظ عرض و عمق تقسیم نمی کنیم. آن خطی که مقصد است و این خط به سمت آن می رود چگونه تقسیم می شود؟ مثل نقطه های روی هم چیده شده تقسیم می شوند یعنی در طول تقسیم می شود نه اینکه در عرض و عمق تقسیم شود. خطی که در بالا، هدف این خط پایینی است آن خطِ بالا، به عرض و عمقِ خودش تقسیم نمی شود اگر بخواهد تقسیم شود به طولش تقسیم می شود. این مطلب روشن است.

حال فرض کنید که سطحی به سمت بالا می رود (یا خط افقی را به سمت بالا می برید) این سطح باید برسد به چیزی که عرضا قسمت می شود که خودِ سطح، عرض دارد و طولاً تقسیم می شود اما عمقاً قسمت نمی شود.

ص: ۷۱۳

اما اگر جسمی می خواهد به سمت بالا برود این جسم باید به چیزی برسد که از همه جهت می تواند تقسیم شود. حال اگر مثال به خط بزنیم آسانتر است.

در خطی که هدف است در طول می تواند تقسیم شود. حال ما که می گوییم آن هدف تقسیم می شود یا تقسیم نمی شود کدام تقسیم، مراد است. الان روشن شد آن تقسیمی که امکان داردمراد است.

تعبیر حکما این است که گفتند آن جهت، غیر منقسم است در امتداد ماخذ الحرکه. جهت، در همه حرکتها غیر منقسم است (ما الان تصریح می کنیم که جهت یا منقسم است یا غیر منقسم است و منقسم و غیر منقسم را تقسیم می کنیم ولی حکما گفتند جهت حرکت باید منقسم نباشد. اما در چه چیری منقسم نباشد؟

در امتداد ماخذ الحرکه منقسم نباشد. ماخذ حرکت یعنی شروع حرکت، حرکت طولاً شروع شد و ماخذ حرکت، طولی است و امتداد ماخذ حرکت هم طولی است. هدف باید به خطی برسد که طولاً قسمت نمی شود. حال فرض کن که خط به سطح برخورد کرد یک نقطه از سطح، هدف این خط است و بقیه آن تقسیم می شود و مهم نیست.

این خط وقتی به خطی یا سطحی می خورد آن خط که هدف است در طول نباید تقسیم شود یعنی خط باید به یک نقطه از سطح بخورد و تمام شود.

اما چر نباید تقسیم شود؟

زیرا اگر این خط به نقطه اول برسد یا توقف می کند یا نمی کند. اگر توقف کرد معلوم می شود که همان نقطه هدفش بوده و اگر توقف نکرد معلوم می شود که نقطه های بعدی هدفش بوده. بالاخره هدفش، نقطه است و وقتی به نقطه اول می رسد و توقف نمی کند معلوم می شود که نقطه اول هدف نبوده بلکه مسافت بوده و این مسافت را عبور کرده تا به آن آخری رسیده است. آن نقطه آخری که می ایستد هدفش بوده و لو این هدف از نظر عرض و عمق تقسیم شود.

ص: ۷۱۴

اگر سطحی به سمت فوق می رود باید به هدفی برسد که آن هدف عبارت نیست از سطح های روی هم چیده شده. اگر هدف، سطح های روی هم چیده شده باشد این سطحِ متحرک به اولین سطحِ هدف برسد یا می ایستد یا نمی ایستد. اگر ایستاد معلوم معلوم می شود که همان سطح، هدفش بوده و سطح های دیگر هدفش نبوده و اگر نایستاد معلوم می شود که این سطحِ اولی مسافت است و هنوز هدف نیست و سطح های بعدی هدف است و به هر جا رسید و توقف کرد همان هدف است.

و اگر هدف، جسم باشد باز باید یک جسم هدف باشد نه اینکه جسم های روی هم چیده شده هدف باشد و الا همین محذور لازم می آید.

پس توجه کنید که ماخذ حرکت و شروع حرکت چگونه است؟ متحرک به جهتی می رسد که آن جهت در امتدادِ شروع حرکت تقسیم نمی شود نه اینکه اصلاً تقسیم نمی شود.

مصنف، این عبارت را نپسندیده و نیاورده (یعنی عبارت عدم انقسام در امتداد ماخذ حرکت را نیاورده) عبارتی که مصنف آورده این است (لاـ یتجزا من حیث یصار الیه) یعنی از آن جهت که متحرک به آن منتقل می شود از آن جهت قسمت نشود ولو از جهات دیگر قسمت شود.

ترجمه عبارت:

(فبقی ان یکون له وضع) باقی ماند که برای آن هدف، وضع و قابل اشاره حسی باشد (فحینئذ) در این هنگام که هدف، دارای وضع است و حسی می باشد.

(من حیث یصار الیه) قید برای (لا یتجزا) است یعنی تجزی آن، از این حیث نباشد اما اگر تجزّیِ دیگر پیدا کند اشکال ندارد. این (من حیث یصار الیه) قید برای (یتجزا) هم هست و به قرینه حذف شده است.

ص: ۷۱۵

(بالقطع للبعد) مربوط به (یصار) است یعنی از آن حیثی که متحرک منتقل می شود به آن هدف. اما چگونه منتقل می شود؟ به اینکه بعدی را قطع و طیّ می کند.

دلیل دوم بر نفی خلا در حرکت طبیعی متقسیم ۹۲/۰۱/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

صفحه۱۲۸سطر۷

موضوع: دلیل دوم بر نفی خلا در حرکت طبیعی متقسیم

می خواستیم ثابت کنیم که در خلا حرکت طبیعی مستقیم واقع نمی شود وارد دلیل دوم شدیم و تقسیماتی را بیان کردیم و به اینجا رسیدیم که جهت، امر حسی باشد و قابل اشاره باشد گفتیم در این صورت یا جهت، تجزیه می پذیرد یا نمی پذیرد (یعنی یا تقسیم می شود یا تقسیم نمی شود).

اگر جهت، تجزیه شود و تقسیم شود. این متحرکِ الی الجهه به بخشی از اقسام جهت نزدیکتر است و به بخشی دورتر است مثلا فرض کنید سنگی که از بالا به سمت پایین می آید به لایه روی زمین می رسد این لایه روی زمین تقسیم می شود و لایه های دیگری در زیر آن قرار می گیرد. این جسم متحرک به لایه اول نزدیکتر است تا به لایه های بعدی. پس متحرک وقتی جهت آن تقسیم شود به بعضی از اقسام جهت از بعض دیگر نزدیکتر است مثل سنگی که حرکت می کند اگر جهتش که زمین است در عمق تقسیم شود و لایه های روی هم به وجود آید این سنگ به لایه اول نزدیکتر است تا به لایه های بعدی. حال که نزدیکتر است ابتدا به لایه اول می رسد چون به آن نزدیکتر است. بعداً اگر بخواهد عبور کند به لایه های بعدی می رسد.

ص: ۷۱۶

حال که به لایه اول رسید یکی از دو حالت اتفاق می افتد.

الف: در همان لایه اول بایستد و توقف کند.

در این صورت، معلوم می شود که همان لایه اول که بعض الجهه است (جهت وقتی که تقسیم شود آن لایه اول را بعض الجهه می نامیم) معلوم می شود که همان بعض الجهه، جهت است و بقیه، جهت نیستند.

ب: از لایه اول عبور کند و در لایه های بعدی برود و در آنجا بایستد.

در این صورت، معلوم می شود که لایه بعدی که در آن ایستاده جهتش است و بقیه، جهت نبوده و مسافت است مثل بقیه مسافتها که طی کرد این لایه را هم باید طی کند. حکم لایه اول مثل بقیه مسافتها است که باید طی شود.

پس در هر صورت نمی توان جهت را تقسیم کرد. پس این فرض که جهت تقسیم شود باطل است چه حرکت در خلا باشد (که الان بحث می کنیم) چه حرکت در ملا باشد. ولی چون بحث ما در خلا است لذا حرکت را در خلا مطرح کردیم والا جهت، هرگز نباید تقسیم شود چه حرکت در خلا باشد چه در ملا باشد.

توضیح عبارت:

(و ان کان یتجزا فالبعض منه یکون اقرب من المتحرک الیه)

نسخه خطی (فان کان) بود که بهتر است.

مصنف ابتدا حکم قسم دوم را بیان می کند چون مختصر است ولی حکم قسم اول طولانی است لذا آن را بعداً در سطر ۱۳ بیان می کند.

ص: ۷۱۷

ضمیر در (یتجزا) به جهت بر می گردد. ضمیر را به صورت مذکر آورده به اعتبار اینکه تعبیر به (شی) کرده بود.

ترجمه: و اگر آن جهت تجزیه شود بعضی از جهت اقرب است از متحرک الیه.

(المتحرک الیه) کلمه (الیه) متعلق به (المتحرک) است و ضمیر آن به جهت بر می گردد و ال در (المتحرک) موصوله است.

ترجمه: بعضی از این جهت، نزدیکتر است به آن چیزی که به سمت جهت دارد حرکت می کند.

(یعنی به متحرک نزدیکتر است) وقتی بعضی از قسمتهای جهت، نزدیکتر به متحرک است متحرک، به آن قسمتِ نزدیکتر، زودتر واصل می شود و به قسمتهایی دورتر، دیرتر واصل می شود. حال اگر به قسمت اول رسید که به آن نزدیکتر بود یا متوقف می شود یا نمی شود.

(فاذا وصل الیه المتحرک فاما ان یکون قد حصل فی الجهه فالبعض هو الجهه المقصوده و الباقی خارج عنه)

اگر متحرک، به آن بعض که اقرب است رسید یا در جهت، حاصل شده و ایستاده است در این صورت نتیجه می گیریم که همین بعض، جهت مقصوده است و لایه های باقی، جهت نیستند.

(و امّا ان لا یکون قد حصل فی الجهه بل یحتاج ان یتعداه)

و یا این متحرک وقتی به لایه اول رسید در جهت، حاصل نشده و توقف هم نمی کند و عبور می کند و می رود تا به لایه های بعدی برسد.

(بل یحتاج) بلکه احتیاج دارد که از بعضِ اقرب، تعدی و تجاوز کند یعنی به آن بعض اقرب که رسیده جهت را نگرفته و توقف نکرده و لازم است که هنوز حرکت خودش را ادامه بدهد.

ص: ۷۱۸

(فان کان یحتاج ان یتعداه فهو سبیل الی الجهه لا بعض الجهه المقصوده)

اگر احتیـاج است که از این لایه عبور کنـد پس معلوم می شود که خود این لایه، جهت نیست بلکه سبیلِ الی الجهه است یعنی هنوز، مسافت است که متحرک باید آن را طی کند تا به جهت برسد.

(و حکمه حکم سائر مایلیه)

حکم این لا-یه ای که به آن رسـیده، حکم سـائر چیزهـایی است که مجـاور این لا-یه هسـتند یعنی قسـمتهای بالایی که هوا بود مجاور با این لایه هسـتند و آنها مسافت بودنـد. این لایه زمین هم هنوز مسافتند پس حکم این لایه مثل حکم قبلی ها است. که قبلی ها مسافت بودند این لایه هم مسافت است و جهت نیست.

(و ان کان غیر متجّز من حیث یصار الیه)

تا اینجا حکم این قسم که جهت تجزیه شود را بیان کرد. حال وارد قسم بعـدی می شود که این سـنگی که در خلا حرکت می کند به سمت جهتی می رود که آن جهت، جسمانی است و تجزیه نمی شود. این را دو قسم می کنیم.

۱ ـ یا تجزیه نمی شود چون اصلا قابل تجزیه نیست مثل نقطه که قابل تجزیه نیست.

۲ ـ یـا تجزیه نمی شـود چـون صورت نوعیه آن نمی گـذارد که تجزیه شود مثـل جسـمی که از سـنخ فلـک است که صورت نوعیه آن مـانع تقسـیم است. خود فلـک چون جسم است مـانع تقسـیم نیست زیرا فلـک قابل انقسام است اما صورت نوعیه اش نمی گذارد قسـمت شود نه اینکه اصلاً قابل انقسام نباشد. بلکه اگر صورت نوعیه دیگر به فلک بدهی قسمت می شود. زیرا به لحاظ جسم بودن قسمت می شود اما به لحاظ صورت نوعیه اش قسمت نمی شود.

(من حیث یصـار الیه) این عبارت را در خط ۸ همین صـفحه آورده بود ولی (بالقطع للبعـد) را هم اضافه کرده بود اما در اینجا نیاورد.

ترجمه: این جهت ترجمه نمی شود از آن حیثی که متحرک، انتقـالش به جهت حاصـل می شود. (یعنی از آن حیث که انتقـالِ متحرک به جهت است جهت، از آن حیث تقسیم نمی شود ولو از حیث های دیگر تقسیم می شود).

(فلا یخلو اما ان یکون فقدانه التجزی لا لانه فی نفسه لا یحتمل فرض القسمه)

اگر اینچنین باشد دو حالت پیدا می کند.

اینکـه تجزی پیـدا نمی کنـد نـه به خـاطر این است که فی نفسه فرض قسـمت را قبـول نمی کنـد مثـل نقطه که فی نفسه، فرض قسمت را قبول نمی کند حتی قسمتِ فرضی هم در نقطه نداریم (یعنی نه قبول قسمت خارجی می کند نه قبول فرض قسمت را می کند. یا خط، به لحاظ عمق و سطحش فرض قسمت را قبول نمی کند اما به لحاظ طولش قسمت را قبول می کند. یا سطح، به لحـاظ عمقش فرض قسـمت را قبول نمی کنـد اما به لحاظ طول و عرض قسـمت را قبول می کنـد) مصـنف می فرمایـد اگر قسمت را قبول نمی کند نه به این جهت است بلکه به خاطر صورت نوعیه اش است که نمی گذارد قبول کند.

ترجمـه: اینکـه تجزی را از دست داده و قابـل تجزی نیست یـا به این صـورت است که نه به خـاطر این است که فی نفسه قبـول فرض قسـمت نکنـد بلکه به خـاطر صورت نوعیه اش قبول تجزی نکرده .حـالت دوم را در خـط بعـدی بـا عبـارت (او یکون لا یتجزا) بیان می کند یعنی یا اصلا قبول تجزی نمی کند.

ص: ۷۲۰

(بل لانه لیس فی طباعه الانکسار کما یقولونه فی الفلك)

انکسار یعنی شکستن یعنی نمی توانی آن را بشکنی که تجزیه شود. فلك هم همینطور است که قابل خرق و شکستن نیست لذا نمی توان آن را قسمت کرد. چنانچه در فلك می گویند.

حال اگر در خلاء جهتی بود که مثل فلك است و حکم فلك را داشت و صورت فلکیه در آن بود قابل انکسار نیست اما به خاطر صورتش قابل انکسار نیست نه اینکه اصلا قابل انکسار نباشد.

(او یکون لا یتجزا اصلا)

یا اینکه این جهت اصلاً تجزیه نمی شود نه به خاطر صورتش بلکه به خاطر اینکه اصلا قابل قسمت نیست مثلا نقطه است یا خط است که در عرض و عمق تقسیم نمی شود یا سطح است که فقط در عمقش تقسیم نمی شود.

ادامه دلیل دوم بر نفی خلا در حرکت طبیعیِ مستقیم ۹۲/۰۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

صفحه۱۲۸ سطر ۱۳

موضوع:ادامه دلیل دوم بر نفی خلا در حرکت طبیعیِ مستقیم

نکته: وقتی در این دلیل، جهت را در خلاء نفی می کنیم حرکت، نفی می شود.پس تمام بحث ما در نفی جهت است و از نفی جهت، نفی حرکت نتیجه گرفته می شود.

بحث امروز: شقوق مختلفی را مطرح کردیم به اینجا رسیدیم که جهت، موجود حسی باشد حال موجود حسی بر دو قسم است یا تجزیه می شود یا تجزیه نمی شود. اما حالتی که تجزیه نمی شود را بحث می کنیم که خودش دو حالت دارد.

حالت اول: چون اصلاً قابل تجزیه نیست لذا می گوییم تجزیه نمی شود مثل نقطه که بحث آن در صفحه ۱۲۹ سطر ۹ می آید.

ص: ۷۲۱

حالت دوم: چون صورت نوعیه خاصه ای دارد لذا می گوییم تجزیه نمی شود مثل فلك که صورت نوعیه آن، نمی گذارد که تجزیه شود البته تجزیه خارجی نمی شود اما تجزیه فرض قبول می کند.

فارق این دو حالت، فرض است یعنی هم نقطه و هم فلك تقسیم نمی شوند اما فلك، فرضاً تقسیم می شود ولی نقطه، فرضا هم تقسیم نمی شود.

ابتدا حالت دوم را مورد بحث قرار می دهد که شی قابل تجزیه است ولی به خاطر صورت نوعیه اش تجزیه نمی شود. در این

صورت بیان می کنیم که در خلا، شیئی وجود دارد که به سمت جهتی حرکت می کند و آن جهت، چیزی از سنخ فلک است که تجزیه خارجی ندارد ولی تجزیه فرضی دارد. این چنین چیزی، جسم خواهد بود پس لازم می آید در خلا، جسم وجود داشته باشد و اگر جسم باشد یعنی خلا نخواهد بود در حالی که شما فرض کردید خلا مطلق داریم.

مصنف قبل از اینکه حکم این حالت را بیان کند آن را تقسیم می کند و می فرماید این جهتی که در خلاـ است و تجزیه خارجی نمی پذیرد اما تجزیه فرضی می پذیرد و گفتیم که جسم می باشد بر دو قسم است.

الف: یا جسمی است که همان نقطه از خلا را که پر کرده آن را رها نمی کند و مخصوص و ملازم همان نقطه است.

ب: یا جسمی است که مختص به آن نقطه نیست و قابلیت دارد که به جای دیگر برود.

ص: ۷۲۲

حکم قسم الف این است که لازمه اش این است که در خلاء یک جای مشخصی را در نظر بگیرید و بگویید این جسم که جهتِ حرکتِ آن متحرک است باید چنین جای خاصی را برای آن جسم در خلاء قائل شویم در حالی که سر تاسر خلاء یکسان است و نمی توان گفت این جای خلاء اختصاص به چیزی دارد و آن جا اختصاص به چیز دیگر دارد پس در خلا که متشابه است جسمی قائل می شود که اختصاص به جای مخصوص از خلا قائل می شوید و این خلف فرض است.

نکته: دو تا جسم در اینجا مطرح است که باید با هم اشتباه نشود.

۱ ـ جسمی که حرکت کند ۲ ـ جسمی که در خلا واقع شده و حالت فلکی دارد و تجزیه می شود فرضاً لا واقعاً،

یعنی یک جسم ،متحرک است و یک جسم، جهتِ حرکتِ متحرک است. الان بحث ما در جسمِ متحرک نیست بلکه جهتِ حرکتِ متحرک مراد است که جای خاصی از خلاء را اشغال کرده که این جسم به طبیعت خودش جای خاصی از خلاء را اشغال کرده پس با طبیعتِ آن قسمتی از خلا که اشغال کرده سازگار است پس اجزا خلا با اجزا دیگرش فرق می کند پس خلا دارای طباعِ مختلف می شود در حالی که اجزاء خلا دارای طبیعت مشابه است.

حکم قسم ب این است:

این احتمال این بود که هدفِ حرکتِ جسمِ متحرک، جسمی باشد که در جای خاصی از خلا قرار گرفته ولی اختصاص به آنجا ندارد و می تواند از آنجا جدا شود و در جای دیگر برود. حکم این قسم این است که چون جای آن در خلاء جای خاصی نبود و می توانست حرکت کند، فرض کن که حرکت کرده و از این جایی که بوده به جای دیگر می رود.

ص: ۷۲۳

حال متحرک چه کار می کنـد و به کدام طرف می رود آیا راه خود را کج می کند و به سـمت آن جسم می رود یا به سـمت همان موضعی از خلا می رود که قبلاً آن جسم در آن مکان بود ولو الان آن جسم در آن موضع نیست.

اگر بگویی به سـمت جای قدیم می رود اشـکالش این است که معلوم می شود این جسمِ متحرک، آن جهت را هدفِ حرکتِ خودش نگرفته چون جای جهت عوض شد و این جسم متحرک هنوز به سـمت جایگاه اولی می رود و به سمت آن جسم نمی رود پس معلوم می شـود که آن جسم، جهت آن نبـوده و جهتش، آن نقطه خـاص از خلاـ بوده که هنوز هم به سـمت آن می رود و جهتِ بالـذاتش آن نقطه خـاص از خلا بوده و آن جسـمی که جابجا شـد، جهت بالعرض بوده و چون آن جسم قبلا در آن نقطه از خلاـ قرار گرفته بـوده جهت به حسـاب می آمـده نه اینکه ذاتـا جهت باشـد در حـالی که مـا فرض کردیم آن، ذاتاً جهت است. از ابتدا که وارد بحث شدیم فرض کردیم که آن ،جهت است.

و اگر بگویی به سـمت جای جدید می رود یعنی جسمِ متحرک راه خود را عوض کند و به سمت جسمی که قبلا هدفش بوده برود چون آن جسم، هـدفش است و آن جسم که جابجا شده جسم متحرک هم به سـمت آن می رود. مصـنف می گوید این، دو حالت دارد.

۱ ــ یا به طور طبیعی می رود ۲ ــ یا آن جسم، این متحرک را می کشد همانطور که آهن ربا آهن را می کشد.

اگر بگویی به طور طبیعی راه خود را کج می کند معلوم می شود که شعور دارد و حرکتش، حرکت ارادی است و بحث ما در حرکت طبیعی بود و بحث در حرکت ارادی نداشتیم.

اگر بگویی آن جسم، این متحرک را می کِشد می گوییم این، حرکت قسری است و باز هم از بحث ما بیرون است چون بحث ما در حرکت طبیعی است.

و اگر در حرکت طبیعی بحث می کنیم هیچ وقت این جسم به طبیعت خودش راه خود را کج نمی کند.

توضیح عبارت:

(فان کان لا یتجزا بالتفکیک و یتجزا بالفرض فهو جسم غیر خلا)

اگر جهت، حسی است ولی تجزیه نمی شود. یعنی نمی توان آن را در خارج جدا کرد ولی با فرض تجزیه می شود این جهت، جسم است اما جسمی که غیر خلا است.

(غیر خلا) صفت توضیحی جسم است.

(فما لم یکن فی الخلا جسم موجود لا تکون له جهه).

اگر در خلا جسمِ موجودی نداشته باشیم برای خلا، جهتی نمی باشد.

یعنی اگر این جسم موجود را بر داریم همه جای خلا یکنواخت می شود و هیچ جهتی برای حرکتِ متحرک، در خلا نخواهیم داشت در حالی که حرکتِ متحرک، احتیاج به جهت دارد پس باید این جسم را در این خلا قائل شویم تا بتوانیم حرکتِ این متحرک را جهت دار کنیم.

فیکون حینئذ لاجهه فی الخلا المطلق وحده.

اگر خلا را مطلق گرفتید (یعنی جسمی در آن قرار ندادید) جهت در آن وجود ندارد و حرکت، قهراً در آن انجام نمی شود. این، روشن است و نیاز نداریم آن را باطل کنیم.

ص: ۷۲۵

(حینئذ) یعنی در این هنگام که جهت را عبارت از چنین جسمی گرفتید (وحده) یعنی بلا جسم. پس در خلا مطلق که وحده ملاحظه شود (وحده) قید برای (مطلق) است و (مطلق) را توضیح می دهد این چنین خلائی، جهت نخواهد داشت.

(و ذلک الجسم ایضا لا یخلو اما ان یکون مختصا بالطبع بالجزء من الخلا الذی هو فیه او لا یکون مختصا به)

اما اگر این جسم را قائل هستید و خلا را مطلق قرار نمی دهید این بحث مطرح می شود که این جسم آیا مختص به آن جایی است که در خلا دارد یا مختص نیست.

(ذلک الجسم) مراد از (ذلک الجسم)، جسمی است که جهت حساب شده است. مراد از (ذلک الجسم)، جسمِ متحرک نیست بلکه اشاره به جسمی است که در خلا واقع شده و جهت برای جسمِ متحرک به حساب می آید.

ترجمه: جسمی که در خلا واقع شده و خلا را از خلاء مطلق بودن بیرون آورده یا مختص است طبیعةً به جزئی از خلا که این جسم در آن جزء است یا اختصاص به آن جزء از خلا ندارد.

(مختصا بالطبع) یعنی اختصاصِ بالقسر مراد ما نیست که جسمی را در خلا قسراً ببرد و در جایی از خلا قرار بدهند. این، مشکل ندارد. مشکل در جایی است که جسمی به طور طبیعی قسمتی از خلا را انتخاب کند که معلوم می شود خلا، طبیعةً اقسامی دارد و اجزائی دارد. طبیعتِ این قسم از خلاء ،اقتضا می کند آن جزء دیگر از خلا را مثلاً یک قسمت بالا و یک قسمت پایین برای خلا است و این جسم چون سبک است به سمت بالا می رود. طبیعةً جسم به سمت بالا می رود و آن جسمی که هدف حرکت این جسم قرار گرفته به طور طبیعی در فلان جای خلا قرار گرفته است (که بحث روی طبیعت است نه قسر) در خط بعدی هم می گوید فبعض الخلا مخالف لبعضه فی الطبیعه (که لفظ طبیعت را می آورد) لازم می آید که طبیعت خلا، مختلف باشد و جزئی از خلاء طبیعت بالا بودن را دانسته باشد و جزء دیگر، طبیعتِ دیگر داشته باشد و این اختلافِ طبیعت، باعث می شود که این جهت خاص که جسم است به آن سمت از خلا مرتبط شود و این جهت به قسمت دیگر مرتبط شود و لذا جاهای مختلف برای خلا پیدا شود، و لازم می آمد که خلا متشابه نباشد.

(فان کان مختصا به فبعض الخلا مخالف لبعضه فی الطبیعه حتی تختص به بعض الاجسام طبعا دون بعض)

اگر این جسمی که هدف و جهت است اختصاص به جزء خلا نداشته باشد لازمه اش این است که خلاء اجزا پیدا کند و بعضِ جزء آن با بعض دیگر مخالف باشد یعنی بعض از خلا- مخالف با بعض دیگر باشد در حالی که در خلا، همه اجزا متشابه است.

ضمیر در (به) به بعضِ مخالف بر می گردد.

(و ان کان غیر مختص جاز فیه مفارقته له)

ضمیر (کان) به (ذلک الجسم) که هدف قرار داده شد بر می گردد.

ترجمه: اگر آن جسم، اختصاص به نقطه ای از خلا ندارد در این صورت جایز است در این جسمی که هدف قرار داده شده که مفارقت کند این جسم، آن جزء از خلا را ضمیر در (مفارقته) به (ذلک الجسم) بر می گردد. و ضمیر در (له) به (جزء من الخلا) بر می گردد.

و اذا فارق ذلک الجزء من الخلا)

(ذلک الجزء) مفعول برای فارق است و ضمیر مستتر در (فارق) به (ذلک الجسم) بر می گردد (مراد از ذلک الجسم، جسمی است که هدف می باشد).

ترجمه: آن جسمی که هدف است اگر مفارقت کند آن جزء از خلا را و به جای دیگر برود.

(لم یخل اما ان یتحرک الجسمُ المفروض متحرکا الیه بحرکته الطبیعیه الی الخیر الاول الذی کان فیه ذلک الجسم من الخلا)

یا این جسمِ متحرک، هنوز هم به سمت آن جایگاه قبلیِ این جسم که هدف است می رود یا این جسم متحرک مسیر خود را عوض می کند و به سمت جای جدیدِ این جسم که هدف است می رود.

ص: ۷۲۷

(الجسم المفروض متحركا) این قیدها را آورده تا معلوم کند که این جسم، جسم دیگری است غیر از جسمی که هدف قرار داده شده. مراد از (الجسم) همان جسمی است که حرکت می کند یعنی مراد، متحرک است، بیان کردیم که در ما نحن فیه دو جسم داریم ۱ _ متحرک ۲ _ هدف. که از آن هدف، تعبیر به (ذلک الجسم من الخلأ) می کند و از آن جسم متحرک، تعبیر به (المتحرک الیه) می کند (یعنی جسمی که متحرک به آن هدف است).

ترجمه: آن جسمی که فرض شده حرکت می کند به سوی آن جسمی که هدف است (الیه) متعلق به (متحرکا) است.

چرا قید (مفروض) آمده؟ چون مصنف حرکت در خلا را قبول ندارد نمی گوید جسمی که حرکت می کند بلکه می فرماید جسمی که فرض شد حرکت می کند.

(بحرکته الطبیعیه) متعلق به (یتحرک) است (البته اگر متعلق به متحرکا هم بگیری غلط نیست ولی اگر متعلق به (یتحرک) بگیری عبارت، بهتر می شود.

ترجمه: جسمی که فرض شده متحرک، حرکت کند به حرکت طبیعی خودش (نه با حرکت شعوری و قسری) به حیز اول.که در آن حیز، قبلا جسمی که جزئی از خلا بود وجود داشت.

حالا آن جسمی که جزئی از خلا بود جابجا شد ولی این جسم متحرک، هنوز به سمت جایگاه قبلی آن جسم حرکت می کند.

(او یتحرک نحو الحیز الآخر الذی صار الیه)

ضمیر در (یتحرک) به (جسم متحرک) بر می گردد.

یا حرکت می کند به سمت حیز جدید می رود.

ص: ۷۲۸

(صار) به معنای (انتقل) است.

تا اینجا دو فرض را مطرح کرد حال وارد احکام آنها می شود.

(و لا یجوز ان یتحرک الی الحیز الاول)

حال فرض اول را بیان می کند که جسم متحرک، به جایگاه اولیه از جسم من الخلاـ حرکت کند. این صورت، لاـزمه اش خلف فرض است چون در این صورت روشن می شود که هدف اصلی متحرک، جزء من الخلا بوده نه آن جسمی که در آن جزء ساکن بوده و اگر به سمت آن جزء می رفته است بالعرض بوده و به خاطر اینکه آن جسم در آن جزء ساکن بوده می رفته است و الاـ مطلوب اصلی همان نقطه از خلاـ بوده پس لاـزم می آید جهتِ بالـذاتِ جسمِ متحرک، آن نقطه از خلاـ بوده نه جسمی که فرض کردیم جهت باشد و این خلف فرض است.

ترجمه: جایز نیست این جسم متحرک، حرکت کند به حیز اوّلی که برای این جسم من الخلا بود.

(و الا فحرکته الی ذلک الحیز هی الحرکه الطبیعیه و التی بالذات)

(و الاـ) و اگر هنوز حرکتش را به سمت حیز اول ادامه دهد معلوم می شود که حرکت این جسمِ متحرک، به این حیّزی که هنوز به سمت آن می رود حرکت طبیعی است و حرکتی است که بالذات است.

(و اما الی ذلک الجسم الذی کان فیه فقد کانت بالعرض)

اما حرکتی که این جسم متحرک، به آن جسمِ از خلاـ می کرد که آن جسم در آن حیز قدیم بود، حرکت بالعرض بود و آن جسم، جهت بالعرض بود نه جهت بالذات.

ص: ۷۲۹

الان معلوم شد که حرکت به سمت این قسمت از خلاء حرکت بالذات است نه اینکه حرکت به سمت آن جسم از خلاء بالذات باشد در حالی که ما فرض کردیم آن جسم، هدف است و حرکت بالذات به سمت آن جسم است پس خلف فرض لازم می آید.

(و لا یجوز ان تتحرک بالطبع الی الحیز الآخر)

وارد فرض دوم می شود که این جسم متحرک بعد از اینکه جسمی که هدف است مکان خودش را عوض کرد این جسم متحرک هم مصیر خودش را عوض کند و به سمت مکان جدیدِ آن جسمی که هدف بود برود.

در این صورت می گوییم، احتیاج به شعور دارد مگر اینکه آن جسمی که هدف است این جسم متحرک را بکِشد که در این صورت، حرکت قسری می شود.

(لاـ یجوز عطف بر (لاـ یجوز) در خط قبل است که در خط قبلی احتمال اول را باطل کرد و در اینجا، احتمال دوم را باطل می کند.

ترجمه: جایز نیست که این جسم متحرک، حرکت بالطبع کند به سمت نقطه دوم از خلا که جسم من الخلا به آن نقطه دوم، نقل مکان کرده.

(لان الجسم المتحرک ان لم یشعر بوجه من الوجوه بانتقال ذلک الجسم عن حیز الی حیز)

این عبارت، فرض اول است که فرض دوم را در خط ۷ با عبارت (و ان شعر) بیان می کند. دو فرض مطرح می کند.

فرض اول این است که جسم متحرک، متوجه حرکتِ آن هدف نشود چون جسم است و حرکتش طبیعی است و حرکت شعوری و ارادی ندارد.

ص: ۷۳۰

فرض دوم این است که جسم متحرک، متوجه حرکت آن هـدف شـده (که هـدفش جابجا شـده) لذا مسـیرش را به سـمت آن عوض می کند.

فرض اول، امکان ندارد چون اگر متوجه انتقال هدفش نشده چگونه مسیرش را عوض می کند.

ترجمه: زیرا جسم متحرک اگر متوجه نشـده به هیچ وجهی از وجوه به انتقالِ آن جسمِ از خلا (که هدف بود) از حیز به حیزی نشده است.

(کیف یتاتی ان یترک جهه کانت مقصوده بحرکته لان ذلک الجسم فیها)

چگونه ممکن است که این جسمِ متحرک، ترک کند جهتی را که با حرکتش آن جهت را قصد کرده بود.

(لان ذلک) مربوط به (کانت مقصوده) بگیرید. قبلا که این جسمِ متحرک، حرکت می کند به سـمت دو چیز حرکت می کرد ۱ _ به سمت جسمی که هدف قرار داده شده بود ۲ _ به سمت جایگاه آن جسم من الخلا.

یعنی وقتی به سـمت آن جسم می رفت در ضـمن اینکه به سمت آن جسم می رفت به سمت مکان آن جسم هم می رفت پس هم جسم، هـدفش بود و هم آن مکان، هـدفش بود ولی آن مکان و حیز را قصـد کرده بود چون آن جسم در آنجا بود (فرض مـا این بود که آن جسم، واقعاً هـدف است پس اگر این جسمِ متحرک به سـمت آن جایگاه می رفت خودِ جایگاه مقصودش نبود بلکه خودِ آن جسمی که موجود در آن جایگاه بود مقصودش بود.

ترجمه: چگونه ممکن است این جسمِ متحرک، آن جهت اوّلی را ترک کنـد جهـتی که مقصود به حرکتِ این جسم بود و آن حیز و جهت را قصد کرده بود چون این جسمی که هدف است در آن جهت بود.

ص: ۷۳۱

مراد از (جهه) در این عبارت، حیز است.

(و یقصد جهه اخری من تلقا طباعه)

(و یقصد) عطف بر (یترک) است یعنی چگونه ترک کند آن جهت قبلی را و قصد کند جهت دیگر را

(من تلقا طباعه) اگر (من تلفا شعوره) بود اشکال نداشت ولی (من تلقا طباعه) است و مسیر حرکتش را عوض می کند. با اینکه شعور ندارد و متوجه نشده که جسمی که هدف است جابجا شده. با وجود این که متوجه نشده چگونه به طور طبیعی مسیر خودش را عوض می کند مگر اینکه در آن جسمی که هدف است نیرویی قرار بدهی و بگویی این جسمی که هدف است و من الخلاـ است آن جسمِ متحرک را به سمت خودش می کِشد. تا وقتی که آن جسمِ من الخلا در حیزِ اول بود متحرک را به سمت حیز اول می کشاند حال آن جسم من الخلا به جای دیگر منتقل شده با آن نیرو، این جسمِ متحرک را به سمت مکان جدید می کشد. این هم، حرکت قسری می شود که از بحث ما بیرون است.

(الا ان یکون ذلک الجسم یبعث الیها اثرا او قوه)

(ذلک الجسم) یعنی همان جسمِ من الخلا که ما آن را هدف قرار دادیم.

مگر اینکه بوده باشد آن جسم که هدف است بفرستد به این جسِ متحرک اثر یا قوه ای که به توسط این اثر یا قوه ،آن جسم را به سمت خود بکشاند.

(الیها) به جسم متحرک بر می گردد. ضمیر را مونث آورده چون بحث از طبیعت جسم متحرک است لذا به طبیعت جسم بر می گردانیم.

ص: ۷۳۲

(و ذلک الاثر و تلک القوه تکون مبدا لانبعاث حرکه الجسم المتحرک بالطبع الیه)

(الیه) متعلق به انبعاث است و ضمیر آن به (ذلک الجسم من الخلاء) بر می گردد. مگر اینکه آن جسمی که هدف است اثر بفرستد و آن اثر بوده باشد (تکون را به معنای می باشد معنی نمی کنیم بلکه بوده باشد معنی می کنیم، چون (ان) که بر سر(ان یکون ذلک الجسم یبعث) درآمده بر سر این(تکون) هم می آید.

(کحال ما بین المغناطیس و الحدید)

مثل حالتی که بین آهن ربا و آهن اتفاق می افتد.

(فحینئذ تکون الحرکه قسر به لا طبیعه)

در این صورت، حرکتِ جسمِ متحرک قسری می شود و طبیعی نیست و از بحث ما بیرون است.

(و ان شعر فقد حصل هناک ادراک و حصلت الحرکه ارادیه لا طبیعیه)

اما اگر جسمِ متحرک متوجه انتقال آن جسمِ من الخلا شده باشد و اراده کند و مسیر خود را عوض کند. حکم این صورت این است که امکان دارد ولی حرکت، ارادی است نه طبیعی و از بحث ما بیرون است.

(هناک) یعنی در این باب و فرضی که بحث می کنیم.

(و هذا کله باطل)

تمام این فرض هایی که کردیم باطل است.

این عبارت (علی ان الکلام) تتمه بحث قبل است که در جلسه بعد توضیح می دهیم.

ادامه دلیل دوم بر نفی خلا در حرکتِ مستقیم ۹۲/۰۱/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

صفحه۱۲۹سطر۹

موضوع: ادامه دلیل دوم بر نفی خلا در حرکتِ مستقیم

ص: ۷۳۳

نکته: این عبارت(علی ان الکلام) دنباله دلیل قبل است که نباید سرِ خط نوشته شود بلکه باید از (وان کان المتوجه الیه) سرخط نوشته شود.

توضیح دادیم اگر جسمی که هدف استجای خود را رها کند واز جایی که خلا بود به جای دیگر برود این متحرک به سمت آن جسم چه حالتی دارد که احتمالات را بیان کردیم.

حالا مصنف بیان می کند که اشکال دیگری در خود جسم داریم. (همان جسمی که جهت و هدف و جزئی از خلا بود که متحرک به سمت آن می رود) تا الان اشکالاتی که کردیم دربارهٔ جسمی که متحرک بود بیان کردیم (که آیا مسیر خود را عوض می کند یا نمی کند و اگر عوض می کند با اراده عوض می کند یا آن جسم من الخلا، آن جسم متحرک را به سمت خود می کِشد).

اشکال این است که آن جسمی که هدف بوده چگونه ممکن است از نقطه ای به نقطه دیگر حرکت کند. علی الخصوص که در خلا، نقطهٔ مشخصی نداریم که بگوییم از این نقطهٔ مشخص به نقطهٔ مشخص دیگری رفت.

مصنف اشکال را توضیح نمی دهد که آن جسمی که هدف است چگونه حرکت می کند. می گوید مشکلِ آن، همان است که در فرض بعدی (هدف، اصلاً قابل انقسام نباشد مثل نقطه) بیان می کنیم.

توضیح عبارت:

(علی ان الکلام فی انتقال ذلک الجسم بالطبع او بغیر الطبع)

سوال و اشکال و بحث ما در انتقال آن جسم است (آن جسمی که هدف قرار داده شده است) خط اول در صفحه ۱۲۹ گفت (الذی کان فیه ذلک الجسم من الخلا) ایشان به آن جسمی که من الخلا است که هدف است با(ذلک الجسم)اشاره می کند. اما به جسمی که متحرک است (الجسم المتحرک) می گوید. این دو جسم را با اختلاف تعبیر از یکدیگر جدا کرده. اینجا هم (ذلک الجسم) گفته. معلوم می شود مرادش آن جسمی است که هدف است.

ص: ۷۳۴

(بالطبع او بغیر الطبع) متعلق به انتقال است یعنی چه انتقال آن را طبیعی بدانی چه قسری و ارادی بگیری. اشکال ما در خود انتقال است که جسمی که هدف است چگونه از جایی به جایی منتقل می شود.

(یرجع الی ما نحن نشرده و نقوله)

برمی گردد آنچه که ما آن را ردیف می کنیم و می گوییم.

(سرد الحدیث) یعنی داستان را پیاپی گفتن. مصنف می فرماید من مطلب را در فرض بعدی سرد می کنم و همه آن مطلب را می گویم.

صفحه ۱۲۹ سطر ۹ قوله و ان کان المتوجه الیه

این جمله عطف بر (فان کان لایتجزی) در صفحه ۱۲۸ سطر ۱۳ است. چون گفتیم جهتی که حسی و موجود است را تقسیم به دو حالت کردیم.

۱ـ تجزیه پذیر است. ۲ـ تجزیه پذیر نیست مثل نقطه.

حال وارد حالت دوم می شویم.

مصنف، منحصراً نقطه را مطرح نمی کند و سطح و خط را هم بیان می کند.

در ادامه بیان می کند که جهت، امری باشد که به وجه من الوجوه تقسیم نشود و مثال به نقطه و خط و سطح می زند. در اینجا گویا اشکالی به ذهن می رسد وآن این است که نقطه به هیچ وجه تقسیم نمی شود اما خط در طول تقسیم می شود و در عرض و عمق تقسیم نمی شود. هکذا سطح در طول و عرض تقسیم می شود و در عمق تقسیم نمی شود.

برای حل این اشکال به قید (من حیث یصار الیه) که مصنف فرموده باید دقت شود که در صفحه ۱۲۸ سطر ۸ بیان کردیم که مراد از آن قید این است که از این حیث که متحرک، منتقل می شود تقسیم نمی شود مثل سطح، که جسمی را فرض کنید از بالا به سمت پایین حرکت می کند روی لایهٔ ظاهری زمین مستقر می شود و در زیر این لایه، یک لایه دیگر می توان تصور کرد. لایه بالایی ،یک سطح است ولایه زیرین ،سطح دیگر است. امتداد حرکت هم از بالا به پایین است به عبارت دیگر، امتداد حرکت، در عمق بوده نه در طول و عرض. پس وقتی این شی به هدف می رسد هدف در عمق نباید تقسیم شود چون حرکت به سمت عمق بوده ولی اگر به لحاظ طول و عرض تقسیم شد اشکال ندارد. حکما از این قید تعبیر به(امتداد ماخذ حرکت)کردند و فرمودند که این جسم در امتداد ماخذ حرکت نباید تقسیم شود و در مثالی که بیان کردیم امتداد حرکت، در عمق بوده.

حـال مصـنف وارد این فرض می شود که جهت تقسـیم نمی شود. این فرض را به دو قسم تقسـیم می کنـد (که آخرین تقسـیم است و با این تقسیم، دلیل تمام می شود).

قسم اول: جهت هایی که در خلا هسـتند همه از یک سـنخ اند یعنی یا همه جهت ها نقطه هسـتند یا خط هستند یا سطح هستند (نمی توان جهت را جسم فرض کرد چون اگر جسم فرض کنی همان فرض قبلی می شود که باطل کردیم).

قسم دوم: جهت هایی که در خلا هسـتند همه از یک سـنخ نیسـتند بلکه بعضی از جهت ها نقطه هستند و بعضی از آنها خط و بعضی سطح هستند.

امـا حکم قسم اول این است که اگر همه جهـات، نقطه باشـند (مـا خط و سـطح را فرض نمی کنیم و بیان نمی کنیم ولی حکم خط و سـطح مثل نقطه است یعنی فرض می کنیم در خلا، جهات متعددی داریم که همه نقطه هسـتند حال شما اضافه کنید که همه آن جهات خط باشد یا همهٔ آن جهات، سـطح باشد. آنچه که درباره نقطه بیان می کنیم درباره سـطح و خط هم گفته می شود.)

حال بنا شـد که در خلا مثلاً ۱۰ جهت داشته باشیم و همه این ۱۰ جهت، نقطه باشـند. حال سوال می شود که فرق این نقطه ها بـه چـه چیز اسـت؟ بالاـخره سـنخ همـه، نقطـه است و ذات آنهـا یکی است اگر فرق دارنـد فرق آنهـا به عـوارض است. و این عوارض دو نوع هستند.

۱ــ عوارضی که عوارض مختص به نقطه هستند.

ص: ۷۳۶

۲ـ عوارض غریبه. مثل اینکه نقطه ای رنگ آن قرمز و نقطه دیگر رنگش زرد است که نقطه های مختلف، رنگهای مختلف دارند ولی ذات همه آنها نقطه است و رنگ، عَرَض غریبه است یعنی بیرون از ذات نقطه است و کاری به نقطه ندارند. یا گاهی رائحه و طعم این نقطه با نقطه دیگر فرق می کند.

اما گاهی عوارض غریبه نیستند بلکه عَرَضِ خودی هستند مثلاـ این نقطه، نهایت فلان خط است که خطِ کوتاه است و آن نقطه، نهایت فلان خط است که خطِ بلند است.

عَرَضی که داریم بر نقطه وارد می کنیم مناسب با خود نقطه است چون نقطه، نهایت خط است عرضی که بر نقطه وارد کردیم مناسب با خود نقطه است چون گفتیم این نقطه، نهایت است ولی نهایتِ خطِ بلند یا خطِ کوتاه است. این عَرَضِ خودی را در خود خط، بهتر می توان تصور کرد مثلا خطی داریم که بلند است و خطی داریم که کوتاه است. که بلندی و کوتاهی ،عَرَض خود خط است و عرض غریبه نیست اما رنگ و بو و طعم عرض خود خط نیست بلکه عرض غریبه است.

مصنف می فرماید اگر عوارض بیایند همانطور که اشاره کردیم و گفتیم که این نقطه چرا رنگ پیدا می کند؟ چون خطی که این نقطه، پایان آن خط است این رنگ را دارد لذا نقطه هم، رنگ آن خط را گرفته چون رنگ نقطه با رنگ خط فرق نمی کند. قسمتی از انتهای خط باید آبی باشد تا نقطه، آبی باشد والا خود نقطه را نمی توان آبی کرد چون چیزی ندارد. چون طول و عرض و عمق ندارد. ولی این نقطه به تبع آن خطی که این نقطه، پایان آن است رنگ آبی پیدا کرده است. همینطور آن خط هم به تبع آن سطحی که رنگ آن سطح، آبی بوده آبی شده و همینطور آن سطح هم به تبع آن جسم که رنگش آبی بوده آبی شده پس به محض اینکه رنگ نقطه را آبی کردیم ناچاریم که در خلا هم نقطه را بپذیریم هم خط و هم سطح و هم جسم را بپذیریم یعنی آنچه که نقطه، پایان آن به حساب می آید آن چیز باید در خلا باشد. اگر بزرگی و کوچکی را مطرح کرده یعنی گفته این نقطه انتهای خط بزرگتر است و آن نقطه، انتهای خط کوچکتر است پس قبول کردید که در خلا خط است. اگر خط را در خلاـ گذاشتی، خط بدون سطح نمی شود پس باید سطح را در خلا بگذاری و اگر سطح را در خلا گذاشتی سطح، بدون جسم نمی شود پس جسم را در خلا قرار داده. در این صورت خلا، پر از همه چیز می شود هم نقطه هم سطح هم خط هم عوارض مثل رنگ و طعم و ... قرار دارد. یعنی همه چیزهایی که در ملا است در خلا هم خواهد بود در حالی که خلا اینگونه نیست و خلف فرض خلا بودن لازم می آید.

ص: ۷۳۷

نکته: در فرض اول، اشکال را روی خود خلاـ نبرد و نگفت خلا، جاهای مختلف نـدارد بلکه اشکال را روی چیزهایی برد که در خلا هستند. اما در فرض بعدی که یک قسمت از خلا نقطه باشد و یک قسمت آن خط و قسمت دیگر، سطح باشد اشکال را روی خود خلاـ می برد و می گویـد خلاـ یک امر متشابه است و کـدام قسمت آن را نقطه و کـدام قسمت را خط و کـدام قسمت را سطح فرض می کنی]

توضیح عبارت:

(و ان کان المتوجه الیه لا یتجزا من حیث یصار الیه بوجه من الوجوه و له وضع)

(المتوجه الیه) یعنی جهت که متحرک ،به سمت آن توجه کرده و حرکت مستقیم خود را به آن سمت می دهد.

(و له وضع) یعنی برای آن (المتوجه الیه) وضع و قابل اشاره حسی باشد. چون وقتی که می گوید بوجه من الوجوه تقسیم نشود چنـد احتمال است که عقل و وحدت و نقطه و سطح و خط اینگونه هستند که به هیچ وجه از وجوه تقسیم نمی شوند اما اگر قید (وله وضع) را بیاوری عقل و وحدت را خارج می کند.

پس این جهت، دو قید دارد اولاً باید قسمت نشود ثانیاً: برای او وضع و اشاره حسی باشد.

(فهو اما نقطه و اما خط و اما سطح)

همانطور که محشین تـذکر دادند مراد، نقطه و سطح و خطِ عَرَضـی است نه اینکه نقطه و خط و سطحِ جسمی مراد باشد. در هندسه، نقطه و خط و سطح هر سه جوهری اند. یعنی نقطهٔ جوهری، خط جوهری و سطح جوهری است. این اگر اینگونه تعبیر کردی، جسم می شونـد و ما قبلا فرض کرده بودیم که جهت، جسم باشـد و از آن فرض بیرون آمدیم پس نباید نقطه و خط و سطحی را که الاـن مطرح می کنیم جوهری بگیریم والاـ جسم می شود و به فرض قبلی برمی گردیم بلکه بایـد بگوییم مراد از نقطه و خط و سطح، نقطه و خط و سطحِ فلسفی است نه هندسی که عَرَضی است نه جوهری. که این تبدیل به جسم نمی شود. و یک فرض جداگانه در مقابل جسم می شود.

ص: ۷۳۸

(فلا يخلو بعد ذلک اما ان تکون الجهات کلها متشابه فی انما نقط او خطوط او سطوح)

حال که بناشد جهت، نقطه یا خط یا سطح باشد یکی از دو احتمال را دارد که یا همه از یک جنس هستند که همه خط یا همه سطح یا همه نقطه اند.

یا همه از یک جنس نیستند و بعضی خط و بعضی نقطه و بعضی سطح است.

ترجمه: حال که قرار شد هدف، نقطه یا خط یا سطح باشد خالی نیست از اینکه یا این جهات که در خلا تصور شدند همه متشابهند در اینکه نقطه هستند یا متشابهند در اینکه خطوط هستند یا متشابهند در اینکه سطوح اند. که این، احتمال اول است.

(او تکون جهةٌ نقطه و جهةٌ خطاً و جهةً سطحاً)

احتمال دوم است که یا در خلاء یک جهتی را نقطه بگوییم و یک جهت را خط انتخاب می کنیم و یک جهتی را سطح انتخاب می کنیم که جهاتِ مختلف در خلا وجود دارد.

(فان کانت الجهات کلّها نقطاً او خطوطا او سطوحاً و النقط و الخطوط و السطوح لا تختلف الا بعوارض تعرض لها)

این عبارت، حکم احتمال اول را بیان می کند.

ترجمه: اگر جهات، کل آنها نقطه یا خط یا سطح بود در حالی که نقطه ها و خطوط و سطوح (بذاتشان اختلاف پیدا نمی کنند چون همه آنها نقطه اند یا همه آنها سطح هستند یا خط هستند) اختلاف ندارند مگر به عوارضی که عارض می شود بر اینها و این عوارض دو قسم هستند.

ص: ۷۳۹

(امّا بما یختص بها من حیث هی کذلک و اما غریبه عنها)

عو ارضی که بر نقطه ها یا خطها یا سطحها وارد می شوند یکی از دو قسم است.

(امّا) تفصیل برای (عوارض) است.

(بما) متعلق است به همان چیزی که (بعوارض) به آن متعلق است یعنی متعلق به (لا تختلف) است.

ترجمه: اختلاف به عوارضی است که آن عوارض اختصاص به این نقطه ها و خطها و سطحها دارند از حیث اینکه این نقطه ها هستند از حیث اینکه این خطوط، خطوط اند. از حیث اینکه این سطوح، سطوح اند نه از حیث اینکه فلان رنگ را دارند چون رنگ حالت غریبه است.

(اما غریبه عنها) ضمیر آن به نقطه ها و خطها و سطحها برمی گردد.

(و جمیع ذلک یلزمها من جهه الاشیاء المختلفه الاشکال و الطبایع)

(جمیع ذلک) یعنی تمام این اعراض، چه عرض های خودی باشد چه عرض های غریبه باشد اگر بر نقطه عارض می شود به تبع چیزی است که نقطه نهایت آن چیز است یعنی به تبع خط است. اگر بر خط عارض می شود به تبع چیزی است که خط نهایت آن چیز است یعنی به تبع سطح است اگر بر سطح عارض می شود به تبع چیزی است که سطح نهایت آن چیز است یعنی به تبع جسم است. پس اگر نقطه، رنگی می شود یا نقطه برای خط کوتاه یا خط بزرگ می شود این نقطه، مستلزم وجود خط می شود و خط مستلزم وجود سطح می شود و سطح مستلزم وجود جسم می شود و لازم می آید که در خلا همه چیز باشد.

ص: ۷۴۰

(یلزمها) یعنی لازم می آید این خطوط و سطوح و نقطه ها را اما نه اینکه لازمِ خود خطوط و سطوح و نقطه ها باشد بلکه لازم این سه تا است از جهت اشیایی که این نقطه ها پایان آن اشیاء هستند. اشیایی که این خطوط، پایان آن اشیاء هستند اشیایی که این سطوح، پایان آن اشیاء هستند. که آن اشیاء مختلفند و در نتیجه این سطوح و خطوط و نقطه ها مختلف شدند.

(التی هی نهایات لها)

(التی) صفت برای الاشیاء است. (هی) یعنی خطوط و سطوح و نقطه ها

(لها) ضمیر آن به (اشیا) برمی گردد.

ترجمه: اشیاء مختلف الاشکال و طبایع که این خطوط و سطوح و نقطه ها نهایانند برای آن اشیاء یعنی آن اشیاء مختلف شدند که این خطوط، یا سطوح یا نقطه ها اختلاف پیدا کردند.

پس لازم می آید که در خلا همه چیز وجود داشته باشد در حالی که خلا اینگونه نیست.

(و الخلا لیس کذلک فاذن لا یجوز ان یکون منه اختلاف جهات علی هذه الصفه بالنوع)

(فاذن) یعنی حال که معلوم شد که اگر ما اختلاف نقطه ها و خطوط و سطوح را به عوارض دانستیم و این مشکل پیش آمد که لازم آمد در خلا، همه چیز وجود داشته باشد و خلا، خلا نباشد. باید بگوییم که جایز نیست که بوده باشد از خلا، اختلاف جهاتی بر این صفت.

ضمیر در (منه) به خلا برمی گردد.

(علی هذه الصف) یعنی اختلاف جهاتی با این صفت که جهات، نقطه باشند و اختلافشان به عوارض باشد یا جهات، خطوط باشند و اختلافشان به عوارض باشد یا جهات، سطوح باشند و اختلافشان به عوارض باشد. چنین تصویری را در مورد جهاتِ موجود در خلا نمی توانیم داشته باشیم.

(بالنوع) این کلمه را دو گونه می توان معنی کرد:

۱ــ متعلق بـه (اختلاف) کنیم یعنی اختلاف نـوعی بـه ایـن صـورت نمی تـوانیم درست کنیم یعنی بین این نقطه و آن نقطه، اختلاف نوعی در رنگ باشد که این، یک نوع رنگ داشته باشد و آن، یک نوع دیگر داشته باشد. یا اختلاف نوعی در کوچکی و بزرگی باشد که یکی کوچکتر و یکی بزرگتر باشد. اختلاف نوعی را نمی توانیم قائل شویم.

۲ــ متعلق به (هذه الصفه) باشد یعنی نوع این صفت، نمی توانـد اختلاف ایجاد کند. شاید هر دو توجیه، مال واحدی داشته باشد ولی به ظاهر فرق کند. یعنی نوع این صفت نمی تواند باعث اختلاف شود.

ادامه دلیل دوم بر نفی حرکت مستقیم در خلا ۹۲/۰۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۲۹ سطر ۱۵ (قوله و ان کان لیس کذلک)

موضوع: ادامه دلیل دوم بر نفی حرکت مستقیم در خلا

مصنف فرمود طبق فرضی که جهت از هیچ حیث تقسیم نشود بر دو حالت است.

حالت اول: یا جهت هایی که در خلا هستند همه از یک سنخ اند که بحث آن گذشت.

حالت دوم: یا جهت هایی که در خلا هستند همه از یک سنخ نیستند.

این صورت، باطل است چون خلاء یک امر متشابه و یکنواخت است چگونه در خلائی که مشابه و یکنواخت است. بعضی از خلاء را خط و بعضی را سطوح و بعضی را نقطه قرار می دهی. اگر یکنواخت است امکان مشاهده اختلاف نیست چون در خلا، ماده وجود ندارد تا جسمی تشکیل شود و مادامی که جسم تشکیل نشده، سطح و خط و نقطه هم نیست. نقطه و خط و سطح و این اختلافات برای جایی است که ماده وجود داشته باشد و چون در خلاء ماده نیست پس نقطه و خط و سطح و اختلاف، در خلا نیست.

ص: ۷۴۲

توضیح عبارت:

(و ان کان لیس کذلک بل جههٌ نقطه و جههٌ اخری سطح او خطٌ او علی وجه آخر مما تحتمله القسمه)

اگر مثل این احتمالی که گفتیم، نباشد یعنی جهات متعدده از یک سنخ نباشند بلکه بعضی، نقطه و بعضی خط و بعضی سطح باشد.

(علی وجه آخر): وقتی که ما امری را می خواهیم تقسیم کنیم یکبار به خود آن امر و قابلیت تقسیمش توجه می کنیم و یکبار به وقوع اقسامش در خارج یا واقع توجه می کنیم. وقتی می خواهیم تقسیم کنیم و به وقوع آن در خارج کاری نداریم نگاه می کنیم که چه احتمالاتی در این قسمت است. نگاه می کنیم که این امر، این احتمالات را واجد می شود اما یکبار دیگر به خود امر توجه نمی کنیم بلکه به وقوعش توجه می کنیم که در این حال، ملاحظه می کنیم که چه قسمتی می تواند واقع شود و آن قسم را که واقع می شود مطرح می کنیم مثلا در بحث شرّ گفتند مخلوقات می توانند ۵ قسم باشند: ۱ــ شر مطلق (یعنی هیچ خیری از آنها صادر نشود) ۲ــ شر کثیر ۳ــ خیر و شر مساوی باشند ۴ــ خیر کثیر ۵ــ خیر مطلق.

گفته می شود آن که قسمت، آن را تحمل می کند این ۵ تا است یعنی آن که ما می توانیم اقسام اشیا قرار بدهیم این ۵ تا است اما کدام یک از اینها در خارج واقع می شود؟ فقط دو قسمت داریم ۱ــ خیر کثیر مثل موجودات دنیایی ۲ــ خیر مطلق، مثل عالم عقول.

ص: ۷۴۳

لذا اصطلاحاً می گوییم تقسیم در اینجا تحمل این ۵ قسم را دارد. حال در ما نحن فیه می گوییم ما وقتی جهات را قسمت می کنیم با توجه به این که جهت، قِسم نیست (فقط همین قید قسم نبودن را دارد) تحمل می کند که این جهت، نقطه باشدیا خط و یا سطح و یا مرکب من الاثنین و یا مرکب من الثلاثه باشد اما آیا اینها واقع شده اند یا نشده اند ما کاری به آن نداریم. حال مصنف می فرماید وجه دیگری که در تقسیم می توانیم بیاوریم آن وجه را هم اضافه کن. یک وجه این بود که جهتی، نقطه باشد و جهتی سطح باشد، و جهتی خط باشد و جهتی بر وجه دیگر باشد یعنی یا مرکب من الاثنین یا مرکب من الثلاثه باشد. قسمت، این را هم تحمل می کند حال آیا در خارج هم واقع می شود یا نمی شود به آن کاری نداریم و ممکن است یک جهتی باشد که به صورت خط است و جسم متحرک، به سمت انتهای آن خط برود و جسم متحرک دیگر به سمت خود آن خط برود که اینجا جهت، مرکب من الاثنین شد یعنی هم خط، جهت شد که متحرکی دیگر به سمت نقطه می رود. یعنی یک متحرک به سمت نوک خط و یک متحرک به سمت طول خط می رود. یا سطحی را فرض کن که سه تا متحرک به سمت آن می رود که یکی به سمت سطح می رود و یکی به سمت انتهای سطح که خط است می رود و یکی به سمت انتهای خط که نقطه است می رود که جهت در این صورت مرکب من الثلاثه شد. قسمت، این را تحمل می کند حال آیا واقع شده یا نشده کاری نداریم.

ص: ۷۴۴

(فکیف یمکن ان یکون فی الخلا موضع نقطه بالفعل فقط و فی موضع خط بالفعل فقط او سطح بالفعل او وجه آخر)

با این عبارت، حکم این حالت دوم را بیان می کند.

ترجمه: چگونه در خلاء یک جا را نقطه و یک جا را سطح و یک جا را خط می گیری در حالی که خلا، امر واحد متصل است.

این عبارت، اشکال بر فرض اخیر است. عبارت مصنف را توجه کنید که نمی گوید چطور در خلا نقطه و سطح و خط قائل هستی البته جای گفتن این بود که در خلائی که هیچ چیز نیست چطور نقطه و خط و سطح پیدا شد ولی گوینده ای که بر آن اشکال می کنیم اینطور نگفته که در خلاء نقطه ای داریم که آن، جهت است و خطی داریم که آن جهت است و سطحی داریم که آن جهت است بلکه خصم گفته نقطه ای از خلاء جهت است یا خطی از خلاء جهت است یا سطحی از خلا جهت است که خود خلاء را تقسیم به اقسامی می کنیم نه اینکه چیزی در خلا قرار بدهیم. مورد بحث این است که خودِ خلائی که هیچ چیز نیست را بخش بخش می کنیم و می گوییم این بخش، نقطه است و آن بخش، خط و آن بخش سطح است. مصنف می فرماید چگونه می توانید بگویید که بخشی از خلا، نقطه است و بخشی خط است و بخشی سطح است در حالی که خلا ماده ندارد و جسم نیست تا در یک جا آن جسم را قطع کنی و بگویی سطح درست شد یا در یک جا آن سطح را قطع کنی و بگویی خط درست شد و در یک جا آن خط را قطع کنی و بگویی نقطه درست شد.

ص: ۷۴۵

در چه جایی است که با انقطاع، سطح درست می شود؟ در جایی که جسم باشد سطح درست می شود اما اگر در خلا که ماده نیست و جسمی وجود ندارد چه چیزی را می خواهی قطع کنی تا خط و سطح و نقطه بدست آید.

(او وجه آخر) اشاره به خط قبلی دارد که (علی وجه آخر مما تحتمله) بود چون آنجا توضیح نداد اینجا هم توضیح نمی دهد و فقط تعبیر به (علی وجه اخر) می کند و ما تعبیر به مرکب من الاثنین او الثلاثه کردیم.

(و الخلا واحد متصل لاانقطاع فیه)

واو، حالیه است.

ترجمه: مواضعِ خلاـ را مختلف می کنید در حالی که خلا، واحدی متصل است که انقطاع نیست چون اگر بخواهیم سطح را داشته باشیم باید جسم را قطع کنیم و اگر بخواهیم خط را داشته باشیم باید سطح را قطع کنیم و در جایی که انقطاع نیست خط و سطح و نقطه هم نیست.

(لانه لا ماده له فیقبل لاجلها هذه الاحوال)

چرا انقطاع نیست؟ چون ماده در آن نیست تا این احوال را (سطح داشتن و خط داشتن و نقطه داشتن) به خاطر داشتن آن ماده، قبول کند.

(فیقبل) یعنی (فَاَن یقبل)

و وضعنا ان ذلک لیس بسبب جسم لما بان من البیان

این عبارت جواب اشکال مقدر است که ممکن است کسی بگوید که در خلا، جسم وجود دارد یا بخشی از خلا جسم باشد لذا تمام این نقطه و خط و سطح ها قابل تصور می شوند پس بخشی از خلا را جسم می کنیم یا به تعبیر دیگر، جهت را جسم می کنیم و این جسم هم نقطه و هم خط و هم سطح دارد.

ص: ۷۴۶

جواب این است که این جهت داشتن ها به خاطر جسمِ خلا نیست به خاطر بیانی که قبلا روشن شد که در صفحه ۱۲۸ سطر ۱۵ بیان کردیم که اگر جسم باشد آن جسم دو حالت دارد و هر دو حالت باطل است.

در بعضی از نسخ به جای کلمه (جسم)، کلمهٔ (جسمه) آمده که ضمیر آن به خلا برمی گردد.

(وضعنا) به معنای (فرضنا) است.

(ذلک) یعنی داشتن خط و سطح و نقطه.

(فالخلا لیس فیه اختلاف جهات)

دلیل در اینجا تمام شد اما مطلبی را مصنف ذکر می کند که تتمه بحث امروز است و می توان آن را نتیجه کل دلیل قرار داد و ما آن را نتیجه کل دلیل قرار می دهیم تا اینجا که دلیل را گفتیم معلوم شد که در خلا، اختلاف جهت نیست وقتی اختلاف جهت نبود محال است که شیئ ،مکانی را ترک کند و مکان دیگری را قصد کند یعنی محال است که حرکت مستقیم کند.

در حرکت مستقیم متحرک، مکانی را ترک می کند و مکان دیگر را قصد می کند وقتی در خلا ما جهتِ مختلف نداشته باشیم و در نتیجه مکان های مختلف نداشته باشیم این چنین نیست که متحرکی بتواند مکانی را ترک کند و مکانی را قصد کند. پس هرگز حرکت مستقیمی که با ترکِ مکانی و با قصدِ مکانی انجام می شود در خلا اتفاق نمی افتد. پس مصنف با این عبارت می خواهد بیان کند که اگر در خلا، جهت نیست حرکت هم نیست. اینجا که رسید می گوید پس سکون هم نیست چون اگر مکان های مختلف وجود ندارد سکون هم اتفاق نمی افتد. سکون یعنی انتخاب یک شی، مکان مناسب خودش را. شی در جایی ساکن می شود که مکان مناسب خودش باشد.

ص: ۷۴۷

اگر در خلا، مکانی نیست که حرکت را توجیه کند سکونی هم نیست.

(و اذا لم یکن هناک اختلاف جهات و اما کن استحال ان یکون مکان متروکا بالطبع و مکان مقصودا بالطبع)

ترجمه: اگر در خلاـ اختلاف جهات و اماکن نباشـد محال است که مکانی را بگوییم که متحرک، به طبیعت خودش ترک می کنـد و مکان دیگری را به طبیعت خودش قصـد می کنـد. در آنجا که اختلاف مکان نیست که متحرکی، یکی را ترک کند و یکی را قصد کند و در نتیجه حرکت مستقیم را انجام دهد. پس چون محال است که مکانی ترک شود و مکانی قصد شود لذا محال است که حرکت مستقیم اتفاق بیفتد.

(فلیس اذن فی الخلا سکون طبیعی)

تـا اینجـا نتیجه این شـد که حرکت مسـتقیمی در خلاـ نیست. وقتی حرکت مسـتقیمی در خلاـ نبود پس سـکون طبیعی در خلا نیست (سکون قسری ممکن است در خلا باشد)

(اذ لیس فی الخلا موضع هو اولی بالسکون فیه بالطبع من موضع)

اما چرا سـکون طبیعی در خلا نیست چون سـکون طبیعی یعنی انتخاب کردن طبعی مکان یعنی یک شی، به طبیعتش مکانی را انتخاب کنـد و بگوید این مکان، مناسب من است و آن را انتخاب می کنم. حال اگر در خلا مکانی وجود ندارد انتخاب مکانِ مناسب و در نتیجه سکون هم تحقق پیدا نمی کند.

(بالطبع) متعلق به سکون است.

(من موضع) متمّم برای (اولی) است.

ترجمه: در خلا، موضـعی نیست که سـکون طبعی در آنجا اولی باشد از موضع دیگر یعنی دو موضع نداریم که سـکونِ در این موضع اولی باشـد از سـکون در آن موضع(سـکون قسـری مراد مـا نیست. چون بحث مـا، در حرکت طبعی است و بـالتبع در سکون طبعی است. بحث قسری بعداً می آید.)

ص: ۷۴۸

تا اینجا دلیل دوم بر نفی حرکت مستقیم در خلا تمام شد.

(و ایضا) صفحه ۱۳۰ سطر ۳ توضیح مطالب

خلاصه دلیل سوم بر نفی حر کت مستقیم در خلا

دلیل سوم بر نفی حرکت مستقیم در خلا است. که این دلیل سوم از دلیل دوم طولانی تر است و دقت این دلیل بیشتر است.

این دلیل از اینجا تا صفحه ۱۳۲ سطر ۷ طول می کشد.

این دلیل را مصنف در اینجا با دو فرض مطرح کرده و در جاهای دیگر فقط فرض دومش مطرح شده و فرض اول مطرح نشده. مصنف هم که وقتی فرض اول را بحث می کند و به آخر می رساند می گوید این فرض، خیلی فایده ندارد و آن را ترک می کنیم و به سراغ فرض دوم می رویم.

این دلیل به این صورت است که ما اجسامی را ملاحظه می کنیم که حرکت طبعی به سمت جهتی دارد و علاوه بر این، بعضی را می بینیم که به سمت آن جهت، سریع حرکت می کنند و بعضی به سمت آن جهت، بطی حرکت می کنند. در این دلیل، به قسمت اول (که حرکت به سمت جهتی است) کاری نداریم و آن را در دلیل قبلی مطرح کرده بودیم و گفته بودیم که حرکت به سمت جهتی است و در خلاـ جهت نیست پس حرکت نیست پس سکون هم نیست. اما این بخش دوم (هر متحرکی به سمت جهت یا سریع حرکت می کند یا بطی حرکت می کند) را در این دلیل سوم می خواهیم مطرح کنیم. توجه شود این دلیلی که الان شروع می کنیم دلیل بر نفی حرکت مستقیم در خلاـ است ولی این دلیل را در خیلی موارد، دلیل بر نفی خود خلاـ قرار دادند ما الان آن را، دلیل بر نفی حرکت مستقیم در خلا قرار می دهیم تا بعداً از آن نفی خلا را استفاده کنیم البته اشکالی ندارد که این دلیل را دلیل بر نفی خلا بگیریم ولی کار دقیقی نیست. همین کاری که مصنف می کند، خوب است چون مصنف می فرماید خلاـ منتفی است چون حرکت مستدیر و حرکت مستقیم و حرکت قسری و سکون ندارد. و الان، حرکت مستقیم را نفی می کند تا با نفی اقسام سه گانه حرکت و نفی سکون، نفی خلاـ را نتیجه بگیرد. پس الان به طور مستقیم نفی خلا نمی کند بلکه نفی حرکت مستقیم در خلا می کند. می فرماید: هر جسمی را که ما می بینیم حرکت می کند هم به سمت جهت می رود هم گاهی سریع و گاهی بطی می رود. اما آن که به سمت جهت می رود بحث آن را بیان کردیم و تمام شد حال می خواهیم درباره سرعت و بطو بحث کنیم. جسمی را می بینیم که سریع حرکت می کند و جسمی بطی حرکت می کند. از این سرعت و بطو می خواهد نتیجه بگیرد که حرکت مستقیم در خلا نداریم یعنی حرکت سریع و بطی را در خلا نداریم و هر حرکت مستقیمی یا سریع است یا بطی است و اگر هیچکدام در خلا نبودند پس حرکت مستقیم در خلا نیست.

مصنف بیان می کند که شی یا سریع حرکت می کند یا بطی حرکت می کند. و این را تقسیم می کند که سرعت و بطور یا مربوط به خود متحرک است یا مربوط به مسافتی است که متحرک طی می کند.

مصنف دو مثال می زند ۱ _ دو آهن که جنبس هر دو یکی است و زن یا اندازه یکی بیشتر است. می گوید آن که اندازه اش بیشتر است سریعتر به سمت پایین می آید و آن که اندازه اش کمتر است بطی تر پایین می آید ۲ _ دو جسم از دو سنخ هستند که اندازه آنها یکی است و یکی از آهن و یکی از چوب است که آهن سریعتر از چوب پایین می آید.

اینجا گفته می شود که علت سرعت و بطو در خود متحرک است و کاری به مسافت ندارد مثال دیگری مصنف می زند که مثلا مخروط را از بالا که رها می کنی خودش سریعتر پایین می آید و مربع را هم که رها می کنی بطی تر پایین می آید چون شکل مخروط اقتضا دارد که سریعتر حرکت کند. البته بعداً باید بحث شود که آیا به خاطر این است که چون هوا را راحت تر می شکافد یا به خاطر اینکه خود متحرک، یک متحرک خاصی است. در مورد این، بعداً بحث می کنیم.

این بحثی که کردیم سرعت و بطو به خاطر خود متحرک بود اما گاهی سرعت و بطو به خاطر مسافت است مثلا متحرکی در هوا دارد حرکت می کند که هوا جسم لطیفی است و خیلی مقاومت ندارد و متحرکِ دیگری در آب حرکت می کند که آب مقداری سنگین تر است لذا مقاومتش بیشتر است می بینید آن که در هوا حرکت می کند سریعتر می رود و آنکه در آب حرکت می کند بطی تر می رود. نیرو و جسم و جنس هر دو جسم یکی است ولی مسافت فرق می کند زیرا مسافتِ یکی، رقیق است و مسافت دیگری غلیظ است. آن که در مسافت رقیق حرکت می کند چون در مقابل مقاومت ضعیفتری قرار دارد می بینید که سریعتر حرکت می کند و آن که درمقابلِ مقاومت قویتری قرار دارد می بینید که بطی تر حرکت می کند. پس علت سرعت و بطو دو چیز می تواند باشد. ۱ _ مربوط به متحرک ۲ _ مربوط به مسافت.

ص: ۷۵۰

مصنف درباره سرعت و بطوءِ متحرک بحث می کند و می گوید این برای ما خیلی فایده ندارد و علت فایده نداشتن آن، این است که ما تجربه نکردیم شاید اگر تجربه کنیم هر دو در خلاـ یکسان حرکت کنند. یعنی این جسم بزرگ با آن جسم کوچک، در خلاـ به طور یکسان حرکت کنند و سرعت و بطو نباشد. چون این احتمال را می دهیم این فرض را که مطرح کردیم دیگر ادامه نمی دهیم و به سراغ فرض دوم می رود که اساس استدلال همین است که سرعت و بطو به خاطر مقاومتِ مسافت باشد که مسافتی غلیظ فرض می کند و جسم را در آن مسافت قرار می دهدومسافتی رقیق فرض می کند و همین جسم را در آن مسافت قرار می دهد. خلا ، فرض می کند و همین جسم را در خلا حرکت می دهد. که سه تا حرکت درست می کند ۱ ــ حرکت در مسافتِ رقیق ۲ ــ حرکت در مسافت غلیظ ۳ ــ حرکت در خلا. سپس بحث را ادامه می دهد و نتیجه می گیرد که اگر خلاـ وجود داشت. وجود عدم در یک امری مساوی می شود و تساوی وجود و عدم باطل است پس خلا باطل است. این خلاصه استدلال بود که بیان کردیم.

دلیل سوم نفی بر حرکت مستقیم در خلا، قوله و ایضا ۹۲/۰۱/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۳۰ سطر ۳

موضوع: دلیل سوم نفی بر حرکت مستقیم در خلا، قوله و ایضا

دلیل سوم بر نفی حرکت مستقیم در خلا است که می توان این دلیل را دلیل مستقل بر بطلان خلا گرفتند و اما در نظم بحثی که مصنف شروع کرده که این دلیل نافی حرکت طبیعی مستقیم در خلا قرار داده شده است.

ص: ۷۵۱

بیان دلیل: ما علاوه بر اینکه حرکت مستقیم به سمت جهتی می بینیم، این حرکت را دارای سرعت و بطو هم می بینیم. از اینکه این حرکت، دارای جهت است در دلیل قبلی استفاده کردیم و به نتیجه مطلوب رسیدیم الان از سرعت و بطو داشتن متحرک، می خواهیم استفاده کنیم و از این طریق به مطلوب برسیم، کاری به این نداریم که چه جهتی را طلب می کند، می بینیم بعضی از حرکتهای مستقیم، سریع و بعضی بطی هستند، سوالی که پیش می آید این است که علت سرعت بعضی و بطوء بعضی برای چه چیزی است؟ دو گونه می توان این سرعت و بطو را توجیه کرد.

۱ ــ آن سرعت و بطو را به خود آن متحرک نسبت دهیم.

۲ ــ آن سرعت و بطو را به مسافتی که در برابر این متحرک مقاومت می کند نسبت دهیم.

احتمال اول را مصنف مطرح می کند و می فرماید که چون خیلی فایده ندارد آن را کنار می گذاریم و به بحث از احتمال دوم می پردازد که هم بحث مفیدی است و هم قابلیت دارد که ادامه داده شود.

[نکته: بعضی احتمال دوم را ابتدای دلیل قرار دادند و فقط سرعت و بطو را به لحاظ مسافت مطرح کردند و دلیل را همین طور تمام کردند و احتمال اول را مطرح نکردند و توجهی به این نکردند که سرعت و بطو مربوط به خود متحرک است.]

اما احتمال اول که سرعت و بطو به لحاظ خود متحرک باشد به دو قسم است یعنی دو عامل از ناحیه متحرک می توانند علت سرعت و بطو شود.

ص: ۷۵۲

الف: یـک عامـل در قوه ای است که این عامـل دارد و این قوه را دو قسم می کنـد و می گویـد که یـا خود قوه قویتر یـا چون جسم بزرگتر است و قوای بیشتری دارد لذا این قوه قویتر شده.

ب: یک عامل شکلی است که این متحرک دارد.

تا اینجا سه فرض مطرح شـد فرض اول این است که دو جسم داشـته باشـیم که متحرکنـد و هر دو از نظر جنس و ماهیت، یکی هسـتند مثلا هر دو آهن هسـتند یا هر دو سنگ هستند ولی یکی بزرگتر و یکی کوچکتر است. در نمط ۶ اشارات خود مصنف ثابت کرد و خواجه هم قبول کرد که اگر جسمِ یک شـئی بزرگتر باشـد نیروی محرّکه او بیشتر است بنابراین میل قویتری ایجاد می کنـد و اگر جسم یک شـی کوچکتر باشد نیروی محرّکه او ضـعیف تر است بنابراین میل ضـعیف تر ایجاد می کند. آن که میل قویتر ایجاد کرد، حرکتش سریعتر است و آن که میل ضعیف تر ایجاد کرده و حرکتش بطیءتر است.

سقوط این دو سنگ با توجه به اینکه قوه جاذبه را مطرح نکنیم (قدما هم قوه جاذبه را مطرح نمی کردند. نیروی خود سنگ را ملاحظه کنید) مصـنف می فرماید وقتی سـنگ طبیعت بزرگتری دارد نیروی بیشتری ایجاد می کند و اگر میل بیشتر ایجاد کرد سریعتر حرک می کند.

فرض دوم این است که دو جسم داریم که جنس و ماهیت آنها فرق می کنـد مثلاً یکی چوب باشـد و یکی آهن باشد و اندازه هر دو یکسـان است. حال این دو جسم را رها می کنیم آن جسم که آهن است سـریعتر حرکت می کنـد و آن جسم که چوب است بطی تر حرکت می کنـد چون آهن، میل شدیـدتری تولید می کند و در نتیجه حرکتش سـریعتر می شود و آن چوب میل ضعیف تری تولید می کند و در نتیجه حرکتش کندتر می شود.

ص: ۷۵۳

فرض سوم: سرعت و بطو، مربوط به شکلِ شی متحرک است یعنی این متحرک، به شکل مکعب است و آن متحرک، به شکل مخروط است حال مخروط با نوک خودش شروع به حرکت و شکافتن هوا می کند مکعب هم با پهنای خودش (یعنی با یکی از سطوح خودش) شروع به شکافتن هوا می کند، حال می گوییم مخروط ، به اندازهٔ نوک خودش باید هوا را بشکافد. مکعب هم باید به اندازه سطح خودش باید هوا را شکافد. شکافتن آن مقدارِ کم، که مخروط انجام می دهد آسانتر است از شکافتن آن مقدارِ زیاد است که سطح مکعب انجام می دهد یعنی مخروط در مقابل مقاومِ بیشتری قرار گرفته لذا سرعت مخروط، بیشتر می شود و سرعت مکعب کمتر می شود.

و این، امروزه هم ثابت شده و مطلب بدیهی به نظر می رسد لذا ماشین هایی که برای مسابقه هستند طوری می سازند که نوک آنها تیز باشد چون می خواهد سریع حرکت کند اما ماشین های معمولی، نوک آنها تیز نیست یا هواپیما که می خواهد در بالا سریع حرکت کند نوک آن تیز است. اینها به خاطر این است که با مقاومت کمتری روبرو شود. حال اگر ما مکعب را با زاویه اش به حرکت بیندازیم یعنی مکعب را با سطحش حرکت ندهیم یعنی اینطور نباشد که سطح مکعب، به سمت شکافتن هوا برود بلکه نوک زاویه آن مکعب به سمت شکافتن هوا برود که در اینجا باز هم این مکعب سریعتر حرکت می کند حال اگر به اندازه مخروط حرکت نکند ولی نازل منزله مخروط است.

اگر دقت شود سرعت و بطو در اینجا به کمی مقاومتِ مسافت و زیادی مقاومت بر می گردد. اگر مصنف به متحرک بر می گرداند و می گوید این متحرک، بهتر می تواند بشکافد ولی آن متحرک، سخت تر می شکافد. زیرا مصنف می خواهد سرعت و بطو را به متحرک نسبت دهد ولی شما می توانید این را به خود مقاوم که مسافت است بر گردانی و بگویی این مسافت ،در مقابل این شکل ،مقاومت کمتری می کند و همین مسافت در مقابل شکل دیگر مقاومت بیشتری می کند. که این را به شکل برگردانیم. مصنف، به شکل برگرداند، ولی ما می توانیم هم به مقاوم و هم به شکل برگردانیم. اگر به مقاوم بر گرداندیم داخل در بحث بعدی می شود اما اگر به شکل برگرداندیم داخل شکل است. مصنف، به شکل بر می گرداند و ظاهراً حق با ایشان است چون این شکل است که مقاومت را از کار می اندازد و الا هوا چه در وقتی که مخروط در آن حرکت می کند و چه در وقتی که مکعب در آن حرکت می کند یکسان است. مقاومت که کم و زیاد نمی شود یعنی هوا، غلیظ و رقیق نمی شود پس این مقاومت کردن و مقاومت نکردن، به شکلِ متحرک وابسته است نه به هوا، بله گاهی می گوییم این شی در آب حرکت میکند که مقاومت بیشتری را می شکند و آن شی در هوا حرکت می کند که مقاومت کمتری را می شکند که اینجا اختلاف به خاطر مسافت است. اما یکبار هر دو در هوا دارند حرکت می کنند و مسافت هیچ دخالتی ندارد یعنی غلیظ و رقیق نیست. اگر غلیظ است برای هر دو غلیظ است و اگر رفیق است برای هر دو رقیق است حال در اینجا اگر سرعت و بطو است مرتبط به مقاومت مسافت نیست بلکه مرتبط به شکل است پس حق با مصنف است که این سرعت و بطو را مستند به شکل میکند و مستند به مسافت نمی کند (و نباید مستند به مسافت کند چون فرض این است که هر دو جسم در یک نوع مسافت دارند حرکت می کنند و اختلاف در مسافت نیست)

پس سه عامل و سه فرض داریم که باعث سرعت و بطو و اختلاف در سرعت و بطو می شود ۱ _ اختلاف در اندازه داشته باشند ولو ماهیت یکسان داشته باشند ۲ _ اختلاف در ماهیت دو جسم باشد ۳ _ اختلاف در شکل بود.

توضیح عبارت

(و ایضا فانا نشاهد الاجسام تتحرک بالطبع الی جهات ما و تختلف بعد ذلک فی السرعه و البطو)

اجسام را مشاهده می کنیم که بالطبع به سمت جهاتی حرکت می کنند.

در چند نسخه به جای (بعد) کلمه (مع) آمده که بهتر معنی می شود.

(بعد ذلک) یعنی با اینکه یا بعد از اینکه اختلاف جهات دارند، اختلاف سرعت و بطو هم دارند.

اختلاف در جهت را در دلیل قبلی مطرح کردیم و از طریق همان اختلاف در جهت، به مطلوب رسیدیم دراین دلیل، اختلاف در جهت را مطرح نمی کنیم بلکه دراین دلیل، به اختلاف دوم توجه می کنیم که اختلاف در سرعت و بطو است و از این استفاده می کنیم تا به مطلوب خودمان برسیم.

(فلا یخلو اختلافها فی السرعه و البطء ان یکون اما لامر فی المتحرک منها او لامر فی المسافه)

(ان یکون) یعنی (من ان یکون) که کلمه (من) را در تقدیر می گیریم چون بعد از کلمه (لا یخلو) می آید.

ترجمه: اختلاف اجسام در سرعت و بطو خالی نیست از اینکه یکی از این دو عامل را دارد که عبارتند از اینکه عامل در متحرک وجود دارد که باعث سرعت یا بطو می شود یا عاملی در مسافت وجود دارد که باعث سرعت یا بطو می شود. اگر فرض دوم باشد، آن را در چند خط بعد بیان می کنیم. حال می خواهیم فرض اول را بحث کنیم.

ص: ۷۵۶

ضمیر در (منها) و (اختلافها) به اجسام بر می گردد.

(اما الامر الذی فی المتحرک فقد یکون لاختلاف قوه میله)

امـا امر و عامـل سـرعت و بطـوئی که در متحرک است به دو قسم است قسم اول این است که به خـاطر قوت میـلِ آن متحرک است و قسم دوم این است که به خاطر اختلاف شکلِ آن متحرک است.

اختلاف در میل را باز به دو قسم تقسـیم می کنـد یا جنس های این متحرکها مختلف است یا انـدازه های این متحرکها مختلف است.

(میـل یعنی همـان اثری که طـبیعت در جسم می گـذارد و منشـا حرکت می شود یعنی طبیعت، میـل را ایجـاد می کنـد و میـل، مباشـرت می کنـد حرکت را، خود طبیعت مباشـر حرکت نیست سـپس قاسـر، این میـل را مغلوب و محکوم می کنـد و میلی را خودش ایجاد می کنـد را غالب می کند و این جسم به سـمت میلی که قاسـر ایجاد کرده حرکت می کند. که همه حرکتها چه قسـری چه طبیعی باشد از طریق میل انجام می شود. حال طبیعت و قاسـر، کاری که انجام می دهد این است که ایجاد مییل می کند و وقتی میل، ایجاد شد حرکت، با مباشرت میل، ایجاد می شود.

اگر بخـواهیم میـل را ملمـوس کنیم اینگونه می گوییم که توپی یـا مَشـکی را پر از بـاد کنیـد در زیر آب ببریـد. که فشـاری را احساس می کنیـد. آن جسم (هوا) که در جایگاه نامناسب قرار گرفته (چون جای هوا که در آب نیست) طبیعت آن جسم، میل ایجاد می کند که این جسم را به سمت جایگاه مناسب ببرد و آن میل، همان فشاری است که شما احساس می کنید.

ص: ۷۵۷

حال می فرمایـد میلی که ایجاد می شود گاهی بیشتر و گاهی کمتر است، علتِ بیشتری و کمتری آن، یا اختلاف در انـدازه جسم است یا اختلاف درماهیت جسم

ترجمه: آن امری که در متحرک است و باعث سرعت و بطو می شود گاهی به خاطر قوت میل این متحرک است.

(فان الازید فی الثقل النازل او الخفه الصاعده لقوته او لزیاده عظمه یسرع و الانقص یبطئ)

آن که در ثقلی که باید به سـمت پایین بیاید زیاده دارد یا در خفتی که باید به سـمت بالا برود زیاده دارد، سریعتر حرکت می کند.

اما چرا ثقل این، بیشتر است و خفت آن، بیشتر است؟ می فرمایـد یا به خاطر اختلاف جنس آنها است یا به خاطر اختلاف اندازه آنها است بالاخره این آهن، سنگین تر از پنبه است به خاطر اختلاف جنسی که دارد.

چرا اگر کمتر، سنگین باشد یا بیشتر، سنگین باشد باعث اختلاف در سرعت می شود؟ چون اختلاف در میل دارنـد یعنی سنگینی و سبکی، کاری انجام نمی دهند بلکه این سنگینی و سبکی باعث اختلاف میل می شود و آن اختلاف میل باعث اختلاف در سرعت و بطو می شود.

(لقوته او لزیاده عظمه)اما چرا ثقل و خفت جسم، اضافه است؟ دو جهت برای آن ذکر می کند. ۱ ـ چون میل آن بیشتر است حال یا میل به طرف پایین یامیل به طرف بالا. ۲ ـ یا به خاطر اینکه بزرگتر است.

ترجمه: آن جسمی که زیاد دارد حاله زیاد داشتنش به خاطر زیادی قوت باشد یا به خاطر بزرگی جسم باشد سریعتراست و آن که کم دارد بطی می رود

ص: ۷۵۸

(و قد یکون لاختلاف شکله)

ضمیر در (یکون) به اختلاف در سرعت وبطو بر می گردد.

ترجمه: گاهی اختلاف در سرعت و بطو به خاطر اختلاف در شکل متحرک است.

(فالشکل مثلا اذا کان مربعا مقطّع المسافه بسطحه لم یکن کمخروط یقطع المسافه براسه)

مثال می زند که مربعی باشد که قطع کنندهٔ مسافت است اما با سطحش قطع کننده است نه بازاویه اش، (چون مربع می تواند دو گونه حرکت کند ۱ _ با سطحش حرکت کند ۲ _ با زاویه اش حرکت کند حال مصنف می فرماید مربعی که مسافت را با سطحش طی کند) مثل مخروطی که مسافت را با نوک خود طی می کند، نیست.

در بعضی نسخه ها (مربعاً و قطع المسافه) است که راحت تر معنی می شود ولی هر دو نسخه خوب است.

(و کذلک المربع اذا قطع المسافه بزاویه)

این عبارت را دو گونه معنی می کنیم.

۱ _ کاف در (کذلک) را به معنای (مثل) می گیریم و (ذلک) را اسم اشاره می گیریم ترجمه: مربع مثل این (یعنی مخروط) است اگر مسافت را با زاویه طی کند.

۲ _ (کذلک) را به معنای خودش قرار می دهیم.

ترجمه: یعنی لم یکن کمخروط یقطع المسافه براسه و کذلک (یعنی ولم یکن کالمربع اذا قطع المسافه بزاویه) معنای عبارت این می شود: این مربع که مسافت را به سطح طی می کند نمی باشد مانند مخروط و نمی باشد مانند مربعی که مسافت را را زاویه طی می کند.

ص: ۷۵۹

هر دو معنی صحیح است.

(اذ ذلک یحتاج ان یحرک شینا اکثر)

(ذلک) یعنی مربعی که مسافت را با سطحش طی می کند.

(شیئا اکثر) یعنی مقاوم بیشتری را با ید حرکت دهد. یعنی هوای اکثر یا آب اکثری را باید حرکت دهد.

(و هو الذی یلاقیه اولا)

ضمیر (هو) به آن شی بر می گردد که باید این متحرک، آن را حرکت دهد یعنی به آن مقاوم بر می گردد.

ترجمه: آن شیئی که این جسم باید آن را حرکت دهد، چیزی است که این جسم متحرک، با آن چیز، اولاً ـ ملاقات می کند یعنی در ابتدای حرکتش با او برخورد می کند، همان چیزی که در مسافتش است.

(و هذا لا یحتاج الی ذلک)

ضمیر در (هذا) به مخروط بر می گردد یا به مربعی که با زاویه حرکت می کند. (ذلک) اشاره به (ان یحرک شیا اکثر) دارد که به تاویل مصدر می رود یعنی حرکت دادن شی اکثر.

ترجمه: آن مخروط یا مربعی که با زاویه حرکت می کند احتیاج به اینکه چیز بیشتری را حرکت بدهد ندارد.

(فیکون سبب السرعه فی کل حال ،الاقتدار علی شده دفع ما یمانع الشی و یقاومه مقاومه ما علی شده الخرق)

چون ممکن است ما گمان کنیم که سبب سرعت، کمتر مقاومت کردن مسافت است وسبب بطو زیادتر مقاومت کردن مسافت است و اشکال به مصنف کنیم که این مثالی که شما بیان کردی مربوط به فرض بعدی است. فرضی که می گوید سرعت و بطو مستند به مسافت است.

ص: ۷۶۰

مصنف این اشکال را با این عبارت دفع می کند و می فرماید این، مربوط به مسافت نیست. مسافت در هر دو جسم، یکی فرض شده یعنی فرض شده که هر دو در هوا دارند حرکت می کنند یا هر دو در آب حرکت می کنند پس اختلاف مسافت در جلوی آنها نیست اما یکی، بهتر میتواند این مسافت را بشکافد و دیگری دیرتر می تواند همین مسافت را بشکافد. پس اختلاف، مربوط به شکافتن این دو جسم می شود نه اینکه مربوط به مسافت شود. چون در مسافت، اختلافی ندارند مسافت هر دو، هوا یا آب است. اختلاف در نحوهٔ شکافتن است که مخروط و مکعب با زاویه اش بهتر می شکافند اما مکعب با سطحش، دیرتر می شکافد پس این اختلاف در سرعت و بطو مربوط به متحرک می شود.به قول مصنف، آن که قدرتش برای شکافتن یا برای دفع کردن بیشتر است سرعتش بیشتر است آن که قدرتش برای شکافتن یا برای دفع کردن کمتر است سرعتش کمتر است. پس اختلاف در سرعت و بطو به اختلاف در قدرت شکافتن و قدرت دفع کردن برگشت.

(فیکون سبب السرعه) این عبارت را در جایی که اختلاف شکل وجود دارد توضیح دادیم و درست هم بود ولی مصنف به طور مطلق بیان می کند یعنی هم در فرض دوم که اختلاف در شکل بود هم در فرض اول که اختلاف در میل بود در هر دو صورت، اختلاف بر می گردد به قدرت برشکافتن و عجز از شکافتن یعنی آن که قدرت بر شکافتنش بیشتر باشد حال یا به خاطر شکلش یا به خاطر ازدیاد میلش، سریعتر می شود اما آن که قدرت بر شکافتنش کمتر باشد حال یا به خاطر شکلش یا به خاطر کمی میلش بطی تر می رود.

ص: ۷۶۱

پس هر دو فرضی که کردیم (چه اختلاف در میل چه اختلاف در شکل باشد) هر دو فرض را می توان جمع کرد و به یک اختلاف بر گردانیم و اینطور بگوییم که اختلاف در قدرتِ شکافتنِ مانع دارند.

(فی کل حال) یعنی چه آنجا که اختلاف در سرعت و بطو به خاطر شکل باشد چه آنجایی که اختلاف در سرعت و بطو به خاطر قوت و ضعف میل باشد.

(الاقتدار علی شده دفع مایمانع الشی) سبب سرعت در هر حال، اقتدار آن متحرک است بر کامل دفع کردن مانع.

(مایمانع الشی) مراد از (ما) یعنی ملاء ومراد از (الشی) متحرک است یعنی: آن ملائی که متحرک را منع می کند (حال آن ملا هر چه می خواهد باشد آب باشد یا هوا باشد.)

(و علی شده الخرق) عطف بر (علی شده الدفع) است یعنی آن که بهتر می تواند مانع را دفع کند یا بهتر می تواند مانع را بشکافد سریعتر می رود.

(فان الادفع و الاخرق اسرع و الاعجز عنهما ابطا)

آن که بهتر دفع می کند و بهتر می شکافد، اسرع است و آن که از شکافتن و دفع کردن، عاجز تر است کندتر می رود.

(و هذا لایتقرر فی الخلا)

از اینجا مصنف استدلال را بیان می کند.

ابتدا عامل سرعت و بطور را دو چیز بیان کرد ۱ _ اختلاف قوت ۲ _ اختلاف شکل سپس هر دو را به یک چیز (مقاومت) بر گرداند چون می خواست در خلاء مقاومت را بر دارد و وقتی که استدلال را بیان می کرد به اینجا رسید که مقاومت باعث سرعت و بطو می شود حال می فرماید که در خلاـ مقاومت نیست و چیزی بر سر راه آن متحرک نیست پس این دو جسم هیچکدام نباید خرقِ مقاومت کند تا بگوییم این جسم زودتر خرق می کند پس سریعتر است و آن جسم، دیرتر خرق می کند پس بطی تر است. اصلاً این مباحث پیش نمی آید چون مقاومتی بر سر راه نیست. پس در خلا باید سرعت و بطو اتفاق نیفتد در حالی که سرعت و بطو، لازم حرکتِ مستقیم است و هر جا حرکت مستقیم را داریم باید سرعت و بطو را داشته باشیم. در حالی که با این بیانی که کردیم سرعت و بطو در اینجا معنی ندارد و اگر معنی نداشت پس حرکتِ مستقیم، معنی ندارد. پس حرکتِ مستقیم را نفی کرد

(هذا) یعنی این بهتر شکافتنِ مقاوم که منشا سرعت بود یا دیرتر شکافتنِ مقاوم که منشا بطو بود در خلا اتفاق نمی افتد و خلا اصلا مقاوم نیست.

تا اینجا، استدلال مصنف، تمام شد و نتیجه نهایی را گرفت که در خلا حرکت مستقیم نیست. سپس یک نتیجه بعدی می گیرد که اصلا خلا نیست.

(بل لنترک هذا الوجه فانه لاکثیر نفع لنا فیما نحاوله منه)

مصنف بیان می کند که خوب است این فرض را ترک کنیم. (البته بحث آن را که تمام کرد می گوید خوب است که این فرض را ترک کنیم.) یعنی به آن توجه زیاد نکنیم اما چرا توجه زیاد نکنیم؟ دو عامل برای اینکه توجه زیاد نکنیم را ذکر می کند یک عامل، همان است که استدلالِ بر نفی خلا یا استدلال بر نفی حرکت مستقیم در خلا، در شقِ بعدی کامل است و احتیاجی به ضمیمه کردن این شق نداریم یعنی وقتی وارد شق بعدی شدیم آن را یک دلیل مستقل می گیریم لذا خیلی از حکما این شق را مطرح نکردند و فقط شق دوم را گفتند و آن را دلیل مستقل حساب کردند پس احتیاجی به ضمیمه کردن شق اول به شق دوم نیست لذا خوب است که آن را ترک کنیم.

عامل دیگر این است که ما خلا نداریم تا در خلا آزمایش کنیم و ببینیم که مخروط سریعتر می رود یا مکعب سریعتر می رود. همینطور خلا نداریم تا در خلا آزمایش کنیم و ببینیم که سنگ بزرگ، سریعتر می رود و یا سنگ کوچک، سریعتر می رود همینطور خلا نداریم تا در خلا آزمایش کنیم که سنگ تندتر می رود یا چوب تندتر می رود. اینکه بیان کردیم که اختلاف سرعت و بطو به خاطر اختلاف در قوت و شکل است چون در ملا تجربه شده بود و در ملا می دانیم که صحیح است.

ص: ۷۶۳

ممکن است کسی ادعا کند که در خلا سرعت و بطور نداریم و نفی سرعت و بطو کند و بگوید همه اشیا به طور مساوی حرکت می کنند. این ادعا ممکن است که بشود و امروزه هم شده و ثابت کردند. چون ممکن است که این اشکال پیش آید پس خوب است که ما این صورت را رها کنیم یعنی این صورت کارآرایی هم ندارد.

ترجمه: باید ترک کنیم این فرض و این شق را زیرا آنچه که ما از این وجه قصد کردیم فایده ای را به ما نمی دهد. احتمال می دهیم که در خلاـ همین وضع باشد ولی احتمال که کافی نیست زیرا ما دنبال یقین هستیم. این فرض به ما فایده می دهد ولی نفع زیاد نمی دهد. نفع زیاد، در وقتی است که مارا قاطع کند ولی ما ظانّ می شویم و ظانّ شدن، یک نفع است ولی نفع زیاد نیست.

تجربه گالیله را مصنف انجام نداده ولی در کلماتش اشاره دارد که احتمال دارد آنگونه باشد یعنی گوید ما استفاده زیاد نمی بریم چون یقین پیدا نمی کنیم زیرا در خلا تجربه نکردیم شاید در خلا این حرفهای ما صدق نکند. پس مصنف تجربه های آیندگان را پیش بینی کرده و احتمال هم داده که تجربه خلافِ آنچه که خودش گفته حاصل شود لذا قبلاًـ دست از استدلالش برداشته

و اما الذی یکون: شق بعدی است که اختلاف در سرعت و بطو در ناحیه مسافت باشد که از اینجا یک استدلالی جدید شروع کند.

ادامه دلیل سوم بر نفی حرکت مستقیم در خلا ۹۲/۰۱/۲۱

ص: ۷۶۴

.Your browser does not support the audio tag

قوله و اما الذی یکون من قبل المسافه

موضوع: ادامه دلیل سوم بر نفی حرکت مستقیم در خلا

دلیل سومی که بر نفی حرکت مستقیم در خلا می کردیم مشتمل بر د و احتمال بود ۱ _ سرعت و بطوئی که در حرکت می بینیم را به متحرک نسبت دهیم و چنین حرکتی را در خلا تصویر کنیم ۲ _ سرعت و بطو را به مسافت نسبت دهیم و با توجه به این نسبت دادن، حرکت سریع و بطی را در خلا ملاحظه کنیم.

احتمال اول را مطرح کردیم و سپس اشاره کردیم که احتمال دوم خودش مستقلا می تواند دلیل قرار بگیرد برای نفی حرکت مستقیم در خلا و احتیاج نیست که احتمال اول را به آن ضمیمه کنیم. حال می خواهیم احتمال دوم را شروع کنیم و آن را به عنوان یک دلیل مستقل حساب کنیم.

مصنف ابتدا مقدمه ای را ذکر می کند که مقدمه ای تجربی و ثابت شده است سپس با توجه به این مقدمه، دلیل را طرح می کند لذا ابتدای بحث ما شروع در مقدمه دلیل است.

مقدمه:

مسافتِ حرکت مشتمل بر یک مقاومی است. حال آن مقاوم گاهی هوا و گاهی آب است، آب را مقاوم شدید و هوا را مقاوم رقیق می بینیم. مقاومهایی هم از آب شدیدتر است مثل سنگ و خاک. حال اگر بر سر راهِ یک مقاومی خاک باشد و به خاک برخورد کند باید حرکتش شدید باشد تا بتواند از خاک عبور کند. بالاخره در مسافتِ هر حرکتی، مقاومی وجود دارد. هر چقدر که مقاوم، رقیق تر باشد حرکتِ متحرک در آن سریعتر است.

ص: ۷۶۵

مصنف می فرماید این مسافت که مثلاـ هوا یا آب است در مقابل آن خرقی که متحرک می خواهد انجام دهد مقاومت می کند و این مقاومت مسافت گاهی ضعیف و گاهی قوی است. مثلا هوا مقاومت ضعیف دارد لذا متحرک در آن، سریعتر می رود و زمین، مقاومت قوی دارد و متحرک در آن، بسیار بطی می رود و مقاومت آب، بین هوا و زمین است پس متحرک در آن، متوسط بین الحرکتین حرکت می کند.

خلاصه کلام مصنف این است که چون متحرک در این مسافت رقیق بهتر نفوذ می کند پس سریعتر می رود و در مقاوم غلیظ چون سخت تر نفوذ می کند پس پس بطی تر می رود. عبارت را با بیان دیگر می آورد که گاهی به مقاومتِ مسافت می پردازد و گاهی به نفوذِ آن متحرک می پردازد. این مقدمه استدلال بود.

مصنف در ادامه در سطر ۱۷ (قوله: فاذا تحرک) شروع به استدلال می کند و می فرماید: سه حرکت درست می کند که در هر

سه حرکت متحرک، واحد است و هیچ تفاوتی ندارد. یعنی نیروی محرکه، کوچکی و بزرگی متحرک، هیچکدام نیست و تفاوت در این سه حرکت، فقط از ناحیه مسافت می باشد یکبار متحرک را در ملا غلیظ فرض می کند.

یکبار متحرک را در ملا رقیق فرض می کند.

یکبار متحرک را در خلا فرض می کند. البته یکبار هم فرض می کند که متحرک، در مسافت ارق باشد یعنی ارقّ من الرقیق باشد که ۴ حرکت می شود. البته این فرض چهارمی را بدل یکی از آن سه تا می گیرد.

ص: ۷۶۶

ابتدا فرض می کند که در خلا، حرکت انجام شود این متحرک که در خلا حرکت می کند یا حرکت آن در زمان اتفاق بیفتد یا در لازمان اتفاق می افتد.

مصنف می فرماید در لازمان نمی تواند اتفاق بیفتد چون این حرکت، بعض و کل دارد چون مسافت را طی می کند و مسافت دارای بُعد است لذا دارای بعض و کل می شود و بعضی از مسافت را زودتر از کل طی می کند. در چنین حالتی باید حرکتش در زمان واقع شود. چون اگر در لازمان واقع شود یعنی از مبدء حرکت، یکدفعه واردِ منتهای حرکت شود و در چنین حالتی گفته می شود که حرکتش در لازمان واقع شده.

پس حرکتش در زمان است و تدریجی است پس حرکت در خلا، در زمان خواهد بود.

حال می فرماید فرض کن که زمان آن حرکت، یکساعت است. یعنی این متحرک، مسافت معینی را در خلاء به مدت یکساعت طی می کند.

سپس خود این متحرک را در ملاء غلیظ به حرکت می اندازیم در آنجا هم در زمان ،حرکت می کند. (در خلاء احتمال حرکت دفعی را می دادیم ولی در ملاء اصلا نمی توان حرکت دفعی و فی لازمان را احتمال داد) فرض کن زمان حرکت در ملا، ۲ ساعت است چون مقاومت آن، بیشتر است پس همان متحرک، با همان نیرو، همان مقدار بُعد و مسافتی که در خلا طی کرده را می خواهد در ملاء حرکت کند هیچ تفاوتی نیست و فقط تفاوت در این است که در فرض اول، در خلا حرکت می کند و در فرض دوم در ملا حرکت می کند.

ص: ۷۶۷

حال نسبت این دو زمان را ملاحظه کن (یعنی زمان حرکت در خلاـ با زمان حرکت در ملا،)غلیظ را ملاحظه می کنیم که نسبت دو به یک است یعنی زمان حرکت در خلاـ به زمان حرکت در ملا غلیظ، است. (البته برعکس هم می توان گفت که زمان حرکت درملا غلیظ، دو برابر زمان حرکت درخلا بود).

حال این متحرک را با تمام خصوصیاتی که داشت در مسافتی قرار می دهیم که دارای ملا رقیق است می گوییم در ملا رقیق چه مقدار از زمان ،این مسافت را طی می کند چون رقت، کم و زیاد می شود و کم و زیاد شدن رقت، در سرعت تاثیر دارد لذا می گوییم این متحرک در ملا رقیق ،کمتر از ملا غلیظ حرکت می کند یعنی مقاومتِ غلیظ حرکت می کند.

این سه حرکت انجام شد. حرکت اول که در خلا بود یکساعت طول کشید و حرکت دوم که در ملا غلیظ بود دو ساعت طول کشید و حرکت سوم به نسبت مقاومتین است یعنی هر چقدر مقاوم، رقیق تر شود به همان نسبت، سرعت بیشتر می شود ما فرض می کنیم مقاومتی که در مسافت رقیق است نصف مقاومت در مسافت غلیظ باشد و چون سرعت و بالتبع زمان، تابع مقاومت است اگر مقاومت، نصف می شود سرعت، دو برابر می شود و زمان متحرک هم نصف می شود پس متحرک در ملا رقیق، مسافت را در یکساعت طی می کند.

از طرفی هم فرض کردیم که بُعد ملاـ رقیق و بُعد ملاـ غلیظ و بُعد خلا یکسان است و تمام خصوصیات متحرک هم یکسان است در این صورت لازم می آید که وجود ملا رقیق مثل لا وجود باشد یعنی اگر ملا رقیق باشد در یکساعت طی می کند و اگر ملا رقیق نباشد یعنی در خلا باشد باز هم در یکساعت طی می کند و این محذور به خاطر این است که قاتل به خلا شدیم.

ص: ۷۶۸

مصنف دوباره ادامه می دهد و متحرک را با تمام خصوصیات، در ملا ارق من الرقیق حرکت می دهد. مثلاً این ارقّ نسبت به غلیظ، ربع است (رقیق، نصفِ غلیظ بود) حال، اگر مقاومت ارقّی داریم که رُبع غلیظ بود و متحرک را در این، به حرکت انداختیم، زمان حرکت این جسم در ارق، ربع زمان حرکت در ملاـ غلیظ است چون مقاومت ارق، ربع مقاومت غلیظ است پس زمان حرکت در ارق، ربع زمان حرکت در غلیظ می شود یعنی در ارق، نیم ساعت طول می کشد و در خلاـ یکساعت طول می کشد. در این صورت لازم می آید که حرکت در خلا، ابطا از حرکت در ملا باشد.

پس خلاصه این شد که لازم می آید حرکت در رقیق، مثل حرکت در خلا باشد یا حرکت در رقیق، سریعتر از حرکت در خلا باشد. و از آن طرف می گوییم که حرکت در خلاـ مثل حرکت در ملاـ است یا حرکت در خلا کندتر از ملا است و هر دو باطل است پس خلا که منشا این بحث شد باطل است.

توضیح عبارت

(و اما الذی یکون من قبل المسافه)

یعنی اختلاف در سرعت و بطو که از ناحیه مسافت می آید.

(فهو انها کلما کانت ارق کان قطعها اسرع و کلما کانت اغلظ کان قطعها ابطا)

(فهو) به اختلاف بر می گرد. ضمیر (کانت) به مسافت بر می گردد.

این اختلاف، بیانش این است که آن مسافت هر چقدر که رقیق تر باشد قطع این مسافت به توسط متحرک، اسرع خواهد بود و هر زمانی که این مسافت غلیظ باشد قطع و طیّ این مسافت توسط متحرک ابطا خواهد بود.

ص: ۷۶۹

(و ذلک بحسب المتحرک بالطبع الواحد)

با این عبارت، موضوع بحث را تعیین می کند و این مهم است.

اگر متحرکی، نیروی محرکه قوی داشته باشد و متحرک دیگر، نیروی محرکه ضعیف داشته باشد سرعت و بطو تنها به مسافت، مرتبط نخواهد شد بلکه علاوه بر مسافت، به نیروی محرکه هم مرتبط می شود پس باید شرط کنیم که نیروی محرکه واحد باشد و از طرف متحرک، هیچ اختلافی نباشد تا بتوان نتیجه گرفت که اختلاف در سرعت و بطو از ناحیه مسافت است و اگر سرعت و بطو را با عامل دیگر مرتبط کنیم نمی توانی سرعت و بطو را منتسب به مسافت کرد بلکه مربوط به مسافت و آن عامل دیگر می شود لذا باید تمام عوامل را نفی کنیم و یک متحرک را در مسافت رقیق که بطی حرکت می کند و همان متحرک، در مسافت غلیظ، سریع حرکت می کند در اینجا سرعت و بطو فقط مربوط به مسافت است و مورد بحث اینجا است البته چون بحث در حرکت طبعی است قید (بالطبع) می آورد.

(ذلک) یعنی اینکه گاهی به لحاظ مسافت، حرکت اسرع می شود و گاهی به لحاظ مسافت، حرکت ابطا می شود به حسب متحرکی است که متحرک بالطبع باشد و این متحرک هم واحد باشد و دو متحرک نباشد که اختلاف در نیروی محرکه برای آنها درست کنیم بلکه یک متحرک باشد که این یک متحرک، با تمام خصوصیاتش در این مسافت حرکت کند همین متحرک با تمام خصوصیات در مسافت دیگر حرکت کند و اگر مسافتها مختلفند اختلاف در سرعت و بطو می شود که از ناحیه مسافت است.

ص: ۷۷۰

(و بالجمله السبب فيه الاقتدار علی مقاومه الواضع الخارق و العجز عنه)

تا اینجا مصنف بیان کرد سبب اختلاف سرعت، مسافت است حال همین مطلب را با عبارت دیگر می گوید که سبب اختلاف سرعت، قدرت مقاومتی است که این مسافت در قبال آن متحرک دارد. در این عبارت، تعبیر به رقت و غلظت نمی کند بلکه تعبیر به مقاومت می کند که اگر مقاومت این مسافت و اقتدارِ مسافت بر مقاومت، کمتر باشد آن متحرک سریعتر می رود و اگر مقاومت این مسافت و اقتدار مسافت بر مقاومت، بیشتر باشد آن متحرک بطی تر می رود.

(الواضع) مراد از آن، جسم متحرک است که مسافت را می خواهد دفع کند.

(الخارق) مراد از آن، جسم متحرک است که مسافت را می خواهد خرق کند.

(و العجز) عطف بر اقتدار است یعنی سبب در این اختلاف، اقتدار و عجز است که اگر مقاوم (مسافت) عجز از مقاومت داشته باشد سرعت حاصل می شود و اگر مقاوم (مسافت) قدرت بر مقاومت داشته باشد بطو حاصل می شود.

(فان الرقیق شدید الانفعال عن الدافع الخارق و الغلیظ الکثیف شدید المقاومه له)

(الرقیق) یعنی مسافت رقیق مثل هوا که شدیداً منفعل می شود از متحرکی که دافع و خارق است.

(و الغلیظ) مسافت، غلیظ و شدید المقاومه در مقابل دافع و خارق است لذا آن دافع و خارق ناچار است که بطی حرکت کند.

(له) ضمیر به دافع و خارق بر می گردد.

(و لذلک لیس نفوذ المتحرک فی الهواء کنفوذه فی الارض و الحجاره)

ص: ۷۷۱

از اینجا مطلب را با عبارت دیگر بیان می کند.

چون مسافت رقیق، مقاومتش کمتر است پس جسمِ خارقِ دافع، نفوذش در مسافت بیشتر است لذا سرعت بیشتری دارد و چون مسافت غلیظ، مقاومتش بیشتر است پس جسم خارق دافع، نفوذش در مسافت سخت است لذا حرکت آن بطی تر است.

نکته: مصنف ابتدا غلظت و رقت مسافت و بعداً نفوذ متحرک و عدم نفوذش را بیان می کند یعنی ابتدا مسافت را بیان می کندو بعداً متحرک را بیان می کند سپس نفوذ متحرک وعدم نفوذ متحرک را بیان می کند.

این (لذلک)بحث دوم است که بعداز اینکه مقاومتِ آن مسافت رالحاظ کرد به سراغ نفوذ متحرک می رود.

مشار الیه (لذلک) این است: به خاطر اینکه مقاومت مسافت، مختلف است و یکسان نیست، به خاطر همین است که نفوذ متحرک یکسان نیست.

ترجمه: به خاطر همین که مقاومت مسافت یکسان نیست نفوذ متحرک در هوا مانند نفوذ متحرک، در ارض و حجاره نیست. هوا مقاومت رقیق و ضعیف دارد اما ارض و حجاره مقاومت قوی دارند لذا نفوذ متحرک در هوا آسانتر است و نفوذ متحرک در سنگ و ارض سخت تر است.

(و نفوذ فی الماء بین الامرین)

نفوذ این متحرک در آب که مسافت متوسط است ،بین الامرین است (بین الامرین) یعنی بین نفوذ در هوا و نفوذ در ارض یعنی همانطور که مقاومت آب، متوسط است نفوذ در آب هم متوسط است.

(و الرقه و الغلظ تختلف فی الزیاده و النقصان)

رقت و غلظت، در زیاده و نقصان اختلاف پیدا می کند قهراً مقاومت، اختلاف پیدا می کند و قهراً نفوذ، اختلاف پیدا می کند.

ص: ۷۷۲

(و نحن نتحقق انّ السبب فی ذلک، المقاومه)

(المقاومه) مشار الیه برای (ذلک) نیست. بلکه خبر برای (ان) است.

ترجمه: تحقیق می کنیم که سبب در این اختلافِ سرعت و بطو، مقاومت است یعنی اختلاف در مقاومت.

(و کلما قلت المقاومه زادت السرعه و کلما زادت المقاومه زاد البطوء)

از اینجا وارد بیان سوم می شود گفتیم که امر اول، شدت و ضعفِ مقاومتِ مسافت است امر دوم، شدت و ضعف نفوذ متحرک است. امر سوم، سرعت و بطو متحرک است که الان امر سوم را بیان می کند که به امر اول (مقاومت) مرتبط می کند می توانیم اینگونه مرتبط کنیم که سرعت و بطو، مرتبط به شدت و ضعفِ نفوذ است و شدت و ضعف نفوذ، مرتبط به شدت و ضعف مقاومت است که نفوذ را واسطه قرار بدهیم. مصنف این کار را نمی کند بلکه سرعت و بطور را مرتبط به مقاومت می کند و نفوذی را که خودش ذکر کرد از آن، قطع نظر می کند.

(کلما) :بعضی نسخه ها (فکلما) دارد که بهتر است چون ابتدا گفت سبب در اختلاف سرعت و بطو، اختلاف در مقاومت است حال این مطلبِ گفته شده را توضیح می دهد و تفصیل می دهد.

ترجمه: هر چقدر که مقاومت مسافت کم شود سرعت متحرک زیاد می شود و هر چقدر که مقاومت مسافت بیشتر شود بطو متحرک زیاد می شود.

(فیکون المتحرک تختلف سرعته و بطوه بحسب اختلاف المقاومه)

نتیجه خط قبل است یعنی حال که اختلاف در سرعت و بطو را به اختلاف در مقاومت مرتبط کردیم می گوییم که اختلاف در سرعت و بطو به حسب اختلاف در مقاومت مسافت است.

ص: ۷۷۳

(و کلما فرضنا قله مقاومه وجب ان تکون الحرکه اسرع و کلما فرضنا کثره مقاومه و جب ان تکون الحرکه ابطا)

به عبارت خط قبل توجه کنید (کلما قلت المقاومه زادت السرعه) بود و در این عبارت می فرماید (کلما فرضنا قله مقاومه وجب ان تکون الحرکه اسرع).

این دو عبارت را که با هم مقایسه کنی فرقی ندارند جز اینکه در عبارت دومی کلمه (فرضنا) آمده و هکذا در عبارت بعدی فرموده (کلما زادت المقاومه زاد البطو) و در این عبارت می فرماید (کلما فرضنا کثره مقاومه و جب ان تکون الحرکه ابطا) که این دو عبارت هم فرقی ندارند جز اینکه در عبارت دومی کلمه (فرضنا) آمده است.

پس گویا این دو عبارت را تکرار کرده شما نگویید که تکرار شده زیرا ما در دلیل ،فرض می کنیم لذا مصنف در مقدمه دلیل باید این عبارت را بیاورد. عبارات مصنف اینقدر دقیق است که اگر در دلیلی، لازم است مطلبی آورده شود باید آن مطلب در مقدمه بیان شود ولو اینکه به نظر برسد که تکرار است. این کارها را مصنف زیاد انجام می دهد که تمام آنچه را که در دلیل، لازم دارد در مقدمه می آورد ما در دلیل، مقاومتهایی را فرض می کنیم. چون نمی دانیم که این مقاومتها را آیا داریم یا نداریم. مصنف در دلیل می فرماید (لو کانت) در سطر اول صفحه ۱۳۱ که مقاومت را فرض می کند لذا در اینجا (فرض) را مطرح می کند که اگر مقاومتی قویتر فرض شد سرعت متحرک، کم می شود و متحرک، بطی تر می شود و اگر مقاومتی ضعیفتر فرض شد سرعت متحرک بیشتر می شود.

(فاذا تحرک فی الخلا لم یخل اما ان یقطع المسافه الخالیه بالحرکه فی زمان و لا فی زمان).

نسخه صحیح (او لا فی زمان) است.

وقتی که این متحرک، در خلاـ حرکت می کند خالی نیست از اینکه یا مسافت خالی را در زمان طی می کند یا با حرکتِ در لا زمان، این مسافت خالی را طی می کند.

(و محال ان یکون ذلک لا فی زمان)

دومی، محال است.

(ذلک) یعنی طی مسافت خالیه.

ترجمه: محال است که طی مسافت خالیه در لا فی زمان باشد.

(لانه یقطع البعض من المسافه قبل قطعه الکل)

زیرا این متحرک، طی می کند بعضی از مسافت را قبل از اینکه کل را طی کند، سپس معلوم می شود که مسافت را به تدریج طی می کند و اگر به تدریج طی می کند یعنی در زمان طی می کند.

(فیجب ان یکون فی زمان).

واجب است که این طی کردن، در زمان باشد.

(و یکون ذلک الزمان نسبه لا محاله الی زمان الحرکه فی ملا مقاوم)

نسخه صحیح (لذلک) با لام باید باشد.

(ذلک الزمان) یعنی زمان حرکت در خلا.

(ملا مقاوم) یعنی ملا غلیظ.

ترجمه: این زمان (که زمان حرکت در خلا است) به زمان حرکت در ملاء غلیظ، نسبتی دارد. حال هر نسبتی که می خواهد باشد. ما فرض کردیم نسبت است.

بالاخره حرکت در خلا زمان دارد و حرکت در ملا هم زمانی دارد. وقتی این دو زمان را با هم مقایسه کنی نسبتی درست می شود که قهری است و نمی توان آن را کاری کرد.

(و یکون مثل زمان مقاومه لو کانت نسبتها الی مقاومه الملا نسبه الزمانین)

(یکون) یعنی اگر خلا داشته باشی این تالی فاسد لازم می آید که بیان می کنیم. ضمیر در آن به زمانِ حرکتِ متحرک در خلا بر می گردد.

مراد از (مقاومه) اولی، مقاومت رقیق است.

یعنی زمان حرکت در خلا به اندازه زمان مقاومت (یعنی به اندازه زمان حرکت، در مقاومت رقیق است).

(لو کانت) این، جمله معترضه است و (کان) تامّه است یعنی اگر چنین مقاومتی داشته باشیم.

(نسبتها) صفت برای (مقاومه) است.

(مقاومه الملا) یعنی مقاومت غلیظ.

ترجمه: زمان حرکتِ متحرک در خلاء می باشد مثل زمان حرکتِ متحرک در مقاومت رقیق، اما آن مقاومتی که نسبت آن مقاومت به مقاومت ملاء مانند نسبت دو زمان است یعنی این مقاومت رقیق با مقاومت غلیظ، همان نسبتی را دارد که زمانِ حرکت در خلا با زمان حرکت در ملاءِ غلیظ داشت. یعنی در مثال ما، نسبت آن است.

(و ابطا من زمان مقاومه هی اصغر فی النسبه الی المقاومه المفروضه من نسبه الزمان الی الزمان)

(ابطا) عطف بر (مثل) است یعنی (یکون ابطا).یعنی حرکت در خلا مثل حرکت در ملا رقیق می شود.یا ابطا از حرکت در ملا رقیق می شود.

(مقاومه) یعنی مقاومت ارق که اصغر است در نسبت به مقاومت مفروضه. (المقاومه المفروضه) مراد مقاومت غلیظ است.

ترجمه: مقاومتی که اصغر است در نسبت داشتن به مقاومت مفروضه (مقاومت غلیظ) اصغر است از نسبت زمان به زمان (نسبت زمان به زمان، نسبت بود این نسبت، نسبت است که اصغر از است.

ص: ۷۷۶

(و محال ان تکون نسبه زمان الحرکه حیث لا مقاومه البته کنسبه زمان حرکه فی مقاومه لها)

و محال است که نسبت زمان حرکت، در آنجا که مقاومت نیست (یعنی خلا است) مانند نسبت زمان حرکت، در مقاومت رقیق باشد.

(مقاومه ما) یعنی مقاومت رقیق.

(لوصح لها وجود)

اگر برای این مقاومت رقیق، وجودی صحیح باشد. در خط اول همین صفحه تعبیر به (لو کانت) کرد و در اینجا تعبیر به (لوصح)می کند.

(فضلا عن ان تکون ابطا من زمان مقاومه اخری لو توهمت اقل من المقاومه القلیله الاولی)

تا چه برسد که نسبت زمان حرکت در خلا ابطا باشد از زمان مقاومت دیگر، اگر توهم شود مقاومت دیگر. (مراد، مقاومت ارق است) که از مقاومت رقیقه اولی اقل است. (مراد از قلیله اولی، رقیق است) یک (کثیر) بود که مراد از آن غلیظ بود.

یک رقیقه بود که مراد از آن رقیق بود.

حال این، کمتر از آن قلیل است یعنی کمتر از آن رقیق است یعنی ارق است.

ادامه دلیل سوم بر نفی حرکت مستقیم در خلا ۹۲/۰۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۳۱سطر ۴

موضوع: ادامه دلیل سوم بر نفی حرکت مستقیم در خلا

بحث در دلیلی بود که برای نفی حرکت مستقیم در خلا آوردیم خلاصه دلیل این بود که اگر خلا داشته باشیم و جسمی را در این خلا به حرکت در آوریم در یک زمانی حرکت می کند (در لا زمان حرکت نمی کند) زمان حرکت این جسم را در خلا ثبت می کنیم که یک ساعت است سپس همین جسم را با تمام خصوصیاتی که دارد در ملا غلیظ به حرکت در می آوریم که در یک زمانی حرکت می کند مثلا۔ در دو ساعت حرکت می کند در مرتبه سوم مسافتی را ملاحظه می کنیم که ملا رقیق است که نسبت آن به ملا غلیظ، مانند نسبت نصف است (زمان حرکت در خلا، نصف زمان حرکت در ملا غلیظ است) لازم می آید که آن جسم در ملا۔ رقیق هم یک ساعت طی می کند. پس زمان حرکت در ملا رقیق ، نصف زمان حرکت در ملا غلیظ می شود. زمان حرکت در ملا رقیق مثل زمان حرکت در خلا می شود یعنی ملا رقیق، وجودش با عدمش مساوی باشد. فرضِ دیگری هم مطرح کردیم که جسمی را در ملا ارق حرکت دهیم که نسبت آن به ملا غلیظ مثلا رُبع باشد.در اینصورت

هم لازم میآید زمانِ حرکت درملاارق کمتر از زمان حرکت در خلا باشد.

ص: ۷۷۷

بحث امروز این است که مصنف مطلب را ادامه می دهد و می فرماید بلکه واجب است اصلا برای حرکت در خلا، با حرکت در ملاـ مقایسه درست نکنیم تا ببینیم حرکت در خلاـ نصف یا رُبع حرکت در ملاـ است. اصلا مقایسه غلط است یعنی باید بگوییم زمان حرکت در خلا به ز مان حرکت در ملا نسبت داده نمی شود. چون اگر نسبت داده شود این اشکالات لازم می آید. برای اینکه این مشکل پیش نیاید باید زمان را در یکی از این دو (خلا یا ملا) ندیده گرفت (مثل صفر و یک که یکی عدد است و یکی عدد نیست لذا نسبت بین آنها بر قرار نمی شود) در ما نحن فیه می گوییم بین حرکت در ملا و حرکت در خلاـ نسبت گیری نکن، که نتیجه ی عدم نسبت گیری این است که حرکت در خلاـ زمان ندارد یعنی در لا زمان است در حالی که در جلسه قبل در صفحه ۱۳۰ سطر ۱۹ گفتیم که حرکت باید در زمان باشد (لانه یقطع البعض من المسافه قبل قطعه الکل) یعنی قبل از اینکه کل مسافت طی شود باید بعض مسافت را طی کند.

توضیح عبارت

(بل یحب ان لا تکون لما توجبه ایّ مقاومه تو هّمت موجوده من الزمان نسبه الی زمان لا مقاومه اصلا.)

ابتدا عبارت را تجزیه و ترکیب می کنیم

(ایّ مقاومه) خبر (لا تکون) است

(ایّ مقاومه) فاعل (توجبه) است

(موجود) مفعول (تو همت) است

(من الزمان) بیان از «ما» در (لما توجیه) است

ص: ۷۷۸

(نسبه) اسم (لا تکون) است.

توضیح: هر مقاومتی را که فرض کنی موجود است بالاخره یک زمانی را ایجاب می کند و یک زمانی را دارد. برای این زمانی که مقتضای هر مقاومتی است نمی باشد زمان حرکتی که در لا مقاومت انجام شود یعنی زمان حرکت در ملا را نمی توان نسبت به زمان حرکت در خلا بدهی . هر زمانی را که مقاومتی ایجاب کند (زمان حرکت در ملا)نباید نسبت به زمان لا مقاومت در (زمان حرکت در خلاـ) بدهی چون یکی (حرکت در ملا) زمان است ویکی (حرکت در خلا) زمان نسبت و الا اگر هر دو زمان باشد می توان به یکدیگر نسبت داد. اما کدام باید زمان نباشد؟ حرکت در خلا باید زمان نباشد لذا می گوید فیجیب اذن...

ترجمه: نمی باشد برای زمانی که آن زمان را هر مقاومتی که فرض کنی ایجاد کند (زمان مقاومت ،هر مقاومتی که باشد. مقاومت رقیق یا ارق یا ارق من الارق حساب کنی بالاخره یک زمانی باید در نظر بگیری چون هر مقاومتی زمانی را ایجاب می کند)

(فیحب اذن ان تکون الحرکه لا فی زمان)

(اذن) یعنی حال که نسبت، محقق نشد و نتیجه گرفتیم که زمان، در یک طرف نیست.

مراد از (الحرکه) حرکت در خلا است.

ترجمه: واجب است که حرکتِ در خلاـ حرکت در لاـ زمان باشد (چون نمی توان حرکت در ملاـ را حرکتِ لاـ فی زمان حساب کنی)

(ولا لیست فی زمان و هذا محال)

در حالی که در صفحه ۱۳۰ سطر ۱۹ گفتیم که حرکت در خلا، نیست در زمان.

ص: ۷۷۹

ترجمه: این چنین نیست که حرکت در خلا، فی زمان باشد یعنی لا فی زمان باشد. اگر مصنف می فرمود (لیست فی لا زمان) بهتر بود.

(هذا محال) این، خلف فرض است.

صفحه ۱۳۱ سطر ۶ توضیح مطالب

تا اینجا استدلال چهارم بر نفی حرکت مستقیم در خلا تمام شد از اینجا به بعد دو مطلب درباره این استدلال بیان می شود.

مطلب اول: یکی از دو مقدمه ای که در استدلال بکار رفت فرضی و تعلیقی بود.

مطلب دوم: اشکالی که بر اصل استدلال شده و از صفحه ۱۲ سطر ۱۳۱ شروع می شود

اما توضیح بیان مطلب اول این است که در خط اول در صفحه ۱۳۱ عبارت (لو کانت) بود که به صورت جمله معترضه بیان شده بود به معنای: اگر چنین مقاومتی باشد. سوالی که پیش می آید این است که این استدلال، فرضی است آیا این امرِ فرضی خللی به استدلال وارد نمی کند

مصنف جواب می دهد که اشکالی ندارد در مقدمه ، از امر فرضی استفاده شود.

آن هم فرضی که جایز است. مقاومتی را فرض می کند که ممکن است و محال نیست مثلا می گوید اگر چنین مقاومتی داریم با مقاومت غلیظ نسبتش را می سنجیم ولو آن مقاومت در خارج نباشد ولی می توان نسبتی را بین مقاومتِ فرضی و واقعی لحاظ کرد.

مصنف به این جواب اکتفا نمی کند و استدلال بر آن می آورد در استدلال، ابتدا مقدمه ای (صغری) را بیان می کند ولی مقدمه دیگر (کبری) را ضمیمه نمی کند بلکه مقدمه اول (صغری) را رها می کند و به سراغ یک قیاس دیگر می رود و نتیجه ای که از آن قیاس می گیرد را کبری برای آن مقدمه (صغری) قرار می دهد. که در اصطلاح، قیاسِ مرکب است.

ص: ۷۸۰

استاد ابتدا قیاس دیگر را بیان می کند و نتیجه را کبری برای صغری اول قرار می دهد زیرا این روش، روش منطقی است.

صغری: (کل حرکه فی الخلا فهی فی عدم مقاومه)

جمله ی (کل حرکه فی الخلا) اصغر است و جمله ی (فهی حرکه فی عدم مقاومه) اوسط است.

کبری: (کل حرکه فی عدم مقاومه فلیست مساویه اابته لحرکه فی مقاومه ما علی نسبه ما لو کانت موجوده)

جمله ی (کل حرکه فی عدم مقاومه) اوسط است و جمله ی (فلیست... موجوده) اکبر است. این قیاس به شکل اول است که حد وسط، محمول در صغری و موضوعِ در کبری است و برای نتبجه گرفتن، حد وسط را حذف می کنیم. و چون صغری، موجبه است و کبری، سالبه است لذا نتیجه هم سالبه می شود.

نتیجه: (لا حرکه فی الخلا هی مساویه الزمان لزمان حرکه فی مقاومه ما لو کانت)

جمله (لا حرکه فی الخلا) اصغر است و جمله ی (هی مساویه... کانت) اکبر است، توضیح این استدلال این است:

توضیح صغری: هر حرکتِ در خلائی، حرکت در عدم مقاومت است یعنی اگر جسمی را در خلا به حرکت انداختیم به هیچ چیز برخورد نمی کند تا مقاومت کند. این مقدمه، روشن است .

توضیح کبری: هر جا که مقاومت نبود (یا هر حرکتی که در فرضِ عدم مقاومت انجام شد) مساوی نخواهد بود با حرکتی که در مقاومت انجام می شود. این کبری هم روشن است زیرا حرکت در عدمِ مقاوم، مساوی با حرکت در مقاوم نیست. (مقاوم، باید علی نسبه باشد یعنی بر یک نسبی مثل نصف یا ربع باشد البته اگر این مقاومت وجود داشته باشد)

ص: ۷۸۱

نتیجه: حرکت در خلا نداریم که زمانش مساوی با حرکت در مقاوم باشد.

تا اینجا این قیاس را توضیح دادیم حال نتیجه را در صغری برای قیاس بعدی قرار می دهیم و می گوییم.

صغری (یا نتیجه ی قیاس قبلی) : (لا حرکه فی الخلا هی مساویه الزمان لزمان حرکه فی مقاومه ما لو کانت.)

جمله ی (لا حرکه فی الخلا) اصغر است و ما بقی، اوسط است.

کبری: (زمان هذه الحرکه فی الخلا یکون مساویا لزمان حرکه فی مقاومه ما لو کانت موجوده.)

جمله ی (زمان هذه الحرکه فی الخلا) اکبر است و ما بقی، اوسط است.

حد وسط در کبری و صغری، محمول می باشد و شکل آن، شکل ثانی است.

نتیجه: (لاشی من الحرکات فی الخلا حرکه فی الخلا)

یعنی لازم می آید که هیچ حرکتِ در خلائی، حرکت در خلا نباشد که این، سلب شی از خودش می شود که باطل است.

توضیح عبارت

(ولا یحتاج فی بیاننا هذا ان تجعل هذه المقاومه التی علی النسبه المذکوره استحقاق وجود او عدم)

مصنف می فرماید ما در استدلالی که بیان کردیم مقاومتی رقیق یا ارق را فرض کردیم نمی دانستیم که چنین مقاومت رقیق یا ارق را داریم یا نداریم. آیا این فرض کردن، به دلیلِ مستدل آسیبی نمی رساند. می فرماید اشکال ندارد به شرطی که آن فرض، ممکن باشد و محال نباشد.

ترجمه: در این بیان و استدلالی که گذراندیم احتیاج نداریم برای این مقاومتی که رقیق یا ارق است و بر نسبت مذکوره وجود دارد (مثلا نصف یا ربع است) استحقاق وجود یا استحقاق عدم قرار بدهیم بلکه فرض آن مقاومت را که بکنیم کافی است.

ص: ۷۸۲

(لا نا نقول ان زمان هذه الحركه فی الخلا یکوم مساویا الزمان حرکه فی مقاومه ما لو کانت موجوده)

مقدمه اول را بیان می کند و سپس آن را رها می کند و وارد قیاس بعدی می شود.

ترجمه: زمان این حرکتِ متحرک در خلاء اگر مقاومت کذائی را دارد (مثلاـ نصف) زمان حرکت در خلا مساوی با زمان حرکت در مقاومه ما (ملا رقیق) می شود اگر این ملا رقیق موجود باشد.

(و هذه المقدمه صادقه او ضحنا صدقها)

این مقدمه صادق است که صدق آن را توضیح دادیم.

حال مصنف این مقدمه را رها می کند و به سراغ قیاس بعدی می رود. البته ناچار است که این کار را بکند. نگویید که چرا مصنف، بهم ریخته حرف زده، اگر مصنف آن طور که ما بیان کردیم بیان می کرد خیلی آسانتر بود ولی مصنف در صدد دفع این اشکال است که چرا این مقدمه اشکالی است که چرا این مقدمه را فرضی و تعلیقی کردی. اینگونه وارد می شود و می گوید که این مقدمه اشکال ندارد و می تواند نتیجه هم بدهد و به سراغ قیاس بعدی می رود و نتیجه آن قیاس بعدی را به این مقدمه ضمیمه می کند. چون شروع بحث به این صورت بود که مقدمه ای که در دلیل اخذ کردیم مقدمه ی تعلیقی بود و مقدمه تعلیقی اشکال ندارد. باید مقدمه تعلیقی را بحث می کرد و آن را تمام می کرد اما نتوانست این مقدمه را تمام کند مگر اینکه بعدا نتیجه را بدست بیاورد سپس مقدمه را تمام کند.

ص: ۷۸۳

(وکل حرکه فی الخلا فهی حرکه فی عدم مقاومه و هذه المقدمه ایضا صادقه)

وارد قیاس دوم می شود و این عبارت، صغری قیاس است که حرکت در خلا، حرکت در عدم مقاومت است. اسن مقدمه، هم صادق است و هم بدیهی است.

(وکل حرکه فی عدم مقاومه فلیست مساویه البته لحرکه فی مقاومه ما علی نسبه ما لو کانت موجوده)

این عبارت، کبری قیاس است که هر حرکتی که در عدم مقاومت (یعنی در خلا) اتفاق می افتد مساوی نخواهد بود با حرکتی که در مقاومه مّا انجام می شود (مقاومه مّا که بر نسبه مّا باشد یعنی با مقاومت غلیظ نسبتی داشته باشد.|)

اگر چنین مقاومتی داشته باشیم که با مقاومت غلیظ، چنین نسبتی داشته باشد حرکت در خلا مساوی با حرکت در مقاومت نیست حال مقاومت، هر نسبتی که با ملا غلیظ داشته باشد.

(فیلزم من هذه المقدمات ان لا حرکه فی الخلا هی مساویه لزمان حرکه فی مقاومه ما لو کانت)

مراد از هذه المقدمات، همین صغری و کبری است و در ادامه، نتیجه این قیاس را هم بیان می کند که لازم می آید حرکتی در خلا نباشد که مساوی با زمان حرکت در مقاومه مّا باشد. اگر چنین مقاومتی باشد.

(ویلزم منها و من الاولی ان لا شی من الحرکات فی الخلا حرکه فی الخلا و هذا خلف)

ضمیر در (منها) به این نتیجه بر می گردد (یعنی به عبارت ان لا- حرکه فی الخلا- هی مساویه لزمان حرکه فی مقاومه ما لو کانت)

ص: ۷۸۴

مراد از من الاولی مقدمه اول است یعنی ان زمان هذه الحرکه فی الخلاء یکون مساویا لزمان حرکه فی مقاومه مّا لو کانت موجوده)

اشکال بر دلیل سوم بر نفی خلا در حرکت مستقیم ۹۲/۰۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۳۱ سطر ۱۲

موضوع: اشکال بر دلیل سوم بر نفی خلا در حرکت مستقیم

مستشکل اشکال می کند و مصنف جواب آن را بیان نمی کند سپس اشکال دومی را بیان می کند و جواب از اشکال دوم را می دهد. البته بعد از اتمام اشکال دوم و جواب آن، کلامی از مرحوم لاهیجی در شوارق الالهام برای جواب از اشکال اول بیان می کنیم.

اشکال اول: جسم و نیرویی محرکهی آن را ملاحظه کنید و این جسم را به حرکت بیندازید بالاخره حرکت، یک امر تدریجی است و امر تدریجی در زمان اتفاق می افتد پس حرکت در زمان اتفاق می افتد.

کاری به مسافت و مقاومت در مسافت نداریم گویا اصلا مقاومتی وجود ندارد مثلاً این سنگ چون حرکت می کند و حرکت، امر تدریجی است لذا در یک زمان اتفاق می افتد حال این زمان را ثبت می کنیم.

به همان اندازه، زمانی را لازم دارد. مقاومت، آن زمان را بیشتر می کند نه اینکه مقاومت، زمان را برای حرکت درست کند بلکه خود حرکت دارای زمان است و چون امر تدریجی است مقاومت، حرکت را کند می کند و لذا زمان، بیشتر می شود پس مقداری از زمان برای حرکت است و مقداری از زمان برای مقاومت است لذا نباید همه زمانها را برای مقاومت در نظر بگیری.

ص: ۷۸۵

حال می گوییم این سه حرکت (حرکت در ملا غلیظ، حرکت در ملا رقیق، حرکت در خلا) را ملاحظه می کنیم و می گوییم جسم را در خلاء حرکت می دهیم و فرض می کنیم یک ساعت طول می کشد این یک ساعت، برای خود حرکت است و برای مقاومت، نمی باشد چون در خلاء مقاومتی نبوده. حال این یک ساعت را باید حفظ کنیم و در دو حرکت دیگر که ملاغلیظ و ملا رقیق است باید یک ساعت را برای اصل حرکت حفظ کنیم.

حال در مقاومت غلیظ می گوییم که خود اصل حرکت، یک ساعت طول می کشد و یک ساعت برای مقاومت لحاظ می کنیم پس این متحرک در ملاغلیظ، دو ساعت طول می کشد که حرکت کند.

اما در مقاومت رقیق می گوییم که خود اصل حرکت، یک ساعت طول می کشد و چون این مقاومتِ رقیق را نصفِ مقاومت

غلیظ حساب کردیم پس زمان آن را هم نصف قرار می دهیم یعنی متحرک، در ملا رقیق یک ساعت و نیم طول می کشد که حرکت کند.

در این صورت تساوی حرکت در خلا با حرکت در ملا رقیق بوجود نمی آید. این اشکال اول از طرف ابوالبرکات است.

اشکال دوم:

در استدلال اینگونه گفته شد که اگر مقاومت را رقیق کنیم سرعت باید بیشتر شود و زمان، کوتاهتر شود تا به جایی می رسیم که مقاومت را چنان کم می کنیم که نسبت ملا غلیظ به ملا رقیق مانند نسبت زمانین (زمانِ ملاغلیظ وزمانِ خلا) شود که زمان حرکت در خلا با زمان حرکت در ملا رقیق یکی شد. مستشکل می گوید ممکن است مقاومت به حدی برسد که اثر نکند لذا شما نمی توانید بگویید که اینجا، مقاومت تبدیل به لامقاومه شد و مؤثر، غیر مؤثر شد و تناقض لازم می آید. ما مواردی را مثال میزنیم که شی اثر می کند اما اگر آن را نصف کنی اثر نمی کند مثلاً ۱۰ نفر این سنگ بزرگ را حرکت می دهند اگر این ۱۰ نفر تبدیل به ۵ نفر شوند این سنگ بزرگ را اصلاً نمی توانند حرکت دهند نمی توان گفت که نصف ۱۰ نفر، نصف آن سنگ را حرکت می دهند.

ص: ۷۸۶

یا مثلاً ۱۰۰ قطره آب روی سنگ می افتد و این سنگ را آرام آرام سوراخ می کند اما اگر یک قطره یا ۱۰ قطره بیفتد آن سنگ را سوراخ نمی کند پس نمی توان گفت که اگر یک شی تأثیر داشت و ما آن شی را نصف کردیم تأثیرش هم نصف شود چون گاهی ممکن است که تأثیرش از بین برود و اصلا تأثیر نکند ملا هم همینطور است که ملا غلیظ یک تأثیری دارد اما ملا رقیق، تأثیرش ضعیف می شود اما اگر خیلی رقیق کنیم به جایی می رسد که تأثیر نمی کند.

اینجا اشکال نکنید که ملا با لاملا یکی شد (نگو تاثیر با غیر تاثیر یکی شد) بلکه شی از قابلیت تاثیر افتاد نه اینکه این ملا با خلا یکی باشد بلکه این ملا چون نتوانسته تأثیر کند حکمش با خلا یکی شد پس نباید انتظار داشت که ملا، هر چقدر هم که رقیق شود تأثیر بکند. شما گفتید ملا را به یک حدی می رسانیم و تأثیرش به نسبت زمانین شود ما می گوییم اگر به حدی رسانده شد دیگر نمی تواند تأثیر کند پس حرکت در او با حرکت در خلا یکسان می شود اما نه اینکه این ملا را لاملا بدانیم تا تناقض شودبلکه از باب اینکه این ملاـ نتوانسته تأثیر کند. یا آن یک قطره را نمی گوییم که لاقطره است بلکه می گوییم قطره است ولی اثر ندارد. این ۵ نفر آدم را نمی گوییم آدم نیستند بلکه می گوییم تأثیر ندارند چون سنگ بزرگ است و لذا نمی توانند حرکت دهند.

ص: ۷۸۷

نکته: در استدلال گفتیم زمان حرکت در خلا یکبار مثل زمان حرکت درملا رقیق می شود و یکبار کندتر از زمان حرکت در ملا رقیق می شود. مستشکل اشکال خود را فقط در یک صورت بیان کرد و آن، صورت تساوی بودن است.

توضیح عبارت:

(و مما یمکن ان یقول القائل علی هذا)

(علی هذا) متعلق به یقول است و مشار الیه آن (هذا الاستدلال) است.

ترجمه: از چیزهایی که ممکن است قائلی بر علیه این استدلال بگوید.

(ان کل قوه محرکه تکون فی جسم فانها تقتضی بمقدار الجسم فی عظمه و مقدارها فی شدتها و ضعفها زماناً لو لم تکن مقاومه اصلا)

(زمانا) مفعول برای (تقتضی) است.

(لم تکن) تامه است.

هر قوه محرکه ای که در جسم است وقتی جسم را به حرکت انداخت خود این حرکت اقتضا زمان می کند و کاری به مقاومت نداریم. اقتضا زمان می کند به مقدار جسم در دو چیز۱_ هر چه جسم بزرگتر باشد حرکت آن سخت تر و طولانی تر است و هر چه جسم کوچکتر باشد حرکت آن آسانتر و کوتاهتر است.۲_ مقدار قوه در شدت و ضعف یعنی هر چه مقدارقوه شدیدتر باشد حرکت، سریعتر است و زمان، کوتاهتر می شود و هر چه مقدار قوه ضعیف تر باشد حرکت طولانی تر است و زمان بیشتر می شود. پس در قوه محرکه به لحاظ جسمی که حرکتش می دهد و به لحاظ شدت و ضعفی که خودش دارد زمان را اقتضا می کند زمانی را که اگر اصلا مقاومتی وجود نداشت مثل حرکت در خلا که اصلا مقاومتی وجود ندارد.

ص: ۷۸۸

(ثم بعد ذلک فقد تزداد الازمنه بحسب زیاده مقاومات مّا)

بعد از اینکه برای اصل حرکت، زمانی تعیین کردیم به سب زیادی مقامت ها، ممکن است زمان اضافه شود. اگر مقاومت، خیلی شدید باشد زمان زیادی به اصل زمان اضافه می کنیم و اگر مقامت خیلی شدید نباشد زمان کمتری به اصل زمان اضافه می کنیم.

(و لیس یلزم ان تکون کل مقامه ما توثر فی ذلک الجسم)

شروع در اشکال دوم است.

(ذلک الجسم) یعنی جسم متحرک.

ترجمه: لازم نیست که هر نوع مقامتی اثر کند در آن جسم متحرك، و حرکت آن را کُند کند. ممکن است یک مقاومت، اصلاً نتواند تأثیر بگذارد.

(فانه لیس یلزم اذا اکانت مقاومه ما توثر ان یکون نصفها یوثر)

اینچنین نیست که لازم باشد که اگر مقاومه مّا اثر کرد اینگونه نیست که لازم باشد نصف آن هم اثر کند و نصفِ نصفِ آن هم اثر کند بلکه ممکن است که به جایی برسیم که این مقاومت، هیچ اثری نداشته باشد. در اینجا است که حرکت در خلا با حرکت در این ملارقیق مساوی می شود زماناً.

(فانه لیس یلزم اذا کان عده یحرکون تقلا و ینتقلونه ان یکون نصف العده یحرک شیئا)

از اینجا وارد در مثال می شود.

(ان یکون) فاعل برای لیس یلزم است.

یعنی اگر گروهی شی سنگینی را حرکت می دهند و نقل می دهند لازم نمی آید که نصف این گروه هم بتواند نصف آن شی سنگین را حرکت دهند.

(او كانت قطرات كثيره تثقب المقطور عليه ثقبا ان تكون قطره واحده توثر اثرا)

مثال دوم را بیان می کند.

(کانت قطرات) عطف بر (کان عده) است یعنی (لیس یلزم اذا کانت) است. (ان تکون) فاعل برای (لیس یلزم) است که در تقدیر گرفتیم.

ترجمه: اگر قطرات زیادی سوراخ کنند مقطور علیه (آن چیزی که قطرات بر روی آن می افتند) را لازم نیست که قطره واحد اثری بگذارد. (البته به دقت فلسفه قطره واحده اثر می گذارد ولی اثرش محسوس نیست).

(فیجوز ان تکون المقاومه التی زمانها علی نسبه زمان مقاومه الخلا لا تؤثر شیئا)

مقاومتی که زمانش به نسبت زمان مقاومت خلا است یعنی مقاومت رقیقی که فرض کردیم نسبت رقتش به ملاغلیظ، مانند نسبت زمانِ حرکت در خلاـ به حرکت در ملاـ غلیظ است. ممکن است آن ملارقیقی که اینچنین نسبتی برای آن قرار دادیم اصلا اثر نکند بلکه مقاومت بالاتری اگر موجود بود می توانست اثر کند اما به اینجا که رسید نمی تواند اثر کند و اگر نمی تواند اثر کند حرکت در خلا با حرکت در این ملا مساوی شود و محذوری پیش نمی آید تا استدلال را به خاطر آن محذور تمام کنید.

جواب از اشکال بر دلیل سوم بر نفی حرکات مستقیم در خلا ۹۲/۰۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۱ سطر ۱۸

موضوع: جواب از اشکال بر دلیل سوم بر نفی حرکات مستقیم در خلا

جوابی که داده می شود این است که بحث ما در ملاـ موثر است یا به تعبیر مصنف بحث ما در مقاومتی است که اولاً موجود است و ثانیا موثر است. و مقاومت موثر، حرکت را کند می کند و نمی گذارد حرکت متحرک، برابر با زمان حرکت در خلا باشد.

ص: ۷۹۰

مصنف نمی گوید مقاوم می تواند موثر نباشد یا نمی تواند موثر نباشد چون ممکن است کسی بگوید مقاومی که موثر نباشد نداریم. بلکه قبول می کند مقاومِ غیر موثر داریم ولی از بحث ما خارج است چون بحث ما در مقاومی است که موثر است لذا خودش را درگیر این مساله نمی کند که آیا مقاومِ غیر موثر داریم یا نداریم.

مصنف اینگونه جواب را توضیح می دهد که اگر مقاومت موجود باشد و موثر باشد لازمه اش این می شود که زمانش با زمان

حرکت در خلاـ مساوی باشد و این باطل است پس خلاـ باطل است. یعنی استدلال اینگونه بیان شد که اگر مقاومِ غیر موثر داشتیم لازم می آید که زمان حرکت در این مقاوم برابر با زمان حرکت در خلا باشد و این جایز نیست پس خلا جایز نیست. بعد از اینکه این استدلال را مصنف بیان می کند بر خودش اشکال می کند که اگر مراد از مقاومت، مقاومت موثر بود چرا قید «موثر» را نیاورد جوابی که مصنف می دهد این است که چون احتیاج به این قید نبود زیرا کلمه (مقاومت) ، موثر بودن را می رساند. اگر بگوییم مقاومتِ غیر موثر، یعنی مقاومتی که مقاوم نباشد و این، تناقص گویی است.

مصنف از صفحه ۱۳۲ سطر ۳ گویا استدلال را تکرار می کند به طوری که اشکال مستشکل باطل شود پس هم استدلال را تکرار می کند و هم اشکال را باطل می کند به این صورت می فرماید: متحرکی که می خواهد در ملا مقاومی حرکت کند تاثیر می گذارد اما چگونه در این متحرک تاثیر می کند؟ می فرماید به دو نحوه تاثیر می کند و بیان می کند که در هر کدام از این دو نحوه، استدلال تمام است.

ص: ۷۹۱

۱ ـ شتاب این متحرک و میلِ این متحرک کم شود (تعبیر به میل می شود) یعنی این متحرک اگر در خلاـ حرکت می کرد شتابِ خاصی داشت الان می خواهد در ملا حرکت کند ملا در آن تاثیر می کند و در مقابلِ او مقاومت می کند یعنی شتاب او کم می شود.

۲ ـ ملا، شتاب این متحرک را کم نمی کند بلکه متحرک با همان شتابی که در خلا می تواند حرکت کند در ملا هم حرکت کند ولی این ملا کم کم این متحرک را متوقف کند یعنی فرض کنید یک سانت، این متحرک با آن شتابِ خاص حرکت می کند وقتی می خواهد وارد در سانت دوم شود در یک لحظه این مقاوم، متحرک را متوقف می کند و دوباره دست از مقاومت بر می دارد و متحرک دوباره با شتاب قبلی حرکت را ادامه می دهد. بارِ دیگر در یک لحظه این مقاوم، متحرک را متوقف می کند و دوباره دست از مقاومت بر می دارد و اجازه می دهد که متحرک با همان شتاب قبلی حرکت کند. متحرک اینگونه حرکت می کند که اگر این متحرک، به آخر برسد زمان طولانی تری می خواهد.

(ما نمی خواهیم بگوییم این نحوه دوم صحیح است یا غلط است بلکه می گوییم تاثیر به یکی از این دو نحوه است)

در سرعت و بطو هم بعضی این را گفتند. در سرعت گفتند مقاومی وجود ندارد وشی با شتاب مخصوص خودش می رود. در بطو گفتند، این شی (یا در اثر مقاومت یا به خاطر خودش) شتاب مخصوص را دارد ولی در لابلای این حرکت، توقفهای نامرئی می کند بعد که این توقفها را جمع می کنیم حس می کنیم که توقف کردند یعنی در آخرِ حرکت، متوجه می شویم یک متحرک، در یک ساعت آمده و دیگری یک ساعت و ربع آمده است. چرا کند تر آمده؟ چون در بین راه به اندازه یک ربع توقف کرده و این یک ربع در یک جا نبوده بلکه تکه تکه بوده است. اینها را که جمع کردیم ربعِ توقف را حس می کنیم. پس بطو عبارت از تخلل سکنات در حرکات است یعنی در ضمنِ حرکات، سکنات هم اتفاق افتاده ولی این سکنات را حس نمی کنیم وقتی جمع کردیم حس می کنیم. این توجیه را قبول نکردیم چون لازمه اش این است که سکون در(آن)واقع شود و این (آن)ممکن است با (آنِ)دیگر قرار بگیرد و تشافع آنان درست شود.

ص: ۷۹۲

خـود (آن)، در بینِ حرکت باطـل است چـون جزء لاـیتجزی است مگر حرکت را قطـع کنی که اگر قطع کنی انتهـای حرکت، (آن) است و اشـکال ندارد اما حرکتی که مسـتمراً انجام می گیرد در لابلای آن نباید (آن) باشد چون جز لایتجزی است و جز لاـیتجزی باطـل است. این یک مطلب است. اما مطلب دیگری هم هست که اگر ده (آن) کنار هم جمع شدنـد تشافع آنات می شود و تشـافع اجزاء می شود (یعنی اجزاء لاـیتجزی، جفت می شونـد و کنـار هم می آینـد و این محسوس است لـذا نه (آن) را اجازه می دهیم که در ضـمن اجزا لایتجزی وجود داشته باشد نه تشافع آنات را اجازه می دهیم. (شفع در مقابل وتر است. و به معنـای جفت است. دو جز که کنـار هم قرار بگیرنـد لا اقل دو جزء هسـتند که می گوینـد تشافع دو جز شـد. حال اگر دو(آن) کنار هم قرار بگیرنـد می گوینـد تشافع آنات شـد و این اشـکال دارد که بین دو (آن)، زمان فاصـله نشود. اما اگر زمان فاصـله شود اشکال ندارد. زیرا (آن) اول را ابتدا و (آن) دوم را انتها قرار می دهیم و زمانِ مستمر بین این دو (آن) است.

اما اگر وسط رابرداری مثل این است که دو طَرَف داری که وسط ندارد و این، محذور دارد. علاوه بر اینکه جز لا یتجزی است لازم می آید که وسط نداشته باشند.

مصـنف می فرمایـد هر کـدام از این دو نحوه باشد میتوانیم تاثیر ها را کم کنیم حال چه تاثیر، تاثیر در شـتاب باشد چه تاثیر در ایجاد سـکنات باشـد. اگر مقاومت را کم کردی تاثیر کم می شود و اگر مقاومت را کمتر کردی تاثیر کمتر می شود. اگر موثر رقیق تر شـد تـاثیر کمتر می شود وبه جـایی می رسـی که تاثیر موجود است ولی کم شـده است و به جایی می رسـی که زمان حرکتِ متحرک دراین تـاثیرِ رقیق ، برابر بـا زمـان حرکت متحرک در خلا می شود. گاهی تاثیر، زیاد است و زمان حرکت در ملا کُند می شود و زمانش بیشتر از زمان حرکت در خلا می شود و چون بیشتر شد اشـکال ندارد اما اگر مقاوم را رقیق کنیم و تاثیر ضعیف شود تا به جایی می رسد که تاثیر، طوری می شود که زمان حرکت در ملا غیر موثر، برابر با زمان حرکت در خلا می شود پس استدلال تمام است.

ص: ۷۹۳

توضیح عبارت

(فالجواب عن هذا)

جواب از اشکال دوم این است.

(انا اخذنا المقاومه علی انهالو کانت موجوده مقاومه موثره لکان زمانها زمان حرکه و لا مقاومه)

ما مقاومت را طوری اخذ کردیم که اگر موجود باشد و موثر باشد لازم می آید که (اگر خلا داشته باشیم) زمانِ این مقاومت (به عبارت دیگر زمان حرکت دراین مقاومت) برابر باشد با زمان حرکت در لا مقاومت. یعنی اگر خلا و مقاومتِ موثر داشته باشیم لازم می آید زمان حرکت در مقاومتِ موثر با زمان حرکت در خلا برابر باشد و این برابری باطل است.

(و انما لم نحتج ان نقول مقاومه موثره لان المقاومه اذا قیل انها غیر موثره کان کما یقال مقاومه غیر مقاومه)

این عبارت جواب از اشکال مقدراست.

اشکال: اگر مراد از مقاومت، مقاومتِ موثر بود چرا قید «موثر» را نیاورد.

جواب: لازم نبود مقاومتِ موثربگوید، زیرا اگر گفته شود که مقاومت، غیر موثر است گویا گفته شده که مقاومت ،غیر مقاومت است. یعنی اگر تاثیر را از مقاومت برداریم گویا مقاومت را از مقاومت برداشتیم.

(فمعنی المقاومه هو التاثیر لا غیر)

معنای مقاومت، همان تاثیر است نه غیر تاثیر.

مصنف این جواب را نداد که مقاوم به غیر موثر نداریم اما از این عبارت، بدست می آید که این جواب را می تواند بدهد که مقاوم موثر نداریم.

(و هذا التاثیر علی وجهین)

این تاثیر که مقاوم در متحرک می گذارد دو گونه است.

ص: ۷۹۴

(احد هما الکسر من الحُمَیَّه و من قوه المیل)

(واو) تفسیر است.

(کسر) یعنی کاستنی. و مراد از (الحمیه) سُورت و شدت است که ما از آن تعبیر به شتاب کردیم.

مقاومت تاثیر می گذارد یعنی از شدت حرکت می کاهد و از سورت حرکت کم می کند. خود مصنف متوجه است که (من الحمیه) ناشناخته است لذا با عبارت (ومن قوه المیل) توضیح می دهد.

(و الثانی ما یظنّ من احداث المقاومه سکونا)

احتمال اول را که قبول داشت لفظ (یظن) را نیاورد اما احتمال دوم را که قبول ندارد لفظ (یظن) را می آورد یعنی چیزی که دیگران گمان کردند ولی نزد مصنف مقبول نیست.

ترجمه: آنچه گمان شده این است که مقاومت، سکون احداث کند.

(فلا تزال تحدث سکونات عن مقاومات متشافعه لا یحس بامزادها و تحس بالجمله کالبطو)

(متشافعه) اگر به رفع بخوانیم صفت برای (سکونات) می شود واین بهتراست اگر به جر بخواهیم صفت برای (مقاومات) می شود.

این احتمال دوم را قبول نداریم ولی چون قابل تصور است آن را طرح می کنیم و می گوییم دائماً سکوناتی حادث می شود از مقاوماتی که آن مقاومات متشافعند (یا آن سکونات متشافعه) یعنی سکونات ،پی در پی است که در لابلای حرکت واقع شده نه اینکه یک سکون باشد.

(لاـ یحس بافرادهـا) یعنی به تک تک این سکونات، حس تعلق نمی گیرد و حس، آنها را تشخیص نمی دهد اما مجموعه را حس می کند و به مجموعه تعلق می گیرد.

ص: ۷۹۵

(کالبطو) مثل اتفاقی که در بطو می افتد که متحرک در لابلای حرکتش، سکناتِ غیر محسوس انجام می دهد و این بنابر قولی است. اما بنابر قولی که مصنف طرفدار آن قول است این است که حرکت از ابتدا کُند ا ست نه اینکه سریع است و به خاطر تخلل سکنات، کند می شود ولی این گوینده که مقاومت را مُحدثِ سکون حساب می کند بطو را اینگونه توجیه می کندکه تخلل سکنات است لذا می گوید کالبطو، یعنی همانطور که در بطو تخلل سکنات است در مقاومتها هم اینگونه باشد که گاهی مقاومت می شود و گاهی مقاوم، رها می کند و متحرک با سرعت خودش حرکت می کند. چون این حرکت و ایستادن با یکدیگر تلفیق می شود ما می گوییم مقاومت حاصل شد و حرکِ متحرک در ملا کُند شد.

(و انت ستعلم بعد انه ما من تاثیر علی احد ا لوهمین الا و فی طباع المتحرک ان یقبل اقل منه)

این عبارت، مقدمه دوم است. یعنی تو در آینده خواهی دانست که هیچ تاثیری به یکی از دو وجه نیست مگر اینکه این خاصیت در آن است که در طبعِ متحرک، این است که قبول می کند اقل از آن تاثیر را، حال چه تاثیر به نحو اول باشد یا به نحو دوم قبول کند. و هکذا اقل از آن اقل را قبول می کند تا به جایی می رسد که مقاومت، لا مقاومت می شد.

(لو کان موثرا یوثره)

نسخه صحیح (موثر) به رفع است.

یعنی متحرک، اقل را قبول میکند اگر موثری در این اقل اثر بگذارد متحرک در طبیعتش اینگونه است که می تواند این را قبول کند.

ص: ۷۹۶

(فیجب من ذلک ان تکون بعض بلک المقاومات التی تحتملها طبیعه الجسم مساویا فی زمانه لغیر المقاومه و هذا محال)

(فیجب) به معنای (یلزم) است. مراد از (الجسم) جسم متحرک است.

ترجمه: لازم می آید از این بیانی که کردیم اگرخلا داشتیم بعضـی از مقاوماتی را که طبیعتِ جسم تحمل می کند و می پذیرد و بـا پـذیرش آن مقاومـات ،متاثر می شود لازم می آیـد که بعضِ این مقاومات مساوی باشـد در زمان با غیر مقاومات (یعنی با خلا)

(فقد طهرانه لا یکون فی الخلا حرکه طبیعه البته)

تا اینجا ثابت شد که در خلا، حرکت طبیعی مستقیم نیست.

تا اینجا جواب از اشکال دوم را بیان کردیم اما جواب از اشکال اول را مصنف بیان نکرد ولی مرحوم لاهیجی در کتاب شوارق الالهام جواب آن را داده

اشـکال اول این بود که اصـل الحرکه زمانی می طلبـد و مقاومت می توانـد این زمان را اضافه کنـد اگر مقاومت، زیادتر باشـد زمـان را زیـادتر اضـافه می کنـد و اگر مقاومت کمتر باشـد زمان را کمتر اضافه می کنـد ولی مقاومت، زمانی را بر اصلِ زمان حرکت اضـافه می کنـد لـذا اگر حرکتِ متحرک در خلاـ یـک ساعت شـد مقـاومت غلیـظ، چیزی به آن اضافه می کنـد مثلا یکساعتِ دیگر اضافه میکنـد و حرکت در ملا غلیظ دو ساعت می شود و اگر حرکتِ متحرک در مقاومِ رقیق باشد که نصـفِ مقـاومتِ غلیـظ، مقاومت کنـدزمانی را که مقاومتِ رقیق اضافه میکنـد نصفِ زمانی است که مقاومت غلیظ اضافه میکنـد پس مقـاومت رقیق به جـای اینکه یکسـاعت به اصـل الحر که اضـافه کنـد نیم سـاعت اضافه می کنـد و لازم می آیـد در ملا رقیق، حرکت یکساعت و نیم طول بکشد و تساوی خلا با ملا لازم نمی آید.

مرحوم لاهیجی می فرماید مصنف جواب از اشکال دوم را بیان کرد و جواب از اشکال اول مبتنی بر جواب از اشکال دوم است لذا از اشکال دوم جواب داد تا مقدمه ی جواب از اشکال اول را بیان کرده باشد و وقتی مقدمه را بیان کرد ذی المقدمه (که جواب از اشکال اول است) را نگفت و مرحوم لاهیجی آن ذی المقدمه را بیان کردند.

مصنف قبول می کند که برای اصل حرکت، زمانی را باید در نظر گرفت و آن را حفظ کرد حال به سراغ مقاومت می آید و برای مقاومت، زمان قرار می دهد با مطلبی که در جواب از اشکال دوم خواندیم گفتیم این مقاومت، از یک حداکثری شروع می شود و همینطور کم می شود مثلا مقاومت غلیظ، یکساعت حرکت را بر اصل حرکت اضافه می کند سپس می گوید این مقاومت غلیظ را که یکساعت تاثیر می گذارد رقیق کن اگر نصف کنی، نصفِ ساعت تاثیر می گذارد. اگر نصفِ ساعت را نصف کنی رُبع ساعت تاثیر می گذارد و همینطور تاثیر کم می شود تا به یک دقیقه و نصفِ یک دقیقه می رسد و تا حد صفر می آید در اینجا این مقاومت، تاثیر می کند ولی چندان تاثیری ندارد که برای آن زمان قرار داد لذا حرکت در ملا رقیق مثل حرکت در خلا می شود.

و اگر مدت زمان، کمتر از صفر شد کندتر از خلا می شود و اشکال بیشتر می شود.

دلیل بر نفی حرکت قسری در خلا ۹۲/۰۱/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۲ سطر ۷

ص: ۷۹۸

موضوع: دلیل بر نفی حرکت قسری در خلا

بحث در این بود که خلاـ ممتنع است. دلیل چهارمی بر این مدعا شروع کردیم که اگر خلا موجود باشد حتما مکان است و باید خاصیت مکان را داشته باشد خاصیت مکان این است که در مکان، حرکت و سکون واقع می شود پس خلا هم اینگونه است که در آن، حرکت و سکون واقع می شود ولی در خلا حرکت و سکون وجود ندارد پس خلا مکان نیست. و چون خلا، شان دیگری ندارد پس نمی تواند موجود باشد. این اصل استدلال بود. برای اثبات این مدعا که حرکت در خلا اتفاق نمی افتد حرکت را به سه قسم تقسیم کردیم ۱ ــ حرکت مستدیر ۲ ــ حرکت طبیعی ۳ ــ حرکت قسری. تا اینجا دو قسم از حرکت را در خلا نفی کردیم. الان می خواهیم حرکت قسری را هم در خلا نفی کنیم. مصنف می فرماید حرکت قسری دو قسم است و باید هر کدام از دو قسم را جداگانه مطرح کنیم و ببینیم که در خلا امکان وقوع دارد یا ندارد.

قسم اول: حرکتی که قاسر، ملازِم متحرك است یعنی مثلاًـ سنگی را روی دست خود می گذاریم و راه می رویم در این صورت محرّك که قاسر است ملازِم با متحرك است و با او حرکت می کند.

قسم دوم: محرّك و قاسر ملازم متحرك نیست. بلکه نیرویی در متحرك ایجاد می کند و متحرك را رها می کند مثل اینکه

شخصی، سنگی را پرتاب کند که خود آن شخص، همراه سنگ نمی رود ولی نیروی قسری در سنگ ایجاد کرده.

ابتدا وارد حکم قسم اول می شویم و می گوییم در چنین حالتی باید در خود محرّک بحث کنیم و به متحرک کاری نداریم زیرا محرک، در خلا حرکت می کند و متحرک را به حرکت وا می دارد باید ببینیم خود محرّک چگونه حرکت می کند پس بحث را اگر در محرک روشن کینم بحث در متحرک هم روشن می شود.

مصنف می فرماید حرکت این محرک یا قسری است یا ارادی است یا طبیعی است چون قاسر، یکی از این سه نوع حرکت را دارد.

اگر حرکتش قسری باشد دوباره تقسیم می کنیم و می گوییم قاسری که این قاسر را به حرکت انداخته یا ملازم با قاسر اول است یا ملازم با قاسر اول نیست. اگر ملازم با قاسر اول نیست، بحث آن را بعداً باطل می کنیم اما اگر ملازم با قاسر اول باشد نقل کلام در قاسر دوم می کنیم که آیا حرکت آن طبیعی است یا ارادی است یا قسری است که بحث دوباره به حرکت طبیعی یا ارادی یا قسری بر می گردد. اگر حرکت آن به خاطر قاسر سوم باشد تسلسل می شود و تسلسل باطل است اما اگر حرکت قاسر دوم، به حرکت نفسی یا طبیعی باشد این را بیان می کنیم که باطل است.

اما اگر مستند به حرکت طبیعی باشد باطل است زیرا مصنف بیان کرد که حرکت طبیعی در خلاـ ممکن نیست به خاطر اشکالاتی که در جلسات قبل بر نفی حرکت طبیعی بیان شد. لذا اگر حرکت طبیعی در خلا اتفاق نمی افتد حرکت قسریِ مستندِ به حرکت طبیعی هم نخواهیم داشت.

ص: ۸۰۰

اما اگر مستند به حرکت نفسی باشد می گوییم اراده، منشا می شود که این محرّک، میلی را در متحرک ایجاد کند و این میل قابل شدت و ضعف است. دلیل وجود میل در متحرک، فشاری است که این متحرک وارد می کند مثلا اگر دست خود را جلوی این متحرک بگذاری فشار به دست وارد می کند و این فشار، علامت این است که آن محرّک در متحرک میل ایجاد کرده است در اینجا همان مباحث قبلی پیش می آید که این میلی که ضعیف یا شدید است باعث سرعت و بطو می شود و گفتیم سرعت و بطو یا مربوط به امری در متحرک است که این صورت را بحث نکردیم. یا مربوط به امری در مسافت است که این را بحث کردیم و ثابت کردیم چنین حرکتی اتفاق نمی افتد لذا حرکت نفسی که به این صورت باشد نداریم. در نتیجه حرکت قسری که بواسطه این حرکت می خواهد اتفاق بیفتد نداریم.

پس حرکت قسری در این فرض که محرک، ملازم متحرک باشد اتفاقات نمی افتد چون بحث را روی خود محرک پیاده می کنیم و می بینیم محرک نه حرکت طبیعی نه قسری نه نفسی می کند.

پس اینکه محرّکی حرکت کند و بخواهد موجود دیگری را قسراً حرکت دهد نداریم. پس حرکت قسری در خلا حاصل نمی شود چون محرکی حاصل نمی شود.

توضیح عبارت

(فقد ظهر انه لا یکون فی الخلا حرکه طبیعیه البته نقول و لا حرکه قسریه)

نسخه صحیح (ونقول) است یعنی باید واو باشد.

ص: ۸۰۱

با بیانات گذشته ظاهر شد که حرکت طبیعی در خلا واقع نخواهد شد حال می گوییم که حرکت قسری هم واقع نخواهد شد.

(لا حرکه قسریه) عطف بر (حرکه طبیعیه) است یعنی اسم برای (لا یکون) است.

(و ذلک ان الحرکه القسریه اما ان تکون بمقارنه المحرک او بمفارقته)

اینکه در خلا، حرکت قسری اتفاق نمی افتد بیانش این است که حرکت قسری یکی از دو قسم است.

۱ ـ حرکت قسری یا به این صورت است که محرک ،ملازم و همراه متحرک است و حرکت را لحظه به لحظه در متحرک ایجاد می کند.

۲ ـ حرکت قسری یا به این صورت است که محرک، ملازم و همراه متحرک نیست و مفارقت می کند و نیرویی را در متحرک ایجاد می کند و خودش از متحرک جدا می شود.

(فان کان بمقارنه المحرک فالمحرک متحرک)

وارد در بیان قسم اول می شود و آن را باطل می کند. فرض دوم را در سطر ۱۳ با عبارت (و ان کان المحرک) بیان می کند.

ترجمه : اگر حرکت قسری به مقارنت محرّک باشد، یعنی خود محرک، همراه با متحرک است لذا خود محرک، متحرک می شود.

(فهو ایضا اما متحرک عن قاسر او عن نفس او عن طبع)

این محرک قسری مثل متحرک، یا متحرک به واسطه قاسر است یا متحرک بواسطه نفس است یا متحرک بواسطه طبع است.

(و ان کان عن قاسر لزم الکلام الی ان ینتهی الی نفس او طبیعه)

ص: ۸۰۲

اگر این محرک، حرکتش قسری باشد یعنی نقل کلام در آن محرک دوم می کنیم که آن محرک دوم آیا نفس یا طبع یا قسر است. اگر قسر باشد نقل کلام درآن مقسور می کنیم لذا تسلسل می شود و برای اینکه تسلسل نشود باید آنچه که محرک اول را حرکت می دهد نفسی یا طبیعی بگیریم و هر دو باطل است.

(لزوم الکلام) یعنی کلام، لازم است و منفک نمی شود یعنی همینطور کلام واقع می شود و سوال ما هنوز از اینجا برداشته نمی شود سوال می کنیم که این قاسر چگونه حرکت کرد تا اینکه آن رامنتهی به نفس یا طبیعت کنیم در این صورت، سوال را ادامه نمی دهیم چون این حرکت یا از نفسِ آن یا از طبیعتِ آن درست شد و حرکت آن نفسانی یا طبیعی می شود که بحث آن در ادامه می آید.

(و ان کان عن نفس فالنفس تحرّک باحداث میل ما مختلف ایضا فی الشده و الضعف)

از اینجا شروع در این مطلب می کند که حرکت قاسر، از نفس باشد (و در سطر ۱۲ بیان می کند که اگر طبیعی باشد چه مشکلی دارد) در این صورت می گوییم نفس اینگونه نیست که لحظه به لحظه حرکت را ایجاد کند بلکه ابتدا در متحرک، میل ایجاد می کند بعدا حرکت را ایجاد می کند. شاهد بر اینکه اول میل ایجاد می کند این است که اگر دست خود را جلوی متحرک بگیری فشار را احساس می کنی.

(ایضا) می تواند متعلق به (فالنفس تحرک) باشد یعنی همانطور که طبیعت بواسطه میل، حرکت ایجاد می کند نفس هم بواسطه میل حرکت ایجاد می کند.

ص: ۸۰۳

می توان متعلق به مختلف باشد یعنی این میل، مختلف است به لحاظ صدورش از فاعلهای مختلف، همینطور مختلف است به خاطر شدت یا ضعف.

(حتی ان ذلک لیحسّ مع التسکین المقام للحرکه)

آن میل حس می شود اگر شما بخواهی این متحرک را ساکن کنی.

لفظ (مع التسکین) بکار رفته و (مع السکون) بکار نرفته است. مصنف نمی خواهد بگوید وقتی متحرک، ساکن شد میلِ آن را احساس می کنی چون در آن صورت، میل ندارد بلکه بالفظ (تسکین) آمده یعنی وقتی آن شی را ساکن کنی احساس فشاری می کنی پس با تسکین احساس فشار می شود نه با سکون.

ترجمه: آن میل حس می شود همراه با تسکینی که جلوی حرکت را می بندد و مقاومت با حرکت می کند.

(کما یحس فی المتحرک طبعا اذا قووم فمنعت حرکته)

چنانچه همین میل، حس می شود در آن جسمی که به سمت طبیعتش حرکت می کند، وقتی این متحرک طبیعی، مبتلاـ به مقاوم شود و حرکتش منع شود در این صورت حس می کنیم که این متحرکی که به حرکت طبیعی حرکت می کند دارای میل است چون فشار آن را می یابیم.

(و ذلک المیل یختلف بالقوه و الشده)

تا اینجا ثابت شد که حرکت نفسانی با احداث میل همراه است. حال مقدمه بعدی را اضافه می کند که این میل با قوت و شدت، اختلاف پیدا می کند یعنی اگر در مقابل این میل، معاوق وجود داشت آن میل، ضعیف است و اگر در مقابل این میل، معاوف وجود نداشت آن میل، قوی است.

ص: ۸۰۴

(و یلزمه ما یلزم المیل)

میلی که نفس ایجاد می کند مختلف است یعنی ضعیف و شدید می شود.

مشکل آن این است که حرکت در خلاـ با حرکت در ملاـ رقیق مساوی می شود که در صفحه قبل کتاب بیان کردیم که حرکت طبیعی در خلاـ باطل است زیرا ایجاد میل می کرد. در ما نحن فیه هم حرکت نفسانی چون ایجاد میل می کند حکم حرکت طبیعی را دارد و همان اشکالی که بر حرکت طبیعی وارد می شود بر حرکت نفسانی هم وارد می شود.

ترجمه: لازم می آید این میل را که میل نفسی است همان مخدور و اشکالی را که در میل طبیعی لازم می آمد.

(و ان کان طبیعیا لزم ما قیل)

اگر حرکت قاسر، حرکت طبیعی باشد لازم می آید همان مشکلی که در حرکت در خلا با حرکت در ملا رقیق پیش می آمد.

(فاذا کان النفس و الطبیعی لایصح فی الخلا لم یصح ان یکون فی الخلا تحریک قاسر یلزم المحرک فیه المتحرک)

نسخه صحیح (و النفسی) است.

مراد از (نفسی و طبیعی) حرکت نفسی و طبیعی یا میل نفسی و طبیعی است. اگر حرکت نفسی یا طبیعی در خلا ممکن نباشد صحیح نیست بگوییم در خلا تحریکِ قاسری اتفاق افتاده چون قاسر، حرکت نمی کند زیرا اگر قاسر حرکت کنداشکالاتِ قبل پیش می آید.پس قاسر حرکت نمی کند و اگر حرکت نکند نمی تواند قسری را ایجاد کند.

ترجمه: اگر این دو حرکتِ نفسی و طبیعی در خلا صحیح نبودند تحریکِ قاسری در خلا اتفاق نمی افتد. قاسری که اینچنین صفت دارد که ملازم با متحرک است.

ص: ۸۰۵

(قاسری که مفارقت از متحرک می کند بحث بعدی است که بعداً می آید)

(یلزم) صفت برای تحریک قاسراست یعنی تحریکی که در آن تحریک، محرّک ملازم متحرک است. اینچنین تحریکی در خلا انجام نمی شود پس قسری که در آن قسر محرک، ملازم متحرک است را نمی توان تصویر کرد.

توضیح مطالب صفحه ۱۳۲ سطر ۱۳

از اینجا وارد در حکم قسم دوم می شود. قسم دوم این بود که محرک، همراه متحرک نرود. بلکه محرک، نیرویی را در متحرک ایجاد کند. دراینجا نمی توان گفت که آیا خود قاسر، مقسور است یا مقسور نیست چون قاسر، حرکت نمی کند بلکه نیرویی در متحرک(سنگ) ایجاد می کند لذا نمی گوییم آن قاسر، یا حرکت طبیعی یا نفسی یا قسری دارد زیرا آن قاسر، اصلا حرکت ندارد.

مصنف فرماید چنین متحرکِ قسری، اختلافِ حرکت پیدا می کند اما نه از طریق قاسر، چون قاسر یک نیروی واحد در سنگ وارد کرده است و در نیروی واحد، اختلاف معنی ندارد. اما این متحرک (سنگ) وقتی وارد مسافت می شود اگر مسافت، خالی باشد به مانعی برخورد نمی کند لذا آن نیرویی که در سنگ ایجاد شده با چیزی اصطکاک پیدا نمی کند و قهراً سنگ به حرکت خود ادامه می دهد اما اگر سنگ را در ملا رها کنی آن مسافت، مانع از حرکت سنگ می شود لذا حرکتِ آن را کُند می کند.

(نیرو و محرک، عوض نمی شود بلکه آنچه که تاثیر می کند مانع است) و لذا سرعت و بطو مربوط به مسافت است و اگر مسافت، خالی باشد سرعت، زیاد است و اگر مسافت در ملا غلیظ باشد سرعت، خیلی کم است و اگر مسافت، در ملا رقیق باشد سرعت، متوسط است.

ص: ۸۰۶

به بیانی که قبلا در دلیل گفتیم لازم می آید که این جسم در خلا و ملا رقیق، یکسان حرکت کند و در یک زمان، حرکتش را تمام کند و این باطل است.

و قبلا این بحث را در حرکت طبیعی مطرح کردیم که اختلاف در سرعت و بطو اگر به لحاظ محرّک باشد یک بحث دارد و اگر به لحاظ مسافت باشد اشکال دیگری دارد.

توضیح عبارت:

(و ان کان المحرک یفارق عند ایجاد الحرکه)

این جمله عطف بر (و ان کان بمقارنه المحرک) در سطر ۸ است.

یعنی اگر آن محرکِ قسری، از متحرک مفارقت کند در وقتی که حرکت را در متحرک ایجاد می کند.

(فقد یلزمها الاختلاف من جهه ما یتحرک فیه)

اختلاف از ناحیه میل نیست و نمی توان گفت میل، شدید و ضعیف می شود چون میل را ایجاد کرد و تمام شد بلکه اختلاف از ناحیه مسافت است پس لازم می آید که این اختلاف از ناحیه مسافتی که متحرکِ قسری در آن مسافت حرکت می کند باشد.

مراد از «ما» در (ما یتحرک) مسافت است و ضمیر در (یتحرک) به متحرک بر می گردد.

(و یلزم ما قلنا فی الحرکه الطبیعیه بعینها)

آنچه را که ما در حرکت طبیعی گفتیم لازم می آید یعنی لازم می آید زمان حرکت در خلا برابر با زمان حرکت در ملا رقیق باشد.

(و ایضا فان الحرکه القسریه المفارقه للمحرک قد تکون موجوده و تحریک المحرک قد زال)

ص: ۸۰۷

این عبارت، اشکال دوم برقسم دوم (محرک، ملازم متحرک نباشد) است که برای آن اقسامی را بیان می کند و نتیجه می گیرد که حرکت قسری ممکن نیست.

در مقدمه بحث ثابت می کند که این حرکت، موجود است و تحریک، معدوم است. ابتدا تحریک حاصل شد و این حرکت را ایجاد کرد سپس از این تحریکِ حاصل شده، تحریکِ محرّک، زائل شد یعنی سبب تحریک، زائل شد نه اینکه خود تحریک زائل شود. پس حرکت قسری در این فرض که محرک همراه متحرک نمی رود باقی است اما تحریک محرّک زائل شده و محرّک تحریکی دیگر نمی کند بلکه همان تحریکی را که کرده موجود است. سوال این است که این حرکتهایی که حاصل می شود از کجا حاصل می شود و سبب آن چیست؟

جواب این است که این حرکت از همان نیرویی است که محرّک دراین سنگ ایجاد کرده و باید دربارهٔ این نیرو بحث کنیم.

ترجمه: حرکت قسری که محرّکش را از دست داده و از محرکش جدا شده گاهی آن حرکت هنوز باقی است و می بینیم این سنگ حرکت می کند.

(و محال ان یکون ما یتجدد علی الاتصال من الحرکه موجودا و سببه غیر موجود)

و محال است حرکتی که علی الاتصال، متجدد می شود موجود باشد در حالی که سبب آن موجود نباشد پس ناچاریم بگوییم سبب درا ین متحرک، موجود است.

(من الحرکه) بیان از «ما» در (ما یتجدد) است.

واو در (و سببه) حالیه است. و در بعضی نسخه ها به جای (و سببه) (و موجبه) است.

ص: ۸۰۸

(فیحب ان یکون هناك سبب یستبقی الحرکه)

در موجود متحرکی که قسراً حرکت می کند باید سببی باشد که این سبب حرکت را باقی بدارد و حفظ کند.

(و ان یکون ذلك السبب موجودا فی المتحرك یوثر فیه)

این سبب باید در متحرك موجود باشد و در متحرك تاثیر بگذارد سببِ ایجاد میل، محرك است اما سبب حرکتهای پی در پی، محرك نیست بلکه سبب یا نیرویی است که در این سنگ ایجاد کرده یا چیز دیگری است.

ادامه دلیل بر نفی حرکت قسری در خلا ۹۲/۰۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۳۲ ۱ سطر ۱۷

موضوع:ادامه دلیل بر نفی حرکت قسری در خلا

بحث در این بود که حرکت قسری در خلاـ ممکن نیست. برای اثبات مدعا گفتیم که حرکت قسری دو گونه تصور می شود ۱ـ قاسر همراه متحرك باشد ۲ـ قاسر نیرویی را در متحرك ایجاد کند و خودش همراه متحرك نیاید.

صورت اول را بحث کردیم اما وارد فرض دوم شدیم که قاسر، همراه متحرك نمی آید بلکه مفارقت از متحرك می کند مثل اینکه سنگ را به هوا پرتاب می کند.

گفتیم اینچنین حرکتی سرعت و بطو در آن فقط به توسط مقاومی است که بر سر راه او وجود دارد. اگر مقاوم غلیظ باشد بطی حرکت می کند و اگر رقیق باشد سریع حرکت می کند و اگر مقاوم نباشد باید سریعتر حرکت کند که لازم می آید که حرکت در غیر مقاوم با حرکت در مقاوم مساوی شود و تساوی این دو لازمه اش محذوری است که بیان شد. در ادامه وارد این فرض شدیم که حرکت، حرکت قسری است و محرك همراه متحرك نمی رود ولی حرکتِ متحركِ قسری ادامه پیدا می کند و حرکت بدون سبب نمی تواند ادامه پیدا کند پس باید سبب آن موجود باشد. خود قاسر که همراه متحرك نیامده پس آن را نباید سبب بگیریم پس چه سببی در متحرك موجود است که این متحرك را به حرکت وا می دارد.

ص: ۸۰۹

مصنف می فرماید یکی از دو سبب را احتمال می دهیم که موجود باشد.

۱ـ نیرویی که از این محرك وارد شده است ۲ـ مسافتی که این متحرك در آن نفوذ کرده مثلاـ هوا است. مصنف در همه جا، هوا را مقاوم می گیرد ولی در اینجا هوا را علت حرکت می گیرد. که این، نیاز به توضیح دارد که در ادامه بیان می کنیم.

حال وارد قسم اول می شویم که نیرویی از قاسر وارد بر متحرک شد. و این نیرو تا وقتی که باقی است حرکت ادامه دارد و حرکت، معلول آن نیرو است.

مثال مصنف این است که ما بوسیلهٔ نار، در آب حرارتی ایجاد می کنیم و آن حرارت، حرکت ایجاد می کند. آن حرارتی که وارد آب می شود حرکت ایجاد می کند یعنی حرکت به توسط نیرویی است که در خود این متحرک حاصل شده مثلا وقتی که چراغی را در زیر آب روشن می کنیم که آب در داخل ظرفی است که آن ظرف، درب دارد، می بینید که آن درب حرکت می کند که این حرکت به توسط بخار است. خود آب هم وقتی می جوشد می بینی حرکت می کند. آن حرارتی که وارد آب شده آب را به حرکت می اندازد. اگر آتش را هم بردارید تا یک مدتی که حرارت، توانایی ایجادِ حرکت دارد باز هم آب را حرکت می دهد. و کم کم از توانایی می افتد و رها می کند. البته چون بحث، بحث حرکت است کلام مصنف را اینگونه توحید کردیم والا ظاهر عبارت مصنف به حرکت، ربطی ندارد مصنف فرموده: مثل حرارتی که در آب ایجاد می کنی که تا ساعتها این حرارت باقی می ماند ولی حرکت نمی کند. ما به خاطر اینکه بحث، در بحث از حرکت بود لذا به حرکت منتقل شدیم. ممکن است که مصنف اصلا نظر به حرکت نداشته باشد و فقط می خواهد مثال به نیرویی بزند که در مقسور باقی می ماند حال آن نیرو، حرارت باشد یا نیروی محرّک باشد. مصنف نمی خواهد که فقط برای حرکت مثال بزند بلکه می خواهد مثال بزند برای نیرویی که با آن شی مقسور، مخلوط می شود و در شی مقسور اثر می گذارد. می خواهد به این نیرو مثال بزند حال چه این نیرو حرارت باشد چه نیرو، نیروی محرک باشد. نمی خواهد حرارت را محرّک بگیرد. ما حرارت را محرّک گرفتیم تا بحث ایشان مناسب با بحث شود ولی ممکن است کسی بگوید که مصنف نمی خواهد مثال برای حرکت بزند بلکه برای نیرویی مثال می زند که در شی مخصوص می خواهد وارد شود و اثر بگذارد ولو اثرِ آن، اثر حرکت نباشد. هر دو صورت را در عبارت مصنف می توان احتمال دارد.

ص: ۸۱۰

توضیح عبارت

(فلذلک اما قوه عرضیه ارتبکت فی المتحرک من المحرک)

از اینجا بیان می کند که سبب حرکت چیست؟

آن سببی که می تواند حرکت مقسور را ادامه دهد یا قوه ای عرضی است. مراد از قوه عرضی در مقابل قوه ذاتیِ متحرک است چون اگر قوهٔ ذاتی متحرک بتواند حرکت را ایجاد کند حرکت، قسری نیست بلکه طبیعی است پس این قوه، عرضی است یعنی قوه ای است که وارد در این متحرک شده و خود متحرک، این قوه را ندارد و قاسر از بیرون، به این متحرک داده است. (ارتبکت) به معنای اختلطت است یعنی در متحرک ممزوج شد، یعنی از ناحیه محرک در متحرک حلول کرده.

(کالحراره فی الماء عن النار)

مثل حرارتی که در آب از ناحیه نار آمده است. این حرارت، نیرویی در آب است که با آب مخلوط شده است. حال آیا این حرارت، منشا حرکت می شود یا نمی شود؟ مصنف بیان نکرده که منشا حرکت می شود ولی ما به خاطر اینکه مناسب بحث شود گفتیم که منشا حرکت هم می شود شما می توانید منشا حرکت قرار ندهید و بگویید مثال برای نیرویی که با شی مخلوط شود می باشد. حال چه این نیرو، محرک باشد چه نباشد.

(و اما تاثیر مما یلاقی المتحرک مما ینفذ فیه)

یا آن، سبب تاثیری است از ناحیهٔ آنچه که با متحرک ملاقات می کند یعنی آن که با متحرک ملاقات می کند تاثیر در متحرک می گذارد و حرکت متحرک را ادامه می دهد اما آن چیزی که با متحرک ملاقات می کند و تاثیر می گذارد چه چیز است؟ بیان می کند که (مما ینفذ فیه) است. (مِن) در (مما) بیان از «ما» در (ما یلاقی) است و مراد از (ما یلاقی) جز اول است ضمیر در (ینفذ) به متحرک برمی گردد و ضمیر در (فیه) به «ما» در (ما ینفذ) برمی گردد.

ص: ۸۱۱

یعنی آن ما یلاقی که در متحرک اثر می کند عبارت از چیزی است که این متحرک در آن نفوذ می کند یعنی مسافت و هوایی که این متحرک در این مسافت و هوا حرکت می کند آن هوا، این متحرک را به حرکت بعدی وادار می کند به این صورت که حرکت مقسوره بعد از جدا شدن قاسر به خاطر تاثیری است که از ناحیهٔ چیزی است که با متحرک ملاقات کرده است و آن عبارتست از چیزی که متحرک در آن نفوذ کرده مثلاـ مسافت و هوا باشد. اما چگونه هوایی که تا الان می گفتیم مانع حرکت است جسم را حرکت می دهد؟ می فرماید (و هذا التاثیر) یعنی این تاثیر به یکی از دو وجه تصور می شود. که وجه اول را بیان می کند و وجه دوم را در صفحه ۱۳۳ سطر ۳ بیان می کند.

(و هذا التاثیر معقول علی احد وجهین)

محرکی که قاسر بود و سنگ را پرتاب می کند این سنگ در یک جسمِ متوسط حرکت می کند. جسم متوسط همان هوا است که واسطه بین مبدا حرکت و منتهای حرکت شده. سنگ در این جسم متوسط حرکت می کند. متوسط عبارت از مسافت و مسیر است. مصنف از مسافت یا هوا تعبیر به متوسط می کند چون مسافت، متوسط بین المبدا و المنتهی است. مصنف می فرماید این سنگی که از دست قاسر پرتاب می شود در متوسط حرکت می کند و با متوسط ملاقات می کند. در این صورت به جزء اول از اجزاء متوسط فشار وارد می کند و آن جزء را دفع می کند این سنگ جز اول هوا را دفع می کند و جز اول، جز دوم را حرکت می دهد و جزء دوم، جزء سوم را حرکت می دهد پس این هوا، شروع به حرکت می کند و این، به خاطر فشاری است که سنگ وارد می کند. اما آیا سنگ سریعتر حرکت می کند یا هوا سریعتر حرکت می کند؟

می فرماید هوا سریعتر حرکت می کند چون هوا، جسم لطیفی است و فشار که وارد می کند سریعتر حرکت می کند در این صورت اتفاقی می افتد و آن این است که هوا که به جلو حرکت می کند سنگ را با خودش می کشد یعنی یک مقدار از حرکت سنگ به خاطر کِشِش هوا است. مصنف تعبیر می کند که هوا، سنگ را حمل می کند، سپس می فرماید که جذب را ملحق به حمل کن یعنی بگو هوا آن را جذب می کند. یعنی هوایی که جلوتر از سنگ می رود سنگ را جذب می کند و سنگ را به سمت جهتِ حرکت می کشد. به این ترتیب مقاوم، حرکت می کند و در سنگ تاثیر می گذارد.

سوال: اگر هوا بخواهد سنگ را بکشد نباید سنگ متوقف شود چون اگر نیروی سنگ تمام شود کشش هوا باقی است لذا سنگ باید بر اثر کشش هوا دائماً حرکت کند در حالی که می افتد.

جواب: اولاـ ما نمی خواهیم بگوییم این تاثیر آیا هست یا نیست؟ بلکه می خواهیم بگوییم این تاثیر به دو وجه تصور می شود. یعنی اینها فرضی است.

ثانیا: تنها فرض نیست بلکه واقعا هوا سنگ را می کشد اما یک وقتی می رسد که سنگ به خاطر فشاری که بر هوا می آورد هوا را متراکم می کند و هوای متراکم، مانند دیوار سختی می شود که سنگ نمی تواند در آن نفوذ کند و مقاومت هوا زیاد می شود. هم کشش دارد و هم مقاومت می کند مقاومت بر کشش غلبه پیدا می کند و کم کم سنگ را متوقف میکند وقتی سنگ متوقف شد نمی تواند فشار ایجاد کند لذا کشش هم ایجاد نمی کند. یعنی هوا یکدفعه دیوار نمی شود بلکه کم کم دیوار می شود ابتدا فشار سنگ که کم کم فشار می آورد باعث می شود این هوا متراکم شود و ضخیم می شود تا به جایی می رسد که هوا خیلی ضخیم شده و سنگ نمی تواند آن را بشکافد در آنجا می گوییم هوا مثلا تبدیل به دیوار می شود که نه سنگ در هوا تاثیر می گذارد نه هوا می تواند سنگ را بکشد، نیرویی هم که قاسر ایجاد کرده بود تمام شده در این صورت سنگ توقف می کند و پایین می افتد]

ص: ۸۱۳

[سوال: این متحرک، هوا را به اطراف خود پخش می کند؟

جواب: این در صورتی است که متحرک، به شکل مخروطی باشد. قبلاً هم گفتیم که هوا را روی جداره خودش پخش می کند ولی اگر به صورت مکعب باشد هوا را پخش نمی کند بلکه هوا را می کوبد و به هوا فشار وارد می کند تا هوا متراکم شود و در یک جا متوقف شود. قبلاً گفتیم نوک هواپیما را تیز درست می کنند و در نوک هواپیما یک فلز می گذارند که مانند آنتن است تا بتواند هوا را بشکافد و هوا را روی بدنه هواپیما پخش کند اگر جایی را فرض کنی که هوا را پخش می کند در اینجا ما کشش را قبول نمی کنیم].

ما مقاومت را ندیده نگرفتیم بلکه لحاظ کردیم لذا معتقد شدیم که سنگ متوقف می شود اما در یک مدتی گفتیم این کشش است و می خواستیم برای حرکت، عاملی درست کنیم. عامل عبارت از قوه محرکه ای شد که قاسر در این سنگ ایجاد کرده بود و چیزی هم معین آن بود که همان کشش است. اینطور نیست که کشش به تنهایی بتواند کاری انجام دهد. بلکه آن نیروی محرکه کار را انجام می دهد و کشش هم آن را تقویت می کند. و این کشش تا مدتی تقویت می کند و وقتی که هوا محکم می شود در این صورت سنگ فقط در مقابل مقاومت قرار می گیرد و نیروی خود را از دست می دهد و ساکن می شود. ولی همان لحظاتی که کشش، حرکت را ادامه می دهد ما می توانیم علت و حرکت را همان کشش و جذب قرار بدهیم. چون مصنف به دنبال علت می گردد و می گوید این حرکت که ادامه پیدا می کند علت دارد.

ص: ۸۱۴

(اما ان یکون الجزء الاول من الشی الذی فیه الحرکه)

مراد از (الشی الذی فیه الحرکه) همان است که متحرک با آن ملاقات می کند و آن مسافت یا هوا است.

(لمّا دفعه المحرکُ بالمتحرک و هو یلاقیه دفع ذلک مایلیه)

مراد از (المحرک)، قاسر است. باء در (بالمتحرک) برای سببیّت است.

مراد از (ذلک) جزء اول است. (دفع) جواب برای (لمّا) است.

ترجمه: چون قاسر به توسط متحرک (سنگی که پرتاب کرد) آن جزء اول هوا را دفع کرد. آن جزء اول از هوا هم جزء دوم از هوا را دفع می کند.

(و هو یلاقیه) یعنی جزء اول ملاقی با این متحرک هم بود.

(دفع ذلک مایلیه) چون محرک، جزء اول از هوا را دفع کرد، جز اول از هوا هم جزء دوم از هوا را دفع می کند. ترجمه: آنچه که تالی خود جز اول است.

(و استمرالی آخر الاجزاء)

ضمیر در (استمر) به دفع برمی گردد.

این دفع کردن استمرار پیدا می کند تا آخرین جزئی که سنگ در آن جز، حرکت می کند یعنی تا وقتی که سنگ از حرکت می ایستد.

(و کان هذا المرمیُّ المقذوف موضوعا فی ذلک المتوسط)

مراد از (المتوسط) همان مسافت و هوا است.

(المرمی المقذوف) هر دو به معنای پرتاب شده است و یکی تفسیر برای دیگری است.

ترجمه: این مرمی که پرتاب شده در همین متوسط قرار داده شده و روی این متوسط (هوا) حمل می شود.

مراد از موضوع چیست؟ گاهی تعبیر به موضوع و گاهی تعبیر به محمول می کند یعنی هوا این سنگ را حمل می کند پس این سنگ در این متوسط حمل شده است. گاهی هم می گوید: این متوسط را جذب می کند. هر سه تعبیر صحیح است به این صورت که می گوییم این سنگ، موضوع در متوسط است یعنی در متوسط قرار داده شده است. این سنگ، محمول در متوسط است یعنی روی متوسط حمل می شود و جلو می رود. این سنگ مجذوب به توسط این متوسط است یعنی جذب می شود و کشیده می شود. هر سه تعبیر صحیح است.

(فیلزمه ان یتحرک فی ضمان تلک الاجزاء المتدافعه المتحرکه اسرع من حرکه المرمی الذی دفعه المحرک)

ضمیر در (یلزمه) به مرمی برمی گردد.

یعنی لازم می باشد این مرمی را که حرکت کند در ضمن این اجزا متوسط یعنی در ضمن اجزا هوا باید حرکت کند که اجزا متدافعه هستند.

(اجزا المتدافعه) یعنی اجزائی که همدیگر را دفع می کنند.

(اسرع) قید برای (یتحرک) نیست بلکه قید برای (المتحرکه) است. یعنی حرکت اجزا متدافعه از مرمی سریعتر است.

(لان ذلک اسهل اندفاعا من هذا المرمی)

این عبارت، علت برای این است که چرا حرکت اجزاء اسرع از حرکت مرمی هست. (ذلک) اشاره به متوسط دارد که دارای اجزا است. چون (ذلک) مذکر آمده لذا اشاره به متوسط دارد. اما اگر مؤنث می آورد به اجزا برمی گرداندیم.

ترجمه: چون این متوسط، اندفاع و پذیرشِ دفع و فشارش از پذیرش و فشارِ آن سنگ بهتر است یعنی هوا زودتر فشار را قبول می کند پس حرکتش سریعتر از سنگ است.

ص: ۸۱۶

(و اما ان یکون خرق الدافع لذلک الجسم المتوسط بالمدفوع یلجی الشی الی ان یلتئم)

تا اینجا دو وجه گفتیم وجه اول: نیروی وارد دراین متحرک، سبب ادامه حرکت قسری متحرک است وجه دوم: آن هوای دفع شده و اجزاء متدافعه که این سنگ، درون آن قرار داده شده (یا بر آن هوا حمل می شود یا به توسط آن هوا که سریعتر از سنگ حرکت می کند کشیده شده) اثر می گذارد.

اما وجه سوم این است که این متحرک هوا را می شکافد. (قبلاً گفتیم که هوا را می کوبد) این شکافتن هم در جسمی که به صورت مخروط است و هم در جسمی که به صورت مکعب است حاصل است چون مکعب همانطور که بخشی از هوا را می شکافد بخشی از هوا را هم می کوبد اما در مخروط گویا فقط شکافتن است. حال می گوییم این جسم وقتی وارد هوا می شود و هوا را می شکافد این هوا به کجا می رود؟ جواب می دهیم که هوا به پشت این جسمی که حرکت می کند منتقل می شود. این اجزا هوا که به پشت این جسمِ متحرک می آیند با فشار وارد می شوند و متحرک را به سمت جلو هُل می دهند.

لذا سبب برای ادامه حرکت قسری فراهم می شود.

ابتدا این عبارت را تجزیه ترکیب می کنیم:

(خرق الدافع) اسم برای (یکون) است. (لذلک) متعلق به خرق است.

(بالمدفوع) متعلق به خرق است و باء برای سببیت است. و مراد از آن، سنگ پرتاب شده است (یلجی الشی) خبر یکون است و مراد از (الشی) همان متوسط است که در مثال ما هوا قرار دادیم.

ص: ۸۱۷

ترجمه: یا خرق کردن این دافع (مراد از دافع همان قاسر است) آن جسم متوسط را به توسط سنگی است که پرتاب شده است. و این شکافی که از جانب دافع برای جسم متوسط حاصل می شود جسم متوسط را ناچار می کند که برگردد و ملتئم شود و جای خالی را پر کند.

(فینعطف من ورائه مجتمعا)

ترجمه: آن جسم متوسطی که شکافته شده به ناچار پشت این متحرک جمع می شود.

(و یلزم ذلک الاجتماع دفع الجسم الی قدام)

(الاجتماع) فاعل برای (یلزم) است.

(دفع) مفعول برای (یلزم) است.

ترجمه:این اجتماع لازم دارد دفع جسم متحرک را به سمت جلو

(و هذا کله لا یتصور فی الخلا)

مراد از (هذا کله) این دو قسم است که حرکت جسم مقسور به توسط ملاقات جسم دیگر (یعنی هوا) انجام می شود. در این دو فرض اخیر، حرکت جسم مقسور به توسط ملاقات با هوا انجام شد و هوا ملاقات کرد و آن را کِشید یا هوا آن جسم را هُل داد.

در این دو قسم این طور بود که جسمی که متحرک به حرکت قسری بود با ملاقات هوا یا کشیده شد یا هل داده شد در خلا چنین متوسطی وجود ندارد تا بخواهد جسمی را که حرکت قسری می کند بکشد یا هُل دهد. در خلا فقط قسم اول است که نیروی محرک ،بر این جسم متحرکِ به حرکت قسری وارد شود واین جسم متحرک را در این مسافت به حرکت بیندازد.

اشکال بر اینکه صغری، علم به نتیجه نیست. ۹۲/۰۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۲ سطر ۴

موضوع: ادامه دلیل بر نفی حرکت قسری در خلا

بحث در این بود که در خلا حرکت قسری نداریم و آن را دو قسم کردیم.

قسم اول: محرک همراه متحرک باشد. که این قسم را باطل کردیم.

قسم دوم: محرک همراه متحرک نباشد بلکه مفارقت کند. در این قسم بحث کردیم و به اینجا رسیدیم که اگر محرک همراه متحرک نمی آید و از طرفی حرکت قسری بدون سبب نیست لذا باید سببی همراه متحرک باشد که آن سبب منشأ بقاء این حرکت شود و آن سبب یا قوه ای است که محرک در این جسم متحرک ایجاد کرده یا هوایی است که این متحرک را به سمت خود می کشد یا هوایی است که این متحرک را هل می دهد.

البته مصنف تعبیر به این صورت نکرد (هوایی که این متحرک را می کشد) بلکه تعبیر به این صورت کرد (هوایی که متحرک را حمل می کند و متحرک، در آن وضع می شود و قرار داده می شود) یعنی وقتی هوا بر اثر فشار متحرک حرکت می کند و حرکتش سریعتر از خود این متحرک است پس این متحرک روی هوایی که سریع الحرکه است سوار می شود و با سرعتِ این هوا سیر می کند لذا هوا در سیر این متحرک دخالت می کند و سیر آن را تندتر می کند. مصنف، بحث از کشش نداشت اما چون خود مصنف بعداً جذب را محلق به حمل می کند و می گوید حمل و جذب یکی هستند لذا استاد در جلسه قبل، حمل را با جذب توضیح دادند.

ص: ۸۱۹

تا اینجا سه فرض بیان کردیم که متحرک به حرکت قسری که قاسر همراه او نمی رود حرکتش را ادامه می دهد و علت بقا حرکت قبل از این سه چیز است ممکن است که هر سه با هم باشند مهم این است که عامل برای این حرکت وجود داشته باشد.

رایج است که اینگونه بیان می کنند این اقسام با چه تقسیماتی بوجود آمده مثلا می گویید عدد یا تام است یا ناقص است یا زائد است که سه قسم شد. تقسیمی که نتیجه اش سه قسم باشد نداریم بلکه تقسیم همیشه با منفصله درست می شود و منفصله دو ضلع دارد به خصوص اگر منفصله حقیقته باشد که اثر بین نفی و اثبات (و نقیضین) است که بیش از دو فرد ندارد بنابراین اگر بخواهیم از تقسیم، سه قسم بوجود آید باید یکبار تقسیم کنیم و دو قسم بوجود آید و مرتبه دوم یک قسم از آن دو را دوباره تقسیم کنیم تا دو قسم بوجود آید و این دو قسم با آن یک قسم که جمع کنیم سه قسم می شود. همیشه سه قسم را با دو منفصله بیان می کنند و چهار قسم را با سه منفصله بیان می کنند و هکذا. مصنف سه قسم را گفت بدون اینکه منفصله

بیاورد. اما از اینجا می خواهد از منفصله استفاده کند و بگوید علت اینکه اقسام، منحصر در این سه قسم شد این است که چون دو تقسیم وجود دارد. تقسیم او می گوید بقا حرکتِ متحرکِ قسری یا از قوه است یا از جسمی که با متحرک ملاقات می کند است، یعنی سنگی که حرکت قسری می کند یا به خاطر قوه ای است که در این سنگ نهاده شد، یا به خاطر جسمی است که با این سنگ ملاقات می کند که هوا است.

ص: ۸۲۰

سپس قسم دوم را تقسیم می کند و می فرماید اگر جسمی ملاقات کرد و آن جسم، عامل بقا حرکت متحرک شد آن جسم یا به حمل، در این متحرک تاثیر می گذارد یا به دفع (هُل دادن) در این متحرک تاثیر می گذارد.

بعد از اینکه این تقسیم را مطرح می کند به توضیح این اقسام سه گانه می پردازد. بحث از قسم اول را به طور مفصل مطرح می کند و قسم دوم و سوم را مختصراً مطرح می کند. وقتی این سه فرض، تمام شد مطلوب خود را که نفی حرکت قسری در خلا باشد نتیجه می گیرد.

توضیح عبارت

(و انما کانت الاقسام هذه)

این اقسام که گفتیم سه تا است چون دو تقسیم بیشتر نداریم و از هر تقسیمی، دو قسم بوجود می آید. دو تقسیمی که در طول هم باشند نتیجه اش سه قسم می شود.

(اذ کانت هذه الحرکه اما ان تکون عن قوه او عن جسم یحرک بالملاقات)

زیرا حرکت قسری که در آن حرکت، محرک همراه متحرک نیست بقاء این حرکت یا از قوه است یا از ناحیه جسمی است که آن جسم، این متحرک را با ملاقات حرکت می دهد که آن جسم را فرض کردیم که هوا و مسافت باشد و به عبارت مصنف آن جسم عبارت از آن چیزی است که متحرک در آن نفوذ می کند.

(و الجسم المحرک بالملاقاه اما ان یحرک بانه یحمل و اما بانه یدفع بالملاقات)

دو بار لفظ «اما» بکار رفته که این نشان می دهد تقسیم دیگری شروع کرده است.جسمی که محرک به ملاقات است یا حرکت می دهد به اینصورت که این متحرک را حمل کند (هوا این متحرک را حمل می کند و با حمل کردن این متحرک، حرکت آن را ادامه می دهد.)

ص: ۸۲۱

(و اما بانه یدفع) یا به این است که جسم محرک، این متحرک را دفع می کند به واسطه ملاقات پیدا کردن با آن متحرک (این هوا که جسم ملاقی است آن متحرک را به جلو می راند)

(و اما الذی یجذب بالملاقاه فحکمه حکم الحامل)

می گوید فرض سومی هم داریم که هوا این متحرک را حمل نکند و به جلو هل ندهد بلکه آن متحرک را از جلو جذب کند. مصنف با این عبارت می فرماید که حکمِ جذب با حمل یکی است.

ترجمه: اما آن جسم ملاقی که متحرک را به وسیله ملاقاتی که با آن می کند، جذب می کند حکم آن جاذب، حکم حامل است. ضمیر در (حکمه) به (الذی) برمی گردد.

توضیح مطالب صفحه ۱۳۳ سطر ۶

تا اینجا سه قسم را مطرح کرد و از اینجا می خواهد وارد در حکم این سه قسم شود قسم اول را از اینجا شروع می کند و قسم دوم و سوم را با عبارت مختصر در صفحه ۱۳۴ سطر اول بیان می فرماید (فان کان السبب)

حال می خواهیم وارد بحث اول شویم موضوع بحث این است که سنگی را در هوا پرتاب کردیم و قاسر که دست ما است همراه سنگ نرفته و مفارقت از سنگ کرده ولی نیرویی در سنگ ایجاد کرده و با این نیرو پیش می رود. و فرض این است که سنگ در خلا رها شده (و در هوا رها نشده است) در چنین حالتی، قسم دوم و سوم وجود ندارد زیرا هوایی که حمل کند یا دفع کند وجود ندارد. فقط نیرو به تنهایی تاثیر می کند.

ص: ۸۲۲

مصنف می فرماید که چون حرکت در خلاـ است این نیرویی که وارد سنگ شده هرگز تمام نمی شود چون اصطکاک و برخورد با مقاوم ندارد زیرا در خلا حرکت می کند لذا لازم می آید که حرکت نه سست و کُند شود و نه بایستد و متوقف شود. با همان سرعتی که انجام می شد باید ادامه داده شود.

ظاهرا مصنف می خواهد در ادامه بفرماید که (و التالی باطل) ولی نفرموده. مصنف می خواهد حرکت قسری را نفی کند لذا این قسم اول را باید نفی کند اگر نفی نکند حرکت قسری ثابت می شود. اما ظاهراً مراد مصنف این است که تالی باطل است یعنی حرکت بالاـخره در یک جا تمام می شود در حالی که امروزه ثابت شده که حرکت در خلا توقف ندارد یعنی آنچه که مصنف نتیجه گرفته صحیح است ولی نباید باطل کند. اما محتوای بحث نشان می دهد که باید آن را باطل کند. امروزه حکم می کنند که اگر حرکتی در خلا باشد به خاطر اینکه مقاومتی نیست نیرو باقی می ماند. و چون باقی می ماند اثر خودش باقی می ماند.

مصنف وارد این بحث می شود که اگر نیرویی بر جسم وارد شود و آن جسم در خلا وارد شود باید این نیرو تا آخر در جسم اثر کند و حرکت آن کند و تند نشود.

مصنف می فرماید وقتی سنگ با این نیرو حرکت می کند خالی از دو حال نیست.

۱ــ یا این نیرویش تا آخر موجود است ۲ــ یا این نیروش معدوم می شود. و غیر از این دو حال نیست چون دائر بین نقیضین می کند.

ص: ۸۲۳

اگر نیرو باقی است باید تاثیر گذار باشد چون نیرو اگر موجود است تاثیر می گذارد لذا حرکت ادامه پیدا می کند. سپس حرکت با همان سرعت تا آخر ادامه پیدا می کند.

اما اگر نیرو معدوم شود در این صورت بحث می کنیم که آیا می توان نیرو را معدوم کرد یا نه؟

ما سه فرض مطرح کردیم ۱_ نیرو، موجود باشد و حرکت با همان سرعتی که انجام می شده انجام شود ۲_ حرکت، سست و کند و ضعیف شود ۳_ حرکت معدوم و منقطع شود.

مصنف فقط حکم فرض اول و سوم را بیان می کند و حکم فرض دوم را بیان نمی کند. بلکه فقط به فرض دوم اشاره می کند. مصنف متوجه به این مطلب بوده لذا می گوید هر چه درباره معدوم بودن گفتم درباره ضعف جاری می شود یعنی در جایی که فرض می کنیم قوه معدوم می شود فرض کن که قوه ضعیف می شود. اشکالی که در معدوم مطرح می شود در ضعیف هم مطرح می شود لذا لازم نیست سه بحث کنیم بلکه به دو بحث اکتفا می کنیم.

توضیح عبارت

(فان کانت الحرکه القسریه فی المرمی عن قوه فی الخلا)

(عن قوه) متعلق به (کانت) است.

ترجمه: اگر حرکت قسری که در مرمی و در سنگِ پرتاب شده انجام می گیرد از قوه باشد (یعنی حرکت به خاطر جسمی که با این متحرک ملاقات کرده نباشد یعنی هوا آن را نکشد و هل ندهد بلکه فقط نیرو بخواهد اثر بکند و متحرک را به ادامه حرکت وادارد.

ص: ۸۲۴

عدل (فان کانت الحرکه) در صفحه ۱۳۴ سطر اول (فان کان السبب) می آید.

(فیجب ان تبقی فلا تفتر البته و لا تنقطع البته)

نتیجه این است که واجب است این حرکت باقی بماند. و نه کند شود و نه منتفی شود.

(و ذلک لان القوه اذا وجدت فی الجسم فلا یخلو اما ان تبقی و اما ان تعدم)

(ذلک) یعنی اینکه اگر حرکت قسری از قوه باشد و در خلا باشد و نتیجه اش این می شود که این حرکت باقی بماند به این جهت است که اگر قوه در جسم یافت شده باقی بماند پس حرکت هم باقی می ماند اما اگر قوه در جسم زائل شود حرکت هم زائل می شود.

ترجمه: آن قوه وقتی در جسم یافت می شود یا باقی می ماند یا معدوم می شود.

(فان بقیت فالحرکه تبقی دائماً)

اگر این قوه باقی بماند حکمش همان است که گفتیم که حرکت دائماً باقی می ماند آن هم با همان سرعت قبلی باقی می ماند نه کند می شود و نه معدوم می شود.

(و ان عدمت او ان ضعفت)

معدوم شدن قوه و ضعیف شدن قوه را با هم می آورد زیرا حکمشان یکی است.

(فلا یخلو اما ان تکون تعدم او تضعف عن سبب او تعدم او تضعف لذاتها)

این قوه یا از سبب، معدوم و ضعیف می شود یا معدوم و ضعیف لذاتها می شود مراد از (لذاتها) یعنی خود عامل، خود بخود معدوم می شود و هیچ عاملی آن را معدوم نمی کند. یا خود عامل، خود بخود ضعیف می شود هیچ عاملی آن را ضعیف نمی کند.

ص: ۸۲۵

(عن سبب) متعلق به (تعدم) و (تضعف) هر دو است.

(لذاتها) متعلق به (تعدم) و (تضعف) هر دو است.

ترجمه: اگر این قوه معدوم یا ضعیف شود خالی نیست از اینکه معدوم یا ضعیف می شود به خاطر سبب یا معدوم و ضعیف می شود بدون اینکه سببی او را معدوم ضعیف کند.

(و الکلام فی العدم یعرفک الماخذ فی الکلام فی الضعف)

ما وضع عدم را بیان می کنیم و بیانی که درباره معدوم شدن این قول می آوریم به تو نشان می دهد که حکم ضعیف شدن قوه چیست؟

ترجمه: سخنی که ما در فرض معدوم شدن این قوه می گوییم به تو می شناساند که چگونه کلام بگویی. مدرکی را که در سخن گفتن درباره ضعفِ قوه لازم است را به تو نشان می دهد.

(فنقول و یستحیل ان تعدم لذاتها فان ما یستحق العدم لذاته یمتنع وجوده زمانا)

موضوع بحث این است که قوه می خواهد معدوم شود و باقی نمانده (ضعف را مطرح نمی کند شما خودتان ضعف را در ذهن مطرح کنید) حال یا از سبب معدوم می شود یا لذاتها معدوم می شود.

می فرماید: نمی توان گفت که قوه، عن ذاتها معدوم می شود یعنی نمی توان گفت که ذاتش اقتضای معدوم شدن دارد چون اگر ذاتش اقتضای معدوم شدن داشت از اول وجود نمی گرفت و نمی توانست آن تاثیر ابتدائی را داشته باشد چون چیزی که ذاتش اقتضای عدم کند لحظه ای وجود نمی گیرد.

پس این فرض محال شد که قوه،خودش اقتضای عدم کند فرض دیگر صحیح است که قوه را چیز دیگر معدوم کند.

ص: ۸۲۶

ترجمه: حال که بنا شد درباره عدم بحث کنیم و ضعف را خود شما ملاحظه کنید می گوییم که محال است که قوه ذاتا معدوم شود زیرا چیزی که به لحاظ ذاتش مستحق عدم است ممتنع است که حتی یک لحظه هم وجود بگیرد چون تا وجود به آن بدهی معدوم می شود و اصلا وجود را قبول نمی کند. چون تا وجود به آن بدهی اقتضای ذات خود را بکار می گیرد و معدوم می شود. پس این فرض را نمی توان قبول کرد چون قوه تاثیر می گذارد پس معلوم می شود که وجود گرفته و اگر وجود گرفته پس ذاتش اقتضای عدم نکرده لذا توانسته تا این جا بیاید پس اگر بخواهد معدوم شود ذات معدوم نمی کند و عامل بیرونی آن را معدوم می کند.

ادامه دلیل بر نفی حرکت قسری در خلا ۹۲/۰۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۳ سطر ۹

موضوع: ادامه دلیل بر نفی حرکت قسری در خلا

گفتیم اگر متحرک قسری بخواهد در خلا ادامه حرکت بدهد بدون عامل ممکن نیست پس باید عاملی داشته باشد که آن عامل را دو قسم فرض کردیم ۱ــ عاملی که عبارت از قوه باشد ۲ــ عاملی که عبارت از جسمی که با ملاقات، این جسمِ متحرکِ به حرکت قسری را حرکت می دهد. خواستیم به این دو قسم رسیدگی کنیم و حکم آن را بیان کنیم. گفتیم فرض اول که قوه ای وارد شود آن قوه این متحرک را به حرکت وادارد و حرکت را برای متحرک حفظ کرده باشد را بحث می کنیم که آیا می توان قبول کرد یا نه؟

ص: ۸۲۷

ابتدا ایشان فرمود که اگر این قوه، عامل حرکت این متحرک باشد لازم می آید که این متحرک که در خلا حرکت می کند هرگز حرکتش کند نشود و به سکون مبدّل نشود. چون در خلا، مقاومتی نیست که این قوه را تضعیف و منتفی کند. وقتی این مطلب را ادعا کرد وارد استدلال شد که این قوه یا در حالت بقا حرکت، باقی می ماند یا بعد از حدوثِ حرکت و مدتی از بقاء حرکت، زائل می شود. اگر باقی بماند چون قوه است و قوه، تأثیر گذار است و منشا حرکت است پس حرکت ادامه دارد. اگر باقی نماند سوال می کنیم که به چه علت معدوم شد؟ جواب این است که یا ذاتا معدوم شد یعنی خودِ قوه اقتضای معدوم شدن کرد یا می گوییم به سبب و عاملی معدوم شد.

مصنف می خواهد ثابت کند که اگر این نیرو حافظ حرکت است حرکت باید با همان سرعت، همیشه ادامه پیدا کند نه سرعت آن کم شود و نه خودش متوقف شود و می فرماید این درست نیست زیرا حرکت در یک جایی تمام می شود و نتیجه می گیرد که قوه نمی تواند عامل حرکت یا بقا این متحرک درخلا باشد.

ابتدا فرض می کند که این قوه باقی باشد می فرماید همان محذور لازم می آید که این متحرک دائماً در خلا متحرک باشد و

سرعت آن، یکنواخت باشد. حال فرض می کند که قوه از بین برود پس آن محذور که این متحرک، دائماً در خلا متحرک باشد از بین می رود ولی مصنف نمی خواهد اشکال را منتفی کند بلکه می خواهد اشکالی وارد شود لذا سعی دارد که راههای معدوم شدن قوه را نفی کند پس راههای معدوم شدن قوه را یکی یکی بررسی می کند که موجود است و اگر قوه موجود است همان محذور که در امر حرکت است باقی خواهد ماند لذا فقط یک فرض باقی می ماند که این قوه برخورد به مانع کرده و بر اثر مانع کم کم تضعیف می شود تا منتفی گردد.

ص: ۸۲۸

اگر این قبول شود معنایش این است که متحرك در ملا حرکت می کند لذا به مانع برخورد کرده و کم کم ضعیف می شود و نابود می گردد و این، همان مطلوب است که خلا نداریم و آنچه که فکر می کردیم خلا است ملا بود.

پس سه فرض مطرح شد ۱_ قوه، در حرکتی که در خلا است باقی بماند که لازمه اش این است که شی دائم الحرکه باشد در حالی که دائم الحرکه نیست ۲_ این قوه از بین برود بدون اینکه با مانع برخورد کند. این صورت، راههای مختلفی دارد که همه را باطل می کنیم ۳_ این قوه مدتی باقی بماند ولی بر اثر برخورد به مانع کم کم تضعیف شود و از بین برود که لازمه اش این است که خلا نباشد بلکه ملا باشد.

اما اگر محرك، جسمِ ملاقی باشد یعنی هوایی باشد که این جسم را بِکِشد یا هُل دهد را بعداً بیان می کنیم.

در جلسه دیروز به اینجا رسیدیم که قوه، موجود باشد که حرکت، دائمی می شود و دوام حرکت را قبول نکردیم لذا وارد اعدام قوه شدیم (که حکم ضعفِ قوه هم از انعدام قوه معلوم می شود)

بیان کردیم که این قوه به یکی از دو حالت معدوم می شود ۱_ ذاتا معدوم می شود ۲_ سببی آن را معدوم می کند.

اگر ذاتا خودش را معدوم کند اشکال کردیم که قوه ای که ذاتش اقتضا عدم کند از ابتدا نمی تواند وجود بگیرد در حالی که وجود گرفته و مدتی موجود است پس ذاتش اقتضای عدم ندارد زیرا اگر اقتضای عدم داشت از ابتدا وجود نمی گرفت لذا انعدام به خاطر ذات قوه نیست.

ص: ۸۲۹

بلکه نیاز به سببی دارد که درباره این سبب دو احتمال می دهیم:

۱ــ این سبب داخل در خود جسم متحرک باشد.

۲ــ این سبب بیرون از خود جسم متحرک باشد.

حالت دوم که سبب بیرون از جسم متحرک باشد را به دو قسم تقسیم می کنیم:

الف) این سببِ خارج، ملاقی با متحرک است.

ب) این سببِ خارج مباین با متحرک است.

مجموعاً سه سبب درست می شود که باید این سه را باطل کنیم تا نتیجه بگیریم که قوه نمی تواند معدوم شود پس قوه موجود است مگر اینکه موانع باشد که آن قوه را نابود کند که آن موانع در خلا نیست و در ملا هستند.

حال وارد این بحث می شویم که اگر سببی که باعث انعدام این قوه می شود داخل متحرک باشد چه محذوری دارد؟ می گوییم این سبب، داخل متحرک بود ولی فعالیت ندارد چون متحرک، حرکت می کند و حرکتش به خاطر قوه ای بود که داشت. آن سببی که مُعدِم قوه است فعال نبود اگر فعال بود قوه را معدوم می کرد در حالی که قوه، وجود دارد وآن شی را حرکت می دهد.

حال سوال می شود که این سببی که از اول فعال نبود و بعداً فعال شد چه چیزی آن را فعال کرد؟ خود ذات نمی تواند آن را فعال کند چون این ذات از ابتدا بود و سبب انعدام قوه را هم به قول شما، از ابتدا داشت ولی فعالیت نمی کرد اما الان فعالیتش شروع شده. چه عاملی باعث شد که فعالیتش را شروع کند؟ فاعلیت برای آن حادث است و هر حادثی عامل می خواهد پس این فعالیت هم عامل می خواهد یعنی سببی دیگر باید باشد تا این سببِ انعدامِ قوه را فعال کند چون سبب انعدام قوه از ابتدا در متحرک بود ولی فعال نبود و بعداً فعال شد پس باید با یک سببی فعال شود زیرا خود ذات نمی تواند فعال کند اگر می توانست فعال کند از ابتدا فعال می کرد. لذا این سببِ انعدامِ قوه برای فعالیت خودش نیاز به سبب دارد. نقل کلام در آن سبب می کنیم که بیرون از ذات است یا داخل ذات است اگر بیرون از ذات است که اقسام بعدی است اما اگر درون ذات است می گوییم چرا تا الان فعالیت نمی کرد و سبب اعدام را به کار نمی گرفت و نیاز به سبب سوم دارد که تسلسل لازم میآید و لذا سببِ درونِ متحرک نمی تواند علتِ انعدام آن قوه باشد.

ص: ۸۳۰

توضیح عبارتِ

(فنقول و یستحیل ان تعدم لذاتها فان ما یستحق العدم لذاته یمتنع وجوده زمانا)

محال است که این قوه موجودِ در جسمِ متحرک خود بخود معدوم شود یا به اقتضای ذات خود، این قوه معدوم شود. زیرا اگر این قوه، ذاتا اقتضای معدوم شدن را دارد از همان اول موجود نمی شد. در حالی که به وجود آمده پس معلوم می شود که خودش مقتضی عدم نیست. از قید (زمانا) معلوم می شود که (لایمتنع وجوده آناً) یعنی وجود آنی را قبول می کند ولی وجود زمانی را قبول نمی کند. چیزی که اقتضای عدم دارد اگر وجودش بدهیم پایدار نمی ماند. لحظه اول وجود می گیرد تا بتواند اقتضای خودش را بکار بگیرد و همان لحظه که وجود گرفت اقتضای خودش را بکار گرفت و چون اقتضایش اعدام است خودش را اعدام می کند ولی لحظه اول باید وجود بگیرد تا خودش را اعدام کند. بنابراین در لحظات بعدی باقی نمی ماند پس (آن) اول موجود می شود ولی زمانا نمی تواند باقی بماند. و قید (زمانا) به همین مناسبت آمده که چیزی که خودش، خودش را اعدام می کند در (آن) وجود می گیرد و در همان (آنِ) وجود تاثیر می گذارد و خودش را معدوم می کند اما در زمان نمی تواند تدریجا موجود باشد بلکه در همان لحظه اول موجود است پس می توان گفت وجودش ممتنع نیست آناً ولی وجودش ممتنع است زمانا.

(و ان عدمت بسبب)

اما اگر قوه، به واسطه سببی معدوم شود سوال می کنیم که این سبب، داخل متحرک است یا بیرون متحرک است.

ص: ۸۳۱

(فاما ان یکون ذلک السبب فی الجسم المتحرک او یکون فی غیره)

یا آن سبب داخل در جسم متحرک است یا خارج از جسم متحرک است و در غیر متحرک است.

(فان کان فی الجسم المتحرک و قد کان غیر سبب لذلک بالفعل عند اول الحرکه)

اگر این سبب که سبب اعدام متحرک است در خود جسم متحرک باشد در حالی که آن سبب، سبب بالفعل برای عدم نبوده اما سبب بالقوه بوده.

ضمیر در (قد کان) به متحرک برمی گردد.

(لذلک) یعنی لعدم القوه

در اول که این جسم حرکت می کرد این سبب، فعالیت نداشته والا قوه را معدوم می کرد و نمی گذاشت فعالیت کند.

(بل کان مغلوبا ثم صار سببا و غالباً)

بلکه در اول حرکت، این سبب مغلوب بوده.

پس این سبب، سبب برای اعدام قوه شد و غلبه بر قوه پیدا کرد و قوه را از بین برد.

(فلکونه کذلک سبب آخر و الامر فی ذلک یتسلسل الی غیر النهایه)

این جمله جواب برای (فان کان فی الجسم المتحرک) است.

ترجمه: پس به خاطر بودنِ آن سبب، بعد از مغلوبیت غالب می شود این غالب شدنش سبب دیگر می خواهد. تا الان مغلوب بود ولی الان غالب شد پس غالب شدنش حادث است و هر حادثی سبب می خواهد پس این سبب، برای این که غالب شود سبب می خواهد.

(و الامر فی ذلک): دوباره درباره سبب دوم اگر در خود متحرک باشد همین کلام درباره او هست که تا الان فعالیت نکرد و از الان فعالیت می کند پس فعالیت سبب دوم هم حادث است و اگر حادث است سبب می خواهد پس این سبب دوم برای شروع فعالیتش سبب داشته یعنی سبب سوم می خواهد و تا الی غیر نهایه تسلسل می شود و تسلسل باطل است پس این فرض که سبب داخل در متحرک باشد و قوه را معدوم کند باطل است.

ص: ۸۳۲

(فان کان السبب خارجا عن الجسم او کان المعنی للسبب الذی فی الجسم)

این جمله عطف بر (فان کان فی الجسم المتحرک) است.

ترجمه: اگر آن سببی که قوه را اعدام می کند خارج از جسم متحرک باشد.

نسخه صحیح (فی الجسم خارجا) است که (خارجا) خبر برای (کان) باشد.

توضیح: ابتدا گفت اگر آن سبب، خارج باشد بعداً می گوید اگر معینِ سبب، خارج باشد یعنی سبب به توسط آلتی می تواند نتیجه بدهد که آن آلت، خارج باشد ولی خود سبب، خارج نباشد. باز هم بعضی از کارها که انجام می گیرد به توسط امر خارجی انجام می گیرد. این را مصنف دو قسم می کند. یعنی اگر سببی که اعدام کند یا معینِ سبب خارج باشد. در این صورت می فرماید که دو حالت دارد: ۱_ آن سبب خارجی با این متحرک و قوه اش ملاقات کند و اعدام کند ۲_ آن سبب خارجی با این متحرک و قوه اش ملاقات نکند و قوهٔ موجود در متحرک را معدوم کند. هر دو را مطرح می کند و بحث می کند.

اما در صورت اول که با ملاقات، قوهٔ موجود در متحرک را اعدام کند، می فرماید که حتما باید آن سبب، جسم باشد تا بتواند با متحرکی که جسم است ملاقات کند. زیرا ملاقات با جسم، به توسط جسم انجام می شود. و فرض این است که این جسم در خلا حرکت می کند و در خلا جسمی وجود ندارد که با این متحرک ملاقات کند و قوه موجود در این متحرک را اعدام کند. و چون جسمی وجود ندارد قهراً آن سببی که می خواهد این قوه را اعدام کند وجود نمی گیرد چون سبب باید ملاقات کند و آن سبب، جسم است و در خلا جسم نداریم پس آن سبب را هم نداریم. و اگر آن سبب در خلا موجود نیست قوه بدون مُعدِم بماند و دائماً فعالیت خود را ادامه دهد و حرکت قسری دائمی باشد.

ص: ۸۳۳

ترجمه: آن سببی که می خواهد قوه را اعدام کند خارج از جسم باشد یا معینِ سببی که در جسم است خارج باشد. یعنی خود سبب، در جسم است اما معینِ سبب، در خارج است.

(فیجب ان یکون الفاعل او الفاعل او المعین مما یفعل بملاقاه او یکون یفعل بغیر ملاقاه)

واجب است که فاعل (یعنی سبب) و معین (که این سبب را کمک می کند) که یا با ملاقات کردن به قوهٔ متحرک، در آن تاثیر می گذارد معدوم می کند یا بدون ملاقات کردن به قوهٔ متحرک، در آن تاثیر می گذارد و معدوم می کند.

(فان کان یفعل بملاقاه فهو جسم یلاقی المتحرک)

اگر آن سبب بخواهد با ملاقات فعالیت کند این سبب جسم خواهد شد اما جسمی که با متحرک باید ملاقات کند. اگر جسمی که در خلا وجود داشته باشد و بخواهد با این متحرک ملاقات کند در این صورت خلا، خلا نخواهد بود و خلا تبدیل به ملا می شود.

(فلا یکون فی الخلا المحض هذا السبب)

چون شما فرض کردید که خلا است پس باید بگویید این جسم که به عنوان سبب انتخاب کردید وجود ندارد و لازم می آید که سببی نداشته باشیم.

(فالحرکه القسر لا تفتر فی الخلا المحض و لا تقف)

و لازمه اش این است که حرکت قسریه سببی برای اعدام قوه اش نداشته باشد و وقتی سبب برای اعدام قوه اش نبود در خلا محض، این حرکت نه کُند می شود و نه متوقف می شود (چون سببی که باید قوه را اعدام کند جسم بوده و این جسم در خلا موجود نبود یعنی سبب در خلا موجود نبود و اگر سبب برای اعدام قوه موجود بود قوه باقی می ماند و فعالیت خود را ادامه می دهد و نه سست می شود نه منتفی می شود.

ص: ۸۳۴

ادامه دلیل بر نفی حرکت قسری در خلا ۹۲/۰۲/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه دلیل بر نفی حرکت قسری در خلا

و دلیل بر نفی سکون در خلا

گفتیم در خلا حرکت قسری نداریم و برای اثبات مدعا بیان کردیم که اگر متحرک به حرکت قسری بخواهد در خلا حرکت کند و محرک همراه او نیاید باید قوه ای را در آن متحرک داشته باشیم یا جسمی با آن متحرک ملاقات کند و آن جسم، این متحرک را حرکت دهد. فرض اینکه جسم، همراه متحرک باشد را بعداً بیان می کنیم اما فرضی که متحرک دارای قوه باشد را الان مطرح می کنیم که این قوه اگر در متحرک موجود باشد باید متحرک، تا ابد حرکت کند چون قوه مزیل پیدا نمی کند و در نتیجه زائل نمی شود و وقتی زائل نشد و موجود بود تاثیر خود را می گذارد و چون موجود است تاثیر خود را تا ابد می گذارد در حالی که می بینیم حرکتش دائمی نیست پس معلوم می شود که قوه معدوم شده. حال سوال می کنیم این قوه چگونه معدوم می شود آیا بداتها معدوم می شود یا به وسیله سببی معدوم می شود و اگر به وسیله سبب است آیا آن سبب در درون خودش است یا خارج است. گفتیم بذاتها معدوم نمی شود و اگر به وسیله سبب در درون خودش باشد هم نمی شود به اینجا رسیدیم که به وسیله سبب بیرونی معدوم شود. این سبب بیرونی را به دو قسم تقسیم کردیم که یا سببی است که با متحرک ملاقات می کند که حکمش را گفتیم یا سببی است که ملاقات با متحرک نمی کند. بحث امروز درباره این قسم است که حکمش چه می باشد.

ص: ۸۳۵

مصنف می فرماید آن سبب بیرونی ابتدا تاثیر نگذاشت لذا این متحرک توانست با قوه ای که دارد حرکت کند و به حرکت خود ادامه بدهد. بعداً این سبب بیرونی تاثیر گذاشت و این متحرک را ساکن کرد. زیرا یا آن سبب در لحظاتی که این متحرک، قوه را داشت و حرکت می کرد موجود نبود یا اگر موجود بود فعال نبود و فعال نبودن به خاطر مانع داشتن بود و مانع هم غلبه این قوه ای که در متحرک بود می باشد لذا این سبب نتوانست فعالیت کند.

پس سببی که فعالیت نکرد یا به خاطر این بود که قبلا موجود نبود که تاثیر کند یا موجود بود ولی مغلوب بود و فعال نبود و بعداً موجود شد و یا بعداً فعال شد. اگر بگویید بعداً موجود شد معنایش این است که وجودش حادث شد و اگر بگویید بعداً فعال شد معنایش این است که فعالیتش حادث شد.

چه وجود، حادث شود چه فعالیت حادث شود نیاز به سبب دارد، سببی باید بیاید که آن سببِ مورد بحث را ایجاد کند یا آن سببِ مورد بحث را فعال کند. ممکن است بگویید: قوه ای که غالب بود، مغلوب شد و چون مغلوب شد سبب، فعالیتِ خودش را شروع کرد. این مطلب را جواب می دهیم که قوه چگونه مغلوب شد. چون قوه در خلاـ حرکت می کند و چیزی با آن اصطکاک ندارد چگونه معدوم شد. پس باید سببی که باعث شده این سببِ مورد بحث فعال شود این سبب باید قوه را مغلوب

کنـد یا این سـبب بایـد سـبب مورد بحث را تقویت کرده باشـد. اگر سـببِ مورد بحث فعال نبود و بعـداً فعال شد یا باید سـبب دیگری (که مغلوب است) قوه را مغلوب کنـد یـا سـبب دیگری، همین سـبب مورد بحث را تقویت کنـد زیرا قوه، خود به خود معدوم نمی شود بلکه نیاز به سـببی دارد. پس در تمام حالات این سببِ مورد بحث احتیاج به سبب دیگر دارد چه برای موجود شدنش (اگر موجود نبوده) و چه برای فعال شدنش (اگر فعال نبوده)، علی ایّ حال این سـببِ اول که می خواهد قوه را معدوم کنـد احتیاج به سـبب دوم پیدا می کند و نقل کلام در سـبب دوم می کنیم که سـبب دوم چرا الان فعالیت کرد و سـبب اول را الان درست کرد یـا الان فعـال کرد؟ جواب این است که حتما سـبب سومی آن را ایجاد کرد یا فعال کرد که احتیاج به سـبب سوم پیدا می شود و تسلسل می شود.

ص: ۸۳۶

پس توجه شود که اشکالی که در این فرض مطرح شد مثل اشکالی است که در فرضی که سبب اعدام کنندهٔ قوه، در خود متحرک وجود داشت را مطرح کردیم. در آنجا که سببی که قوه را اداره می کرد در خود متحرک بود، اشکال ما همان تسلسل اسباب بود الان هم سببی که قوه را اعدام می کند بیرون از قوه است به طوری که مباین است و ملاقی نیست. همان اشکال را در اینجا هم جاری می کنیم پس کلام در این فرض (که سببِ مُعدِم، بیرون از متحرک و مباین با متحرک است) همان اشکالی را مطرح می کنیم که سبب مُعدم در متحرک باشد.

همه فرضها را مصنف رسیدگی کرد و باطل کرد پس اعدام قوه، ممکن نشد چون تمام اسبابی که می خواستند قوه را اعدام کنند باطل کردیم. پس اعدام قوه انجام نشد لذا قوه باید تا ابد موجود باشد و تا ابد این شی متحرک را در خلا حرکت دهد ولی این کار را نمی کند چون ما می دانیم که این جسم حرکتش در خلا تمام می شود و می ایستد.

و چون حرکتش تمام می شود باید گفت این نیرو به یک جایی برخورد دارد. آن برخوردها این نیرو را ضعیف می کنند تا بالاخره معدوم شود یعنی در خلا که حرکت می کنند مقابل با مقاومتهایی می شود که این مقاومتها آن را ضعیف می کنند و مقاومت بعدی، ضعیف تر می کند و هکذا. لذا این مقاومتها همان ملا هستند پس خلا نداریم.

توضیح عبارت

ص: ۸۳۷

(و ان کان لا یفعل بملاقاه)

اگر سببِ مُعدم، با ملاقات، قوه را اعدام نمی کند و تاثیر نمی گذارد.

(بل یکون شینا من الاشیا یوثر علی المباینه)

بلکه این سبب که بیرون از متحرک است شیئی از اشیاست که با ملاقات اثر نمی کند بلکه با مباینت اثر می کند.

(فما باله لم یوثر فی اول الامر و یکون الکلام علیه کالکلام فی السبب لو کان فی الجسم)

جواب از این اشکال است که چه می شود این سبب در اول الامر اثر نکرد چرا در ابتدا که این قوه، جسم را در خلا حرکت داد این سبب اثر نکرد و آن قوه را معدوم نکرد. و جسم را متوقف نکرد. جواب می دهیم که دو حالت دارد ۱ _ یا موجود نبود که بخواهد اثر نکند ۲ _ یا موجود بود و فعال نبود. نیز به سبب دیگر دارد که آن را موجود کند یا فعال کند. همان اشکال تسلسلی که در فرض وجود سبب معدم، در جسم متحرک بود در اینجا هم می آید.

ترجمه: کلام در این فرض، همان کلامی است که در جایی که سببِ معدم در خود جسم وجود داشت گفتیم که تسلسل در اسباب لازم می آید اینجا هم تسلسل در اسباب لازم می آید.

(لو کان فی الجسم) یعنی در آن فرضی که سبب معدم در جسم متحرک بود اشکالِ تسلسل اسباب را گفتیم. در این فرض هم اشکالِ تسلسل اسباب را می گوییم.

(بل الاولی ان یکون تواتر المقاومات علی الاتصال هو الذی یسقط هذه القوه و یفسدها)

ص: ۸۳۸

تا اینجا سبب معدم، رسیدگی شد و معلوم شد که وجود نداشت ولی باید سبب معدمی وجود داشته باشد لذا ناچاریم سبب معدم را عبارت از تواتر مقاومات بگیریم یعنی این قوه در مقابل مقاومی قرار می گیرد و ضعیف می شود و سپس در مقابل مقاوم دوم قرار می گیرد و ضعیف می شود و در مقابل مقاوم سوم قرار می گیرد و ضعیف می شود تا معدوم می شود. در این صورت می گوییم خلاء ملاء شد و ما دنبال همین هستیم. پس سبب معدم را قبول کردیم که همان مقاومتها است و اگر مقاومت در خلا باشد معلوم می شودکه خلا، ملا است توجه شود که سببِ معدم را منحصر به این سبب اخیر کرد و وقتی که منحصر شد همین سببِ اخیر را قائل شویم و این سبب اخیر، خلا را ملا می کند و وجود خلا نفی می شود.

ترجمه: اولی این است که پی در پی انجام گرفتنِ مقاومات، اسقاطِ این قوه می کند.

(علی الاتصال) این را دو گونه می توان معنی کرد.

۱ _ تاکید برای (تواتر) باشد یعنی اینطور نیست که یکبار مقاومتی حاصل شده باشد و قوه، رها شده باشد بلکه مقاومتی، پشت مقاومتی متصلا می آید تا قوه را به طور کامل ساقط کند و الا قوه اگر یکبار با مقاوم برخورد کند یکبار کُند می کند و دوباره که مقاوم دست بردارد کار خود را انجام می دهد اما اگر تواتر مقاومات بود قوه را از کار می اندازد.

۲ _ یعنی وقفه ای نمی افتد تا قوه بتواند در آن وقفه خودش را دوباره تقویت کند یا دوباره تاثیر خودش را شروع کند. بلکه به طور متصل و پی در پی، تضعیف از ناحیه مقاوم می آید و این قوه، تضعیف می شود تا اینکه از بین برود که (علی الاتصال) به معنای این می شود که حتی مهلت تقویت به این قوه داده نمی شود شاید این معنی دوم درست باشد و مصنف همین را اراده کرده باشد.

ص: ۸۳۹

(یسـقط هذه القوه و یفسدها) تعبیر به (یسقط) کرده که می توان گفت مراد از (یسقط) یعنی آن را ضعیف می کند و از نیروی اولیه سـقوط می دهـد. و (یفسـد) به معنـای این است که آن را زائـل می کنـد چـون بحث مـا، هم در ضـعف قوه بود و هم در انعـدام قوه بود. در اینجـا می توان (یسـقط) را اشاره به ضـعف بگیری یعنی قوه، سـقوط می کنـد نه انکه زائل شود. و (یفسـد) اشاره به معدوم شدن دارد و با بحث ما هم سازگار است که (یسـقط) به معنای سقوط باشد نه اینکه به معنای از بین رفتن باشد و (یفسد) به معنای از بین رفتن باشد این یک احتمال است ولی این احتمال را تایید نمی کنیم. بلکه (یفسد) را عطف تفسـیر بر (یسـقط) می گیریم چون مصـنف اینگونه بحث می کرد که اِعـدام را بحث می کنیم تا بحث ضـعف، روشن شود. مصـنف در ابتدا فرمود که بحث ضـعف را به خود شما واگذار می کنیم و بحث درانعدام قوه را مطرح می کنیم لذا مراد از سقوط، سقوط از قوه نیست بلکه سقوط از اصل وجود است.

(و هذا لا یمکن الا ان تکون الحرکه فی الخلا الصرف)

(هذا) یعنی اینکه مقاومات، قوه را اسقاط و فاسد کنند.

ترجمه: این، ممکن نیست مگر اینکه حرکت در خلاـ صـرف، واقع نشود و الاـ اگر حرکت درخلاـ صـرف واقع شود مقـاومتی وجود نـدارد. اصـلاً مقاومت نیست تا چه رسد به تواتر مقاومت. پس باید حرکت در خلا صـرف انجام نشده باشد و آن چیزی که شما فکر می کردید خلا است ملا می باشد.

ص: ۸۴۰

(هذا اذا کان سبب الحرکه قوه)

در ابتدا که مصنف وارد این بحث شد اینگونه فرمود که آن حرکت قسری یا به توسط قوه ای ادامه پیدا می کند یا به توسط ملاقات جسم است و ملاقات جسم عبارت بود از ملاقات هوا که یا از جلو می کِشید یا از عقب، هُل می داد.

پس دو بحث شد ۱ ــ قوه، ادامه دهنده حرکت قسری باشد ۲ ــ جسمی که ملاقات می کند (چه از جلو بکشد چه از عقب هل بدهد) سبب ادامه حرکت می شود.

در قسم اول، بحث طولانی کرد و الان می خواهد وارد در قسم دوم شود. لذا چون فاصله بین دو قسم، زیاد شده به یک نحوه ای اعلام می کند که وارد در بحث دوم می شوم و الان ما نمی توانیم به آسانی بفهمیم که این عبارت که الان وارد آن می شویم عِدلِ آن است که تا الان بحث کردیم.

لذا برای اینکه مصنف بفهماند که قسم اول تمام شده و می خواهد وارد فرض بعدی شود می فرماید (هذا اذا کان سبب الحرکه قوه) و این سبب را مطرح کرد و به این نتیجه رسید که خلا، ملا شد.

اما الان می خواهد وارد در احتمال بعدی شود که سبب، جسمی باشد که یا این متحرک، ملاقات کند و بر اثر ملاقات، این متحرک را حرکت دهد (حال یا از جلو او را بکشد یا از عقب او را دفع کند)، کشیدن را ما بیان می کنیم ولی مصنف تعبیر می کند که این جسم، متحرک را حمل کند و چون جذب را با حمل یکی کرد به جای حمل تعبیر به کشش کردیم در اینجا هم همینطور بیان می کند که (علی سبیل حمل و دفع) یعنی یا آن جسم ملاقی، این متحرک را حمل کند (که از آن تعبیر به کِشِش کردیم) یا دفع کند (یعنی هُل) دهد.

ص: ۸۴۱

در کتاب آمده (علی سبیل حمل و دفع) که حمل و وضع، یکی هستند و دو چیز نیستند زیرا وضع یعنی قرار گرفتن این متحرک، در این جسم ملاقی که نتیجه اش این است که جسم ملاقی او را حمل کند. پس حمل و وضع، یکی می شود. اما در نسخه های دیگر آمده (علی سبیل حمل و دفع) که نسخه خوب است چون دو صورتِ (حمل و دفع) را شامل می شود. چون قبلا هر دو قسم را گفته بودیم نسخه (دفع) بر نسخه (وضع) ترجیح دارد. گرچه نسخه (وضع) غلط نیست.

حال اگر سبب ،این جسم ملاقی بود که علی سبیل حمل و دفع حرکت داد، اشکالش چیست؟ مصنف مثل گذشته اشکال نمی کند ونمی گوید که لازم می آید جسم بر هوا سوار شود و با حرکت هوا حرکت کند.

و نمی گوید که لازم می آید هوایی در پشت سر، این جسم را هل دهد. چون قبول دارد که اتفاق می افتد ولی اشکالی که لازم می آید این است که این بحث، بر می گردد به بحثی که در چند جلسه قبل گذراندیم که گفتیم قاسری که می خواهد حرکت قسری در جسمی ایجاد کند دو حالت دارد ۱ ـ یا همراه آن متحرک می رود ۲ ـ یا آن متحرک را پرتاب می کند.

مثال زدیم به شخصی که سنگ را در دست خود گرفته و حرکت می کند که قاسر (که این شخص است) و مقسور باهم حرکت می کنند. و مانند شخصی که سنگ را پرتاب کند. مصنف می فرماید اگر شما سببی را که محرک و ادامه دهنده حرکت قسری است عبارت از جسم ملاقی بگیری ،خود جسم ملاقی ، قاسر می شود و قاسرِ ملاقی است نه قاسرِ مفارق. زیرا بحث ما در قاسر مفارق بود. اگر شما این فرض را مطرح کنید به بحث قبلی ما بر می گردد که قاسر در آ نجا خودش حرکت می کند پس همانطور که این مقسور، متحرک است قاسر هم متحرک است و قاسرِ متحرک، حرکت خودش یا باید طبیعی یا قسری یا نفسی باشد. قسری را باطل کردیم چون تسلسل لازم می آید. لذا اگر بخواهد تسلسل نشود حرکت قاسر را یا باید طبیعی یا نفسی بگیریم که در این صورت، شدت و ضعف دارد و ایجاد میل می کند و شدت و ضعف باعث می شود که ما سه نوع حرکت بتوانیم تصویر کنیم ۱ ـ خلا ۲ ـ ملا رقیق ۳ ملا غلیظ. و مطالب به همانهایی که قبلاً گفتیم بر گردد.

ص: ۸۴۲

پس این بحثی که در فرضِ مفارق بودنِ قاسر داشتیم به فرضی بر می گردد که در آن فرض قاسر، مقارن است.

توضیح عبارت

(فان کان السبب جسما ملاقیا یحرک علی سبیل حمل و وضع رجع الکلام الی السبب المقارن و قد قیل فیه ما قیل)

کلامی که در سبب مفارق داشتیم به آن چه که در سبب مقارن گفتیم بر می گردد.

(فبین ان لا حرکه قسریه مفارقه للمتحرک او مقارنه ایاه فی خلا صرف)

تا اینجا معلوم شد که حرکت قسری در خلا نیست و روشن شد که حرکت قسری (چه این قاسرِ مفارق با متحرک باشد یا مقارن با متحرک باشد) در خلا صرف نداریم.

(فقد وضح بما قلنا ان الخلا لا حرکه فیه لا طبیعیه و لا قسریه)

نتیجه تمام مباحث گذشته که در چند صفحه خواندیم را می گوید وقتی که دلیل بر نفی خلا را شروع کردیم اینطور گفتیم که خلا، مکانی است که پُر نشده و می تواند پر شود پس باید خصوصیت مکان را داشته باشد. خصوصیت مکان این است که بتواند در آن، حرکت و سکون واقع شود، پس خلا هم اگر وجود داشته باشد با توجه به اینکه مکان است باید در آن، حرکت و سکون واقع شود ولی گفتیم که در آن، حرکت واقع نمی شود. نه حرکت طبیعیِ مستدیر و نه حرکت طبیعیِ مستقیم و نه حرکت قسری واقع می شود. تا اینجا اثبات شد که در خلا هیچ نوعی حرکتی واقع نمی شود. در ادامه هم اضافه می کنیم که سکون هم حاصل نمی شود. نتیجه می گیریم که پس خلاء خصوصیاتِ مکان را ندارد و وقتی که خصوصیات مکان را نداشت پس مکان نیست و اگر مکان نباشد با توجه به اینکه چیز دیگر نمی تواند باشد پس می گوییم اصلاً خلا نداریم.

ص: ۸۴۳

توضیح: دلیل بر نفی سکون در خلا

(فنقول و لا سکون فیه)

از اینجا شروع می کند و می فرماید که سکون در خلاـ نیست به این دلیل که سکون با حرکت، رابطه عدم و ملکه دارد. سکون، عدم الحرکه است عما من شانه ان یکون متحرکاً. یعنی سکون در جایی اتفاق می افتد که در آنجا، حرکت امکان دارد. اگر در جایی حرکت، امکان ندارد سکون هم امکان ندارد چون قانون رابطه عدم و ملکه این است که هر جا ملکه، امکان داشت، اگر سببی برای ملکه نبود، عدم ملکه حاصل است. اما جایی که ملکه امکان ندارد (چه سبب باشد چه سبب نباشد) نمی توان گفت عدم ملکه حاصل است.

مصنف می فرماید اگر حرکت در ملا امکان نداشت، سکون هم در ملا امکان ندارد مثلا فرض کن در افلاک اگر بخواهیم حرکت کنیم و فلک را بشکافیم. اینچنین حرکتی وجود ندارد. نتیجه می گیریم که عدمِ حرکت که سکون است هم امکان ندارد یعنی ما نمی توانیم در افلاک، ساکن شویم همانطور که نمی توانیم حرکت کنیم و عبور کنیم.

پس می فرماید در خلا هم همینطور است که حرکت موجود نیست و قابلیت حرکت نیست پس قابلیت سکون هم نیست.

ترجمه: سکونی در خلا نیست.

(و ذلک لانه کما ان الذی یسکن هو عادم الحرکه و من شانه ان یتحرک کذلک الذی یسکن فیه هو الذی تعدم فیه الحرکه و من شانه ان یتحرک فیه)

(ذلک) یعنی نبودن سکون در خلا

ضمیر در (فیه) که سه بار تکرار شده به خلا بر می گردد.

ص: ۸۴۴

ترجمه: نبودن سکون در خلا به این جهت است که هر چیزی که ساکن می شود فاقد حرکت است ولی به شرطی که شانش این باشد که حرکت کند، هر ساکنی، عادم الحرکه است ولی شان حرکت را دارد.

(کذلک) یعنی به طور کلی اینچنین است که سکون عبارت از عدم الحرکه است در مورد شی که قابلیت حرکت را دارد.

(الذی یسکن فیه) آن شی که می خواهد در خلا ساکن شود.

(هوالذی تعدم فیه الحرکه) می توان (تَعدُم) خواند یعنی چیزی که در آن، حرکت معدوم شده، که ضمیر در (فیه) به (الذی) بر می گردد. میتوان (تُعدِم) خواند یعنی چیزی است که از دست داده در خلا حرکت را، که ضمیر (فیه) به خلا بر می گردد.

(و من شانه ان یتحرک فیه) یعنی شانش این است که می تواند در خلا حرکت کند.

(و الخلا لیس من شانه ان یتحرک)

در حالی که شان خلا این نیست که حرکت در آن واقع شود پس شانش این نیست که در آن سکون واقع شود. تا اینجا دلیل چهارم تمام شد.

آیا خلا دارای قوه فعاله است؟ ۹۲/۰۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۴ سطر ۶

موضوع: آیا خلا دارای قوه فعاله است؟

در ابتدای فصل در صفحه ۱۲۳ سطر ۱۰ بیان شد که (ان یکون له قوه فعاله) بعضی قائل شدند که خلا، موجود است و قوه فعاله هم دارد، الان به بحث آن رسیدیم و می خواهیم این مطلب را رسیدگی کنیم.

ص: ۸۴۵

مصنف می فرماید بعضی که قائل به خلا شدند معتقد شدند که خلا، قوه جاذبه دارد بعضی گفتند که خلا قوه محرکه دارد ولو حرکتش به صورت جذب نباشد و بعضی هم هر دو را گفتند.

باید این اقوال را مطرح کنیم و رد کنیم. ابتدا مقدمه ای بیان می کنیم سپس قول این گروه را مطرح می کنیم.

مقدمه: دو وسیله ای که در گذشته بین مردم رایج بوده و از آن استفاده می کردند عبارتند از (سراقات الماء) و (زراقات الماء) این دو وسیله در کتاب شرح مواقف توضیح کامل داده شده اند البته در آخر همین فصل توضیح بیشتری درباره این دو وسیله می آید.

سرادقات الماء دستگاه بود که مانند یک لوله بود و به قول خودشان مثل انبوبه است. انبوه به فضایی که بین دو گِرِه در نِی وجود دارد را گویند صاحب شرح مواقف می گوید در گذشته، انبوبه را از مس می ساختند اما امروزه از پلاستیک و شیشه و فلزات دیگر هم ساخته می شود و روی آن درجه درجه می گذارند و انبوبۀ مدّرجه می گویند. این وسیله مانند سرنگ امروزی است که یک طرف آن، وسیع است و یک طرف آن تُنُک است این لوله را در زیر آب فرو می کردند و پر از آب می شد سپس انگشت خود را بر روی سوراخِ گشاد قرار می دادند و لوله را بیرون آب قرار می دادند آب، داخل لوله حبس می شد و بیرون نمی آمد وقتی انگشت را از روی سوراخ بر می داشتند تمام آب، بیرون می آمد چه اتفاقی می افتد که آب، حبس می شود؟

ص: ۸۴۶

این گوینـده می گویـد که خلاـئی در این لـوله بوجود می آیـد که بـا گذاشـتن انگشت بر روی این لوله، مـانع از ورود هوا به داخل آن می شود مثلا فرض کنیـد که این لوله را که داخل آب کردیـد هوای آن، تخلیه می شود و به جای آن، آب می آید شما انگشت خود را بر ته لوله می گـذاری و لوله را بیرون می آوری، مقـداری از آبِ لوله کم می شود هواهم داخل لوله نمی شود چون انگشت خود را بر روری سوراخ قرار دادیـد. آن قسـمتی از لوله که کم شـده، خالی می مانـد این خلائی که در آن لوله بوجود آمـده این آب را جـذب می کند. وقتی انگشت خود را بر می دارید آن خلا، تبدیل به ملا می شود و هوا وارد می شود و آب، خالی می شود و دیگر، خلائی نیست که آب را جذب کند. این را سـراقه الماء می گویند که در فارسـی به معنای آب دزدک است. (سراقه) به معنای دزد است.

پس در این سـراقه المـاء آب، جـذب می شود یـا به تعبیری آب حبس می شود که توسط خلا انجام می شود. پس در خلا قوه ای است که این کار را انجام می دهد و قوه جاذبه دارد.

اما زراقه الماء: دسـتگاهی است که مثل سـراقه الماء است دستگاهی است که از مس ساخته شده که یکی از دو طرفش باریک قرار داده می شود و تجویفِ همین طرف، خیلی تنـگ است و طرف دیگرش غلیـظ قرار داده می شود و شـکاف آن هم واسع است که چوبِ طولانی که قطرش به اندازه قطر لوله است بر سرِ گُشاد لوله داخل می کنند سـپس این چوب را داخل لوله هُل می دهند تا اینکه به قسمت باریک می رود و تمام آب را خالی می کند مثل سرنگ است. یعنی این چوب چنان بلند است که به انـدازه طول لوله است و وقـتی که این چوب را وارد می کنی از ابتـدای لوله تـا انتهـای آن، این چوب وارد می شود و وقتی چوب را به سـمت بیرون می کشـیم، آبِ درونش را به سـمت بالاـ می مکـد وقتی این چوب را داخـل لوله وارد می کنیم تمام آبهای داخل لوله را خالی می کنـد وقتی این چوب را بالا می آوریم آب را می مکد. مانند سـرنگهای امروزی است. زراقه در فارسـی به معنای آب زنگ است که با فشار آب را بیرون می ریزد (ما می گوییم در انتهای زراقه، هوا است ولی این گروه می گویـد خلاـ است و همان خلا باعث می شود که هوا جـذب شود یا وقتی که چوب را به سـمت بالا می کشـید این چوب، خلا تولید می کند و آن خلا است که آب را به سمت بالا می کشد پس خلا، جذب کننده است)

ص: ۸۴۷

بعضی از محشین در کنار این عبارتِ کتاب شفا نوشتند (مال الی هذا المذهب محمد بن زکریا الرازی) که ایشان معتقد است که خلا، جاذبه دارد چون ایشان طبیب بوده و بازراقه و سراقه زیاد سروکار داشته است و به این مطلب قائل شده که اینها خلا دارند و خلا، جاذبه دارد.

در ادامه این گروه مطلب دیگری هم اضافه کردند که خلا شانش این است که اکثف را حبس می کند (اکثف به جسم فشرده و سنگین گویند) اگر اکثف نبود الطف را جذب می کند چون این لوله تا وقتی که در آب نرفته هوا را جذب می کند یعنی خلاـ موجود در لوله، هوا را جذب می کند اما وقتی که در زیر آب فرو رفت، آن خلا که در درون لوله است اکثف من الهوا را که آب است جذب می کند. در هر دو صورت، این خلا است که یا اکثف یا الطف را جذب می کند.

قول دوم این است که برای خلا قوه دافعه قائل شدندو توضیح دادندکه اگر شما جسمی را که به خاطر سنگینی بر روی زمین قرار گرفته در داخل آن، هوا داخل کنی و متخلخل کنی (و خُلَل و فُرج در آن درست کنی) مثلا پنبه ای روی زمین است اگر آن را با دستگاهی بزنیم پنبه، از حالت فشردگی در می آید و تُنُک می شود یعنی متخلخل شده حال اگر خلل و فرج را بیشتر کنی به طوری که هوا بر پنبه غلبه کند یعنی اکثرِ این مجموعه، هوا شود و اقلِ آن، پنبه شود در این صورت، پنبه بالا می رود.

ص: ۸۴۸

مصنف می گوید پنبه پایین رفتن را اقتضا دارد و هوا بالا رفتن را اقتضا دارد اما این گروه می گویند وقتی خلل و فرج درست شود خلا درست می شود و این خلا است که این پنبه را بالا می برد.

توضیح عبارت

(و قد بلغ من غلو القائلین بالخلا فی امره قوه جاذبه او محرکه ولو بوجه آخر)

(فی امره) متعلق به غلو است. ضمیر (له) به خلا بر می گردد.

ترجمه: از غُلوی که قائلین به خلا می کنند به این جا رسیدند که قرار بدهند برای خلا قوه جاذبه یعنی نه تنها در وجود خلا غلو کردند بلکه از این هم بالاتر رفتند و برای این شیءِ موجود که خودشان موجود کردند قوه جاذبه قرار دادند.

(محرکه ولو بوجه آخر): قید (ولو بوجوه آخر) فقط مربوط به (محرکه) است یعنی یا قوه محرکه ولو به وجه دیگر باشد (یعنی به وجه غیر جذب باشد یعنی به وجه دفع باشد توضیح این در ادامه می آید) این قید را آورد تا بفهماند مراد از (محرکه)، جاذبه نیست بلکه مراد دافعه است لذا محرکه ای که اعم از جاذبه و دافعه است با این قید، فقط شامل دافعه می شود.

(حتی قالوا ان سبب احتباس الماء فی الاوانی التی تسمی سراقات الماء)

وارد در بیان قسمت اول می شود که قائل شدند برای خلا قوه جاذبه است و از عبارت (قال الا خرون) وارد در قسمت دوم می شود که برای خلا، قوه دافعه است.

ص: ۸۴۹

ترجمه: سبب حبس شدن آب در ظروفی در (سرادقات الماء) نامیده می شود.

(و انجذابه فی الآلات التی تسمی زراقات)

جذب شدن آب در آلاتی که زراقات نامدیه می شود.

(انما هو جذب الخلا)

این جمله، خبر برای (ان سبب احتباس ...) است یعنی سبب این احتباس و انجذاب آب، جذب خلااست.

(و انه یجذب اول شی الاکثف ثم الالطف)

شان این خلا این است که اکثف را جذب کند وقتی اکثف در اختیارش نیست الطف را جذب می کند.

(و قال الآخرون بل الخلا محرک للاجسام الی فوق)

گروه دیگر می گویند خلا اجسام را به سمت بالا حرکت می دهد یعنی دافع الی فوق است.

این عبارت، توضیح (محرکه بوجه آخر) است که سطر ۶ گفته شد.

(و انه اذا تخلخل الجسم بکثره خلا یداخله صار اخف و اسرع حرکه الی فوق)

وقتی جسم، متخلخل شود و خلل و خرج پیدا کند به خاطر خلا زیادی که داخل جسم شده آن جسم، خفیف تر از جالت قبل می شود و سریعتر به سمت فوق حرکت می کند.

ضمیر در (صار) به جسم بر می گردد.

ردّ قول کسانی که قائل اند: خلا دارای قوه فعاله است ۹۲/۰۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۴ سطر ۹ قوله (فنقول)

موضوع: ردّ قول کسانی که قائل اند: خلا دارای قوه فعاله است

بعضی از طرفداران خلا برای خلا، قوه جاذبه قائل شدند و بعضی قوه دافعه قائل شدند کسانی که قوه جاذبه قائل بودند گفتند که خلا می تواند جسمی را جذب کند منتهی شانش این است که جسم اکثف را جذب می کند و اگر جسم اکثف پیدا نشد، جسم الطف را جذب می کند و کسانی هم قائل شدند که خلا، جسم را دفع می کند و جسم را به سمت بالا حرکت می دهد. آنها اینگونه گفتند که خلائی در لابلای جسم داخل می شود و جسم به سمت بالا می رود که در جلسه قبل مثال به پنبه زدیم

اما چون مثال غریبی است لذا مثال را عوض می کنیم . آب را ملاحظه کنید که تبدیل به بخار می شود آبی که تا الان به سمت پایین می رفت الان به سمت بالا می رود چون در لابلای ذرات آب، خلا وجود دارد که باعث می شود به سمت بالا برود (البته مصنف قائل است که بخار، مرکب از ذرات ریز آب و ریز هوا است که به سمت بالا می رود).

ص: ۸۵۰

از اینجا شروع به جواب است که قول اول را جواب می دهد و قول دوم را با عبارت (و کذلک قولهم فی رفع الخلا) در سطر ۱۵ جواب می دهد.

مصنف می فرماید اگر خلا جاذبه داشته باشد چون خلا، طبیعت واحده دارد باید هر جزئی از خلا، حکم جزء دیگر را داشته باشد. بله اگر ملا بود می گفتیم این قسمت از ملا، سنگ است و آن قسمت، آب است و آن قسمت هوا است در این صورت، ملا، حکم واحد ندارد اما اگر ملائی بود که همه آن از سنگ بود باید حکمی را که برای سنگ قائل می شویم به طور یکنواخت قائل شویم. خلا هم همینگونه است که در آن، اجسامِ مختلف نیست تا اقتضاهای مختلف داشته باشد. بلکه در خلا هیچ چیز نیست. فوق و تحت هم ندارد. هر جزئی از خلا با جزء دیگر، علی سبیل واحد است یعنی اگر خلا قوه جاذبه دارد به معنای این است که اولاً هم این جزئش باید جاذب باشد هم آن جزئش باید جاذب باشد.

ثانیاً: هم باید بتواند این شی را جذب کند هم آن شی را باید جذب کند. مصنف هر دو مطلب را جواب می دهد. ما می بینیم که انگشت را روی سراقه قرار دادیم و خلا، جذب می کند اما وقتی انگشت را برداریم آب می ریزد. آن جزئی از خلا که در زیر انگشت ما قرار دارد توانست جذب کند، اما انگشت را که برداشتیم، قسمتی از خلا است که نمی تواند جذب کند. پس خلا که از بین نرفت (البته ما بیان می کنیم که هوا نفوذ می کند و خلا از بین می رود) اما چگونه از بین نرفته؟ به این صورت که هوا هجوم می آورد ولی بین این هوا که هجوم می آورد و آبی که بیرون می ریزد هنوز خلا فاصله است. تا الان، فاصل بین انگشت ما و خلا، آب بود اما الان، فاصل بین هوایی که آمده جای انگشت را گرفته و بین آب، خلا موجود است. آن خلا، آب را جذب یا حبس می کرد اما این خلا که الان موجود شده نمی تواند جذب کند. سوال می کنیم که چه فرقی بین آن خلا و این خلا است؟ بیان دیگر این است که شما سراقه را تخلیه کنید و آب آن را بیرون بریزید. خلا تا الان آب را جذب می کرد باید جسم دیگر را جذب کند یعنی مثلا باید خود سراقه را جذب کند. گویا کسی می گوید که سراقه سنگیتر از آب است و خلا نمی تواند آن را جذب کند جواب می دهد که سراقه ای را درست می کنیم که از آب، سبکتر باشد مثلا از پلاستیک است وروی آب می ایستد باید خلا بتواند آن را جذب کند ولی جذب نمی کند. پس دو مشکل پیدا شد ۱ ــ جزئی از خلا، آب را جذب کرد که نتیجه اش حبس آب بود اما جزء دیگر نتوانست جذب کند و حبس کند.

ص: ۸۵۱

۲ ـ این جز که توانست را جذب کند نتوانست سراقه را جذب کند.

توضیح عبارت

(فنقول لو کان للخلا قوه جاذبه لما جاز ان یختلف فی اجزاء الخلا بالاشد و الاضعف)

(فنقول) یعنی در اشکال بر قول به جاذبیت خلاـ اینطور می گوییم که اگر برای خلاء قوه جاذبه باشد جایز نیست که این قوه جاذبه در اجزاء خلا، مختلف شود به اینکه بعض اجزاء شدید، بعضی اجزاء ضعیف می شود و نمی توان گفت که یک جزء اشدُّ جزءاً است و می تواند آب را جذب کند و یک جزء اضعف جزءاً است و نمی تواند آب را جذب کند.

(اذ لا سبیل کل جزء جذاب من الخلا سبیل الآخر)

زیرا راه هر جزء جذّابی از خلاء راه دیگر است. منظور این است که حکم همه اجزاء فرضی خلاء یکسان است یعنی اینطور نیست که اجزاء فرضی، حکم مختلف داشته باشند چون خلا، اختلاف اجزاء ندارد اگر برای آن، اجزاء فرضی کنی این اجزاء در جاذب بودن و جاذب نبودن، اختلاف ندارند و در جاذبِ ضعیف بودن و جاذبِ قوی بودن اختلاف ندارند.

(فما کان یجب ان یکون الانجذاب الی شی، منه اولی من الانجذاب الی شی آخر)

این عبارت را ابتدا معنای نادرست می کنیم بعداً معنای درست را بیان می کنیم معنای نادرست: واجب نیست که انجذاب به بخشی از خلاـ اولی از انجذاب به بخش دیگر از خلاـ باشد. اینکه گفتیم (واجب نیست) دارای مفهوم است و مفهومش این است که جایز است. در حالی که جایز هم نیست. چون اگر همه اجزاء خلاـ یک حکم دارند جایز هم نیست که اختلاف را قائل شویم و بگوییم این جزء، اُولی از آن جزء است. این گونه نباید عبارت را معنی کنیم.

معنای صحیح: (ما کان یجب) را به معنای (نباید) معنی می کنیم. (ما) نافیه است یعنی: پس نباید انجذاب به شیئ از این خلا اولی از انجذاب به شی دیگر باشد.

اگر اجزاء خلا با هم تفاوت ندارند نباید انجذابشان تفاوت کند که بگویید انجذاب این جزء اُولی از انجذاب آن جزء است بلکه همه اجزاء باید انجذاب مساوی داشته باشند. و اگر انجذاب ندارند هیچکدام انجذاب ندارند. و اگر انجذاب دارند باید انجذابشان مساوی باشد.

(و لا الاحتباس فی شی منه اولی بالاحتباس فی شیء منه آخر)

نسخه صحیح: (فی شیء آخر منه) است.

و همچنین نباید احتباس در بخشی از خلا، اولی از احتباس در بخش دیگر از خلا باشد یعنی احتباس در همه جا باید یکسان باشد اگر این نقطه می تواند آب را حبس کند آن نقطه دیگر هم می تواند آب را حبس کند و اگر این نقطه، آب را حبس کرد همین نقطه یا نقطه دیگر باید بتواند سراقه را حبس کند.

(و سراقه الماء ان کان حابس الماء فیها هو الخلا الذی امتلا به)

تا اینجا مقدمه بحث را گفت که در اجزاء فرضی خلا نمی توان تفاوت قائل شد. اگر جذب است برای همه است اگر عدم جذب است برای همه می باشد و اگر جذب ضعیف و قوی است برای همه است.

حال با توجه به این مقدمه، دو اشکال می کند. از اینجا وارد در اشکال اول می شود. که این است چرا اگر انگشت را به کمک نگیریم، آب به سمت پایین می آید دوم اینکه چرا خود سراقه اگر خالی از آب باشد به سمت پایین می آید یعنی چرا خلا نمی تواند آب را بدون استمدادِ انگشت جذب و حبس کند و چرا نمی تواند خود سراقه را حبس و جذب کند.

ص: ۸۵۳

سراقه الماء را لحاظ کن که اگر حابس ماء در این سـراقه، خلا باشد اگر توجیه دیگری برای حبس آب داشـته باشیم خلا ثاب نمی شود یـا جـاذب بودن خلاـ ثـابت نمی شود. اما اگر توجیه ما همین باشـد که خلا جاذب آب است، در این صورت جاذب بودن خلا ثابت می شود و بحث ما در همین سراقه است.

ترجمه: اگر حابس ماء در این سراقه، خلا باشد خلائی که با آب پر شده است جاذب باشد.

نکته: این کلاـم مصـنف، مطلبی را روشن می کنـد، مصـنف فرمود خلاـئی که با آب پر شـده است این عبارت، نشان می دهد مطلـبی را که دیروز گفتیم که خلاـئی که فاصـل بین انگشت مـا و آن آبی که در سـراقه است جـاذب است. این، حرف بـدی نیست ولی اگر انگشت را برداریم هوا آن خلاـ را پر می کنـد و خلاـئی وجود نـدارد که جاذب باشـد. در این صورت اشـکال مصـنف وارد نمی شـود چـون طرفـدارِ این قول به مصـنف می گویـد وقـتی انگشت را گذاشـته بودی بین انگشت و آب، خلا وجود دارد و این خلاـ آب را جـذب می کرد. الاـن که انگشت را برداشتی هوا، هجوم می آورد و خلا را پر می کنـد و وقتی خلاـئی وجود نـداشت جـذبی نیست. مصـنف، آن خلائی که بین انگشت و آب است را جاذب نمی دانـد بلکه آن خلائی که آب، آن را پر کرده و الاـن ملاـ شـده، آن را جاذب می دانـد و آن خلائی که آب، آن را پر کرده موجود است چه انگشت بر سرِ سـراقه بگـذاری یا نگـذاری. همان بُعـدِ خالی که الان پُر شـده همان پُری خودش را جـذب می کند. اگر جاذب را اینگونه معنی کنیم نمی توان بر مصـنف. اشکال کرد و گفت که بین گذاشتن انگشت و برداشتن انگشت فرق است مصنف می فرماید هیـچ فرقی نیسـت چـون چـه انگشت بگـذاری چه نگـذاری خلاـئی که آب، آن را پر کرده بـاقی است. بله آن خلاـئی که بین انگشت و آب است از بین می رود اما خلائی که آب آن را پر کرده باقی است بنابراین چه انگشت باشـد چه نباشـد فرقی نمی کند و باید آب، حبس شود در حالی که نمی شود لذا اشکال مصنف وارد می شود.

ص: ۸۵۴

(الذی امتلا به) یعنی آن خلائی که به وسیله آب پر شده.

(فلم اذا خلی من الآله نزل)

در بعضی نسخ (من الاناء) است.

اگر خلا، واقعا جاذب است آن خلاءِ جاذب، بعد از برداشتن انگشت هم وجود دارد چرا دوباره جذب نمی کند.

(بل کان یجب ان یحبس الماء فی نفسه و یحفظه و لا یترکه یفارقه)

بلکه اگر خلا جاذب بود و خلا حابس بود، واجب بود که آن خلا، ماء را حبس کند بنفسه (یعنی بدون احتیاج به انگشت) و آن آب را حفظ کند فی نفسه (به صورتی که اگر ما انگشت را برداریم آب، حفظ شود و به سمت پایین نیاید).

(لا- یترکه یفارقه) تتمه برای اشکال اول است یعنی این خلاء آن آب را ترک نکند که این آب از آن آلت مفارقت کند و بیرون بریزد (ضمیر فاعلی در یفارقه به ماء بر می گردد و ضمیر مفعولی به آله یا اناء بر می گردد) اگر خلا واقعا جاذب بود با برداشتن انگشت، چون خلا هنوز موجود است باید بتواند آب را فی نفسه (بدون کمک از انگشت) حبس کند.

(و لا یدع الاناء الذی فیه ان ینزل ایضا)

اشکال دوم است. ضمیر در (لایدع) به خلا بر می گردد یعنی این خلا، انائی را که در خلا است رها نکند. به طوری که این اناء پایین بیاید. یعنی خلائی که الان، اناء در آن است باید این اناء را حفظ کند و نگذارد پایین بیاید ضمیر در (فیه) به اناء بر می گردد و کلمه ماء را در تقدیر بگیر یعنی (الذی فیه الماء).

ترجمه: این خلاء انائی را که در آن اناء آب است ترک نکند که نازل شود همانطور که وقتی در آن اناء، آب نیست. (همانطور که اگر آب، داخل اناء نیست باید نازل نشود الان هم که در آن آب است باید آب و اناء با هم نازل نشود همانطور که لازم است اناءِ خالی هم نازل نشود. در حالی که هم اناء با آب، نازل می شود و هم اناء خالی نازل می شود و فقط آب است که نازل نمی شود.

(ایضا) را محسین به همین دو صورت که گفتیم معنی کردند.

(لان ذلک الماء احتبس هناک فیحبس الاناء ایضا)

(ذلک الماء) یعنی آبی که در سراقه است یعنی در خلائی که داخل این سراقه است آب قرار گرفت و آب به خاطر وجود خلا حبس شد. باید خود اناء و سراقه هم در همان جا محبوس شود حال یا با کمک خلائی که درون خود سراقه است که آب را هم او جذب کرده یا به کمک خلاءِ بیرون است. اگر ما این آزمایش را در خلا انجام دادیم می گوییم به کمک خلاءِ بیرون است. یا خلاءِ بیرون و درون است اما اگر این آزمایش را در ملا انجام دادیم می گوییم به کمک خلاءِ درون لوله است.

(فما یقولون فی اناء یتخذ اخف من الماء)

جواب از سوال مقدر است. اگر کسی بگوید که سراقه سنگین تر از آب است لذا پایین می آید. و خلا توانایی دارد که آب را نگه دارد و سنگین تر از آب را نمی تواند نگه دارد و سراقه سنگین تر از آب است. مصنف جواب می دهد که ما سراقه ای را که سبکتر از آب است ملاحظه می کنیم که چرا او پایین می آید. پس معلوم می شود که مشکل به خاطر سنگینی نیست بلکه مشکل، جاذب نبودن خلا است. اگر خلا جاذب بود نمی گذاشت سراقه پایین بیاید.

ص: ۸۵۶

ترجمه: پس چه می گویند در انائی که اخف از آب اخذ می شود و ساخته می شود {خدا تبارک که خواست عالم را بیافریند طبق خطبه اول نهج البلاغه آب را آفرید و آب، سنگین بود و در زیر اب، باد را آفرید که آب در همان جا که قرار داده شد ثابت ماند و باد نگذاشت این آب، بیاید. سپس باد دیگر که از سوراخ تنگی با فشار شدید وارد شد این دو باد بر آب وارد شدند و آب را بهم زدند تا به صورت کف درآمد و از کفِ آن، خدا تبارک آسمان را آفرید. یعنی باد زیری، آن آب سنگین را که می خواهد تمام کرات را بسازد با باد آفرید. باد یعنی فشار هوا.}

از اینجا رد قول دوم است که خلا را دارای قوه دافعه می دانند مثال بخار را که زدیم. قدما می گفتند بخار چون سبک است بالا می رود اما این گروه که طرفدار خلا هستند می گویند بالا رفتن آن به خاطر سبک بودنش نیست بلکه به خاطر این است که داخلِ فُرَج و خُلَل آن، خلا وارد شده و آن خلا، قوه دافعه دارد و این بخار را به سمت بالا هُل می دهد.

حال مصنف می خواهد جواب دهد. در جواب، مصنف دو فرض می آورد که یکی از این دو فرض باید اتفاق بیفتد. می فرماید آیا این خلائی که این جسم منخلخل را به سمت بالا حرکت می دهد آیا این خلا، همراه جسم است و همین خلاءِ وارد شده، همراه جسم است یا خلاءِ دیگری جای این خلا می آید؟ بالاخره خلائی باید این جسم را بالا ببرد یعنی یک خلا همیشه ملازم با این جسم است و جسم را رها نمی کند و جسم را بالا می برد یا یک خلا نیست بلکه دائماً خلا عوض می شود یعنی این خلا می رود و خلا بعدی می آید. نمی توان گفت خلا از بین رفت چون اگر از بین برود که نمی تواند دفع کند. (اگر سببِ دفع، خلا است این سبب باید حفظ شود تا دفع، انجام شود).

ص: ۸۵۷

اگر بگویی خلاء ملازم است اشکال دارد و اگر بگویی خلا مبتدل است اشکال دارد. و پس در هر دو فرض اشکال است و چون غیر از این دو فرض نداریم پس اشکال باقی است اما در صورتی که خلا، ملازم با جسم باشد اشکالش این است که خلاءِ ملازم، با جسم حرکت می کند چون جسم به سمت بالا می رود این خلا هم به سمت بالا می رود منتهی خلا مانند یک موتور فعالیت می کند و جسم را بالا می برد ولی بالاخره حرکت برای خلا است و همانطور که جسم به سمت بالا می رود خلا هم به سمت بالا می رود. پس خلا، منتقل می شود.

از طرف دیگر، قائلین به خلا معتقدند که خلا دارای بُعد است.

و از طرف سوم قائلین به خلاء معتقدند که خلاء وضع دارد و قابل اشاره حسی است و وضعِ آن هم جدا از وضع اشیاء دیگر است یعنی به آن، اشاره حسی می شود که سه صفت برای خلا درست کرد ۱ _ انتقال ۲ _ صاحب بُعد بودن ۳ _ متمیز در وضع بودن. این سه خصوصیت برای هر چیز که ثابت شود آن چیز، مکان می خواهد مثلا خودِ ما وقتی حرکت می کنیم منتقل می شویم و دارای بُعد و قابل اشاره حسی هستیم. پس ما باید مکان داشته باشیم. و در ما نحن فیه خلا چون این سه صفت را دارد پس خلا باید مکان داشته باشد در حالی که هیچ کس برای خلا، مکان قائل نشده است.

در این فرض اول، مصنف تعبیر نمی کند که خلاء ملازم حرکت است بلکه تعبیر می کند که خلاء موجب حرکت و عامل و سبب حرکت است سپس از باب اینکه سبب باید موجود باشد تا مسبب موجود شود نتیجه می گیرد که پس باید خلا ملازم این متحرک باشد. ابتدا فرض می کند که خلا، علت حرکت است و می داند که علت باید همراه معلول باشد و اگر علت، فانی شود معلول هم فانی می شودس باید علت را حفظ کنیم تا حرکت، حفظ شود. به اینجا می رسد و می گوید که پس خلا باید ملازم با متحرک باشد.

توضیح عبارت

(و کذلک قولهم فی رفع الخلا للاجسام)

یعنی باطل است قول اصحاب خلا در بالا بردن خلاء اجسام را.

کلمه (رفع) متعدی نیست ولی استاد آن را به خاطر لام تعدیه، به صورت متعدی معنی کردند.

(فان لا یخلو اما ان یکون الخلا المتخلخل لاجزاء الجسم المتخلخل هو الذی یوجب حرکته الی فوق و موجب الشیء ملازم له)

عدلِ (اما ان یکون)، در صفحه ۱۳۵ سطر اول (او لا یکون ملازما) آمده است. این دو عِدل باید هماهنگ باشد ولی در عبارت مصنف، هماهنگ نیست زیرا در اوّلی از کلمه (یوجب) و در دومی از کلمه (ملازما) استفاده می کند.

توضیح این است که (یوجب) به معنای (ملازم) است یعنی موجب بودن خلا، مستلزم ملازم بودنش است. پس وقتی (یوجب) آورده گویا (ملازم) گفته. لذا بین دو عبارت هماهنگی حاصل می شود.

ترجمه: یا خلائی که متخلخل برای اجزاء جسم است (متخلخل یعنی در خُلَلِ اجزاء جسم رفته و این جسم که دارای خلل شده و این خلا در خلل آن جسم وارد شده) همین خلا موجب می شود حرکت متخلخل را به فوق (خود همین خلا که درون جسم رفته موجب می شود حرکت متخلخل را به فوق نه اینکه جای خود را به خلا دیگر بدهد) اگر اینگونه است با توجه به اینکه موجبِ شی، ملازم شی است (یعنی سبب، ملازم مسبب است و از مسبب جدا نمی شود چون اگر جدا شود مسبب از بین می رود).

(فیکون ذلک الخلا یلازم المتخلخل فی حرکته)

ص: ۸۵۹

باید این خلا، ملازمِ متخلخل باشد در حرکتی که این متخلخل انجام می دهد.

(فیکون منتقلا معه)

اگر اینگونه شد این خلا با متخلخل منتقل می شود.

(فیحتاج الی مکان ایضا)

پس خلا احتیاج به مکان پیدا می کند.

(ایضا) یعنی همانطور که خود آن متخلخل، احتیاج به مکان دارد این خلاءِ درونِ آن متخلخل هم احتیاج به مکان دارد.

(اذا کان منتقلا ذا بعد متمیز فی الوضع)

در نسخه ای (اذ) آمده که بهتر است. و (متمیز) باید (متمیزاً) منصوب باشد.

چرا خلا احتیاج به مکان پیدا می کند؟ چون سه صفت دارد ۱ _ به تبع جسم منتقل است. ۲ _ دارای بُعد است ۳ _ متمیز در وضع است.

اگر این سه صفت را دارد باید مکان داشته باشد در حالی که مکان ندارد پس معلوم می شود خلائی که شما آن را محرّک برای جسم قرار دادید نمی تواند محرّک باشد و همان نفسِ خلا که در خُلل جسم قرار داده شد بود نمی تواند محرک باشد.

رد قول کسانی که قائلند خلا دارای قوه فعاله (قوه دافعه) است ۹۲/۰۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۵ سطر اول

موضوع: رد قول کسانی که قائلند خلا دارای قوه فعاله (قوه دافعه) است

بعضی قائل بودند که خلا دارای قوه دافعه است یعنی جسم گاهی متخلخل می شود و تکاثف پیدا می کند و در این شکافها، خلا وارد می شود و این خلا باعث می شود که جسم به سمت بالا حرکت کند.

ص: ۸۶۰

مصنف در جواب به این قول فرمود: آیا این خلائی که این جسم را به سمت بالا حرکت می دهد خودش همراه این جسم بالا می رود یا همان خلائی که حرکت را شروع کرده باقی نمی ماند و خلاهای بَعدی جانشین آن می شوند و این جسم را به سمت بالا می برد. به تعبیر مصنف، آیا خلا ملازم با جسم متحرک است یا ملازم نیست. اگر ملازم باشد حکم آن را در جلسه

قبل بیان کردیم که چون خلا صاحب بُعد و متمیز در وضع است پس محتاج به مکان می شود. در حالی که مکان داشتنِ خلا باطل است.

بحث امروز درباره فرض دوم است که خلا ملازم با جسم متحرک نباشد. منظور این نیست که خلا همراه جسم نباشد اگر خلا همراه جسم نباشد جسم به سمت بالا نمی رود و دفع نمی شود بلکه منظور این است که آن خلائی که ابتدا با جسم همراه بود دیگر همراه نباشد. چون اگر خلا ملازم باشد از باب اینکه ملازم، شی را رد نمی کند باید این خلا (یعنی همان خلا خاص و شخصی) همراه این جسم باشد و منتقل شود اما الان می گوییم ملازم نیست نمی گوییم خلا موجود نیست. یعنی ملازمِ جسم متحرک نیست و می تواند جسم متحرک را رها کند و جای خود را به خلا بعدی بدهد پس در فرض دوم، وجود خلا را نفی نکردیم بلکه ملازمتِ خلا با جسم متحرک را نفی کردیم مصنف می فرماید این خلا که تجدید می شود چگونه تجدید می شود؟ آیا آناً فآناً تجدید می شود یا در زمان محدود تجدید می شود؟ قطعاً نمی توان گفت که در زمان محدود، تجدید می شود چون تعیین زمان، سبب می خواهد مثلاً این خلا، ۵ دقیقه همراه جسم بود و آن خلا دیگر ۱۰ دقیقه همراه جسمِ متحرک بود اگر این خلا قابل تبدیل است و در زمان خاصی تبدیل می شود باید بیان کنیم. و در این صورت سوال می کنیم که چرا ۱۰ دقیقه یا ۵ دقیقه شد؟ لذا چون سببی نداریم ناچاریم بگوییم خلا آناً فآناً عوض می شود حال که معلوم شد خلا آناً فآناً عوض می شود باید ببینیم در (آن)، فرصتِ چه تاثیری را پیدا می کند خلا در یک (آن) می آید در یک (آن) چه کار می تواند بکند؟ آیا می تواند دفع کند؟ دفع یک امر تدریجی است و در (آن) واقع نمی شود پس این خلائی که آمد نتوانست دفع کند چون فرصتِ دفع پیدا نکند چون یک (آن) آمد و رفت. دفع هم (آنی) نیست که بتواند در یک (آن) امر دفعی را ایجاد کند. پس در (آن) نمی تواند کاری کند، خلا بعدی هم آمد و آن هم در (آن) بود و نتوانست کاری کند قهراً خلاها از جهتِ دفع بی اثر شدند فقط یک راه می ماند و آن این است که بگوییم هر کدام از این خلاها که می آیند یک نیرویی به اندازه خودشان در این متحرک ایجاد می کنند.

ص: ۸۶۱

تا اینجا روشن شد که خلا، همراهی نمی کند و ملازمه هم ندارد بلکه تبدیل می شود و تبدیلش هم در (آن) واقع می شود و در هر (آنی) هم که وارد می شود نمی تواند دفع ایجاد کند بلکه فقط می تواند نیرو ایجاد کند.

حال امر دائر بین این است که این نیرو از بین برود یا باقی بماند؟ این خلاـ مقدار کمی نیرو ایجاد کرد و این نیرو، صرف حرکت می شود و جسم را بالاـ می برد خلاـ بعدی هم که می آید یک نیرو می دهد و جسم را بالاـ می برد. این نیروها که صرف شدند آیا از بین می روند یا نمی روند؟ اگر بگوییم از بین می روند باید قبول کنیم که در خلا اصطکاک و مقاومت است و این نیروی حاصل، از بین می رود. البته این اشکال وارد نمی شود چون این جسم (یعنی بخار) در خلاـ حرکت نمی کند گرچه مشتمل برخلا است لذا آیا می توان گفت که این نیروی حادث از بین رفته؟ اگر نیروی حادث از بین رفته باشد ما اشکالی نداریم چون خلا ایجاد شده و آمده نیرویی ایجاد کرده و رفته است و این نیرو هم کار خودش را کرده و تمام شده خلا بعدی می آید و نیروی بعدی می آید و این هم کار خودش را انجام می دهد تا بتدریج تمام شود. اما اگر این نیروهای وارد شده باقی بمانند لازم می آید که شی (جسم متحرک که حرکت را شروع کرده بود) دائماً حرکتش سریعتر شود چون نیروها متراکم می شوند. نیروی قبلی که به وسیله خلاءِ قبلی وارد شد باقی ماند نیروی بعدی هم، به آن نیروی قبلی اضافه می شود و کم کم نیروها متراکم می شوند و سرعت جسم متحرک، بیشتر می شود. البته در اینجا اشکالی وارد می شود که در توضیح عبارت می گوییم.

ص: ۸۶۲

پس توجه شود در صورتی که خلا ملازم نباشد، اشکال این بود که خلا خودش باقی نمی ماند و لحظه به لحظه می آید و می رود و نمی تواند دفع انجام دهد مگر اینکه بگویی نیرو ایجاد می کند. حال این نیرویی که ایجاد کرد دو حالت دارد ۱ _ یا زائل می شود ۲ _ یا باقی می ماند.

زوالِ نیرو، جهتی ندارد. مصنف بحث زول را مطرح نمی کند بلکه می گوید نیرو متراکم می شود. نیرویی که وارد می شود پشت سر آن، نیروی بعدی می آید چون (آن) به (آن) است. حال فرض کن قسمتی از این نیروها زائل شود ولی قسمتی از آنها باقی بماند. هنوز که کاملا زائل نشده نیروی بعدی می آید. قهراً اگر همه نیروها اثر نکنند بالاخره تراکم نیرویی از این نیروها حاصل می شود و اشکال تراکم پیش می آید و لازم می آید که شی در ادامه، حرکتش سریعتر شود. آیا اینگونه است؟ مثلاـ بخار وقتی که به سمت بالاـ می رود آیا در بالاـ حرکتش سریعتر می شود؟ تا جایی که ما بخار را می بینیم حرکتش سریعتر نمی شود. در جاهایی هم حرکتش محو می شود و در جاهایی هم متراکم می شود و ابر می شود که به سمت بالا حرکت نمی کند چون مقداری فشرده تر می شود و خلاهایی که آن بخار را بالا می برند کم می شود.

توضیح عبارت

(اولا یکون ملازما له بل لا یزال یستبدل بحرکته خلاءً بعد خلاء)

این جمله عطف بر صفحه ۱۳۴ سطر ۱۵ است.

ص: ۸۶۳

ضمیر در (لا یکون) به خلا بر می گردد و ضمیر در (له) به جسم متحرک بر می گردد.

ضمیر در (یستبدل) و (بحرکته) به جسم متحرک بر می گردد.

ترجمه: نمی باشد خلا، ملازم با جسم متحرک، بلکه این جسم متحرک، حرکتش پیوسته تبدیل می شود خلائی بعد از خلا.

نکته: حاشیه ای در نسخه خطی بر روی کلمه (یستبدل) نوشته شده (به نحو الاعداد لا الایجاب) یعنی این جسم، ایجاب نمی کند با حرکتش خلا را، بلکه این جسم اعداد می کند با حرکتش، خلا را.

این اعداد به چه معنی است؟ ما مثال به تکلّم می زنیم. تکلّم یک نوع حرکت است که به تدریج انجام می شود و با حرکت، صادر می شود. این جزء از کلام زائل می شود و جا برای جزء بعدی حاصل می شود و جزء بعدی می آید. مادامی که جزء قبلی از بین نرفته باشد جزء بعدی نمی تواند بیاید پس هر جزء قبلی، علت برای پیدایش جزء بعدی است اما نه اینکه علت ایجابی باشد بلکه علت اعدادی است. علت ایجابی تکلّم، خود ما هستیم و قوای ادراکی ما است که تکلم می کنیم اما قسمتِ قبلی که با رفتنش، جا برای قسمتِ بعدی باز می کند علت اعدادی است نه علت ایجابی، آن قسمت قبلی، کلمات بعدی را ایجاب نمی کند.

پس این حرکت که در کلام واقع می شود (حرکت در کلام یعنی رفتن کلام قبلی که زمینه را برای آمدن بعدی باز می کند) مُعدّ برای آمدن جزء بعدی است و موجد نیست این بخار هم که حرکت می کند همینطور است. با حرکتش، خلائی را کنار می گذارد و خلاـ دیگر می آید. اما این حرکت، کارش فقط اعداد است یعنی این حرکت، فضا و زمینه را برای آمدن خلا آماده می کند.

ص: ۸۶۴

(فان کان کذلک فایّ خلاء تفرضه یکون ملاقاته له فی آن)

شروع به ایراد می کند که اگر چنین است خلا باقی نمی ماند بلکه دائماً شخصِ خلا مبتدل می شود و اگر چنین است پس هر خلائی که آن را فرض کنیم ملاقات آن خلا- با این جسم متحرک در آن خواهد بود یعنی این خلا با این جسم متحرک در (آن) ملاقات می کند و در (آن) بعدی، شخص دیگر خلا می آید.

(و فی الآن لا یحرک شی شیئاً)

اشکال این فرض این است که در (آن) نمی تواند شیئ، شی دیگر را حرکت دهد علتش همین است که حرکت، امر (آنی) است و تدریجی نیست، دفع هم گفتیم امر تدریجی است. و امر تدریجی در (آن) واقع نمی شود پس نمی توان گفت در یک (آن) که این شی، موجود می شود حرکتی را ایجاد می کند. می گوییم بعد از (آن) حرکت را ایجاد کند. یعنی یک مقداری را در (آن) ایجاد کند و مقداری را بعد از (آن) ایجاد کند.

جواب می دهد که بعد از (آن)، این خلا، ملاقی نیست و باطل شده و رفته است و با جسم متحرک، ملاقاتی ندارد که بخواهد در جسم متحرک، حرکتی را ایجاد کند یا حرکت را ادامه دهد مگر نیرویی از خودش در جسم متحرک بگذارد که بعداً می گوییم.

(و بَعد الآن لا یکون ملاقیا فیه)

ضمیر در (لا یکون) به خلا بر می گردد. در بعضی نسخه ها (ملاقیا له) است که بهتر است و ضمیر در (له) به جسم متحرک بر می گردد.

(بل عسی ان یعطیه قوه من شان تلك القوه ان تبقی فیه و تحرکه)

ضمیر فاعلی (یعطیه) به خلا و ضمیر مفعولی به جسم متحرک بر می گردد.

ترجمه: بلکه شاید این خلا، آن جسم متحرک را قوه ای عطا کند که ازشان آن قوه این باشد که باقی بماند در جسم متحرک و آن را حرکت دهد.

کلمه (شان) مشکل را حل می کند.

وقتی که وارد بحث شدیم این دو احتمال را مطرح کردیم.

۱ ـ قوه وجود بگیرد و کار خودش را انجام دهد و معدوم شود.

۲ ـ قوه وجود بگیرد و کار و معدوم نشود و بماند.

سپس گفتیم اگر قوه بخواهد از بین برود مشکلی پیش نمی آید ولی از بین رفتنش مساله دارد که باید بحث کنیم چگونه از بین می رود. اما اگر قوه بماند اشکال می شود که تراکم قوه ها می شود و باید جسم متحرک، سریعتر حرکت کند.

ما، در فرض زوال قوه مشکلی که در آن است، را حل نکردیم، مشکل این است که خلا بیاید قوه را ایجاد کند و آن قوه کار خود را انجام دهد و باطل شود خلا بعدی بیاید و قوه بعدی بیاید و این کار دوباره ایجاد بشود و هکذا ادامه پیدا کند که در اینصورت تراکم قوه نمی شود و اشکال مصنف وارد نمی شود. این مشکل را باید جواب بدهیم. جوابش این است که قوه می خواهد چه کاری بکند؟ خلا، ایجاد حرکت می کرد. قوه ای هم که ایجاد خلا می کند آن هم باید ایجاد حرکت کند. یعنی همان کار را می کند.

ص: ۸۶۶

همـانطور کـه خلاـ در (آن) می آیـد قـوه هم در (آن) می آیـد. خلاـ در (آن) نتـوانست حرکت ایجاد کنـد چـون حرکت امر تـدریجی بود و در (آن) واقع نمی شود. قوه هم همینطور است که نمی توانـد در (آن) حرکت تـدریجی کند. این قوه که الان در (آن) آمده و (آنِ) بعدی می خواهد از بین برود نمی تواند کاری انجام دهد در حالی که حرکت انجام می شود پس معلوم می شـود که قوه بـاقی مانـده است. ممکن است قوه در (آنِ) اول و دوم و سوم حرکت را انجـام دهـد چون حرکت، تـدریجی است.

الان چنـد (آن) گذشـته و حرکت، صورت گرفته است. آن قوه، این حرکت را تامین می کند پس معلوم می شود که این قوه، لااقل در چند (آن) باقی مانده که حرکت را تامین می کند. این فرضـی که ما گفتیم این قوه باطل می شود، فرض باطلی اسـت چون قوه نمی تواند باطل شود. زیرا اگر خلا و قوه هر دو باطل شود این حرکت، چگونه واقع می شود. خلا اِوّلی که وارد شـد شروع کرد. خلاهای بعـدی که می آینـد هیچکدام نمی توانند تاثیر کنند چون در (آن) انجام می گیرند و در (آن) نمی توانند حرکتی ایجاد کننـد. حال قوه اگر در یک (آن) موجود باشـد و در (آن) بعـدی فاسـد شود آن هم نمی تواند تاثیر کند و لازم می آیـد که این جسمِ متحرک، بـدون عامل به سـمت بالا حرکت کند و این باطل است سـپس اگر ما خلاها را باطل می کنیم نیروهـایی که از طریقِ این خلاها ایجاد می شونـد نبایـد باطل کنیم بلکه بایـد مـدتی باقی بمانـد تا بتواننـد فعالیت های خود را بکنند حال این قوه باقی می ماند و قوه بعدی ضمیمه می شود و تراکم قوه لازم می آید.

ص: ۸۶۷

این فرض که قوه ایجاد شود و زود باطل شود امکان ندارد چون اگر باطل شود نمی تواند حرکت ایجاد کند لذا قوه های بعدی به آن ضمیمه می شود و تراکم قوه لازم می آید. لذا مصنف تعبیر به (من شان تلک القوه ان تبقی) کرد.

(مثلا ان تسخنه او توثرفیه اثرا آخر یبقی فیه)

می گوییم آن قوه چیست؟ جواب می دهد که مثلاـ آن جسم متحرک را گرم کند. یعنی قوه، قوه گرم کردن باشد یا قوه ای باشد که در این متحرک، اثر دیگری را بگذارد که آن اثر، در متحرک باقی بماند. یعنی آن قوه یا اثر از بین نرود (ولو خلا از بین رفته باشد) تا بتواند حرکت را که تدریجی است و باید در چند (آن) واقع شود آن را واقع کند.

(و یکون المحرّک ذلک الاثر)

یعنی محرک،خودخلا نباشد بلکه اثری که خلا گذاشته، باشد. در اینجا مصنف اشکال نمی کند که خلف فرض لازم آمد. چون فرض بر این بود که خلاء محرّک است. الان معلوم شد که خلاء محرک نیست. آن نیرویی که ایجاد می شود محرک خواهد بود.

(و یکون کل خلا جدید یوثر فیه من ذلک الاثر)

این عبارت، شروع در اشکال بعدی است. یعنی خلا در این متحرک، این قوه را می گذارد و خلا بعدی می آید و قوه ای از سنخ همان قوه می گذارد و همه قوه ها از سنخ هم هستند و متراکم می شوند و وقتی متراکم شدند تاثیرشان بیشتر می شود و جسم، سریعتر حرکت می کند.

ص: ۸۶۸

(فلا یزال ذلک الاثر یشتد و الحرکه تسرع)

دائما باید اثر بیشتر شود و حرکت، شدیدتر شود در حالی که اینچنین نیست. وقتی بالاتر می رود تا جایی که ما آن را می بینیم حرکتش اسرع نمی شود بلکه وقتی تا یک حدّ بالا رفت حرکتش متوقف می شود زیرا در آنجا تراکم پیدا می کند و به شکل ابر در می آید. یعنی خلاهایی که تا الان اثر گذاشته بودند تمام شد.

(الان ان ایجاب جهه من الخلا لذلک الاثر ایضا من دون جهه و الخلا متشابه ایجاب مستحیل)

(لذلک الاثر) متعلق به (ایجاب) است یعنی جهتی از خلاـ بتواند این اثر را ایجاب کند. (من دون جهه) یعنی قسمتی از خلا بتواند ایجاد این قوه و اثر کند. خلا دیگر یا قسمت دیگر از خلا نتواند ایجاد این قوه و اثر کند. در حالی که خلا متشابه است.

(و الخلا متشابه) اشاره به اشکال دارد.

این عبارت را دو گونه معنی می کنیم.

معنای اول: این عبارت، جواب برای سوال مقدر باشد مصنف گفت که این جسم هر چقدر بالاتر رود نیروی بیشتری را کسب می کند و قهراً باید سریعتر برود.

مستشکل می گوید چه اشکال دارد که خلاهای مختلف باشد و جزئی از خلا که در این متحرک داخل می شود قوه ای را اثر کند، و جزء دیگر که وارد می شود قوه دیگری را اثر کند و به این صورت که بعضی اثر کند و بعضی اثر نکند. در این صورت اشتداد نیست. زیرا اگر همه خلاها اثر می کردند هر کدام که می آمد یک قوه ای ایجاد می کرد و تراکم قوه لازم می آمد ما اینگونه تصویر می کنیم که خلاءِ اول، قوه ای ایجاد کرد و این قوه، شروع به حرکت دادن کرد و در دو (آن) باقی ماند. خلاء دوم که آمد، قوه ای ایجاد نکرد و همان قوه اولی باقی ماند و جسم متحرک، در دو (آن) حرکتش را ادامه داد. سپس این قوه از بین رفت و خلاء سوم که آمد، قوه را ایجاد کرد و خلا چهارم، قوه ایجاد نکرد. یعنی طوری شد که تا وقتی قوه قبلی باقی است و اثر می کند خلاهای بَعدی که می آیند قوه، ایجاد نمی کنند. بنابراین همیشه قوه ای که در این جسم متحرک، حاصل است به یک اندازه می باشد زیرا تراکم قوه لازم نمی آید. اینطور نیست که هر خلائی که می آید یک قوه ایجاد کند. بعضی خلا قوه ایجاد می کند و بعضی خلاها قوه ایجاد نمی کنند. در جایی که لازم است قوه ایجاد شود قوه ایجاد می شود و وقتی که تراکم قوه بوجود می آید قوه، ایجاد نمی شود لذا این قوه همیشه ثابت می ماند یعنی اندازه ی قوه ثابت می ماند و تراکم قوه نمی شود.

ص: ۸۶۹

مصنف جواب می دهد که همه خلاها یکسان اند. چرا برای یکی این شان را قائل هستی که ایجاد قوه بکند و برای یکی، این شان را قائل هستی که ایجاد قوه نکند فرق گذاشتن بین خلاها، محال است.

(لذلک الاثر) متعلق به (ایجاب) است یعنی جهتی از خلا بتواند این اثر را ایجاب کند (من دون جهه) یعنی قسمتی از خلا بتواند ایجاد این قوه و اثر کند. خلا دیگر یا قسمت دیگر از خلا نتواند ایجاد این قوه و اثر را کند در حالی که خلا متشابه است.

این عبارت (و الخلا متشابه) اشاره به اشکال دارد. مراد از (جهه) جهت تحت است. بخاری که بالا می رود از پایین باید جمع شود.

(ایجاب جهه) اسم برای (انّ) است و (ایجاب مستحیل) خبر برای (ان) است و (و الخلا متشابهه) دلیل است. یعنی اینکه جهتی از خلا این اثر را ایجاد کند و جهت دیگر، ایجاد نکند. این ایجاد، ایجادی مستحیل است چون خلا، متشابه است و حکم همه اجزائش یکسان است. اگر خلائی بتواند ایجاد اثر کند خلا دیگر هم باید بتواند ایجاد اثر کند.

مراد از (لذلک الاثر) در مثال مصنف، تسخین و حرارت است.

معنای دوم: دفع دخل مقدر نیست بلکه مراد از جهت، جهتی است که متحرک می خواهد به سمت آن جهت حرکت کند. یعنی جهتی از خلا می خواهد این متحرک را به سمتی حرکت دهد. و جهتِ دیگر، این متحرک را به سمت دیگر حرکت می دهد. مصنف می فرماید چون خلا متشابه است این اتفاق نمی افتد.

ص: ۸۷۰

البته معنای اول بهتر از معنای دوم است.

الان جهت تحت، اثر را ایجاد می کند که بخار، بالا می رود وقتی که بالاتر رفت دیگر ایجاب نمی کند. چون معترض گفت این پایین، این اثر ایجاد می شود و در مرتبه بعدی اثر ایجاد نمی شود و با همان اثر بعدی بالا می رود و لازمه اش این است که این خلائی که تحت است بتواند موثر شود و خلائی که فوق است نتواند موثر شود یعنی یک جهت از خلا موثر شود و یک جهت موثر شود.

ادامه اشکال بر قولِ کسانی که قائلند خلا دارای قوه محرکه(قوه دافعه)است ۹۲/۰۲/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۳۵ سطر ۶

موضوع:ادامه اشکال بر قولِ کسانی که قائلند خلا دارای قوه محرکه(قوه دافعه)است.

بحث در قول کسانی داشتیم که برای خلا قوه دافعه قائل بودند یعنی قوه محرکه الی الفوق قائل بودند. مدعی بودند که جسم، متخلخل می شود و در خُلَلِ آن، خلا وارد می شود و جسم با این خلا، به سمت بالا حرکت می کند. ما بر این مدعا اشکال اول را وارد کردیم حال می خواهیم اشکال دوم را وارد کنیم.

مصنف در ابتدا ظاهر کلام قائل، که پراکندگی خلا در جسم متخلخل است را منشاء حرکت آن جسم به سمت بالا می گیرد و می گوید اجزاء این جسم از هم جدا شدند و تخلخل پیدا کردند و در لابلای این جسم، خلا پراکنده شد. این خلاءِ پراکنده، این جسم را به سمت بالا حرکت می دهد. ابتدا این فرض را مطرح می کند و به مشکل برخورد می کند و می بیند که این فرض، ناتمام است. سپس مصنف به این قائل می گوید که حرف خودت را عوض کن و بگو خلائی که احاطه می کند. یعنی خلائی که این جزء را احاطه کرده این جزء را بالا می برد. آن جزء دیگر را هم احاطه کرده و بالا می برد و با بالا رفتن اجزاء، کل هم بالا می رود سپس مصنف می گوید اگر اینگونه هم بگویی اشکالِ دیگری وارد است. پس در این اشکالی که مصنف به این قائل وارد می کند دو فرض مطرح است.

ص: ۸۷۱

در یک فرض، سبب حرکت به فوق، انبثاث الخلا و پراکندگی خلا قرار داده می شود و در فرض دیگر، سبب حرکت به فوق، احاطه خلا قرار داده می شود و در هر دو صورت، مصنف بر قائل، اشکال می کند.

اما فرض اول: اگر انبثاث و پراکندگی خلا در جسم را منشا حرکت جسم به سمت فوق قرار بدهی این اشکال وارد می شود که جسم وقتی حرکت می کند به تمام اجزائش حرکت می کند و بلکه ابتداءً حرکت بر اجزاء وارد می شود و سپس به کمک اجزاء بر کل وارد می شود. یعنی در واقع اجزاء هستند که به سمت بالا حرکت می کنند و کلیّ که مرکب از اجزاء است به سمت بالا حرکت می کند معنی ندارد که بگوییم کل، حرکت می کند و اجزاء حرکت نمی کند. این واضح البطلان است.

شما می گوییـد انبثاث خلا در کل، باعث حرکت کل شـده است. باید اجزاء، حرکت کند در اجزا که انبثاث الخلا نداریم. در هر جزئی که نگاه کنی می بینی خلا آن را احاطه کرده ولی خلا در آن، پراکنده نشده بلکه خلا در کل، پراکنده شده ولی در جزء پراکنـده نشـده است. خلاـ هر جزئی را احـاطه کرده ولی درون جزء نرفته که در آن جزء پراکنـده شود و جزء را بالا ببرد. پس آن چیزی که شـما سـبب حرکت قرار دادیـد که انبثـاث الخلاـ و پراکنـدگی خلاـ است در کـل، موجود است امـا در جزء موجـود نیست. یعنی سـببِ حرکت الی الفـوق در جزء موجـود نیست. اگر در جزء موجود نیست حرکت هم که مسبّب از این سبب است بایـد در جزء موجود نباشـد. اگر جزء حرکت نکنـد کل هم حرکت نمی کنـد و کل وابسـته به جزء است. پس اگر خلا را محرک بدانید به این مشـکل برخورد می کنید. وقتی این مطلب، تمام می شود مصـنف به این قائلین، می گوید که شما انبثاث الخلا نگویید تا این اشـکال به شما وارد شود بلکه تعبیر به (احاطه الخلا) کنید که صحیح باشد یعنی خلا هر یک از این اجزا را احاطه کرده و این احاطه، سبب حرکت است و این سببِ حرکت، در اجزاء موجود است و اجزاء حرکت می کند. وقتی حرکت کرد کـل هم که همین اجزا است حرکت می کنـد. پس اینگونه توجیه کنیـد که (احـاطه الخلاـ) منشـا حرکت است نه انبثاث الخلا، اگر این احتمال را گفتید اشکال دیگری بیان می کنیم.

توضیح عبارت

(و من العجایب ان یصیر انبثاث الخلا بین اجزاء الملا موجبا حکما فی الجمله من الاجزاء دون ان یوجب فی واحد واحد م)ن الاجزاء

از عجایب این است که پراکندگی خلاـ بین اجزاء ملاـ موجب حکمی در مجموعه شود بدون اینکه موجب همان حکم در اجزاء شود.

انبثاث الخلا، موجب حکم (یعنی حرکت) است اما در مجموعه موجب حرکت است در حالی که این انبثاث موجب آن حکم (یعنی حرکت) در اجزاء نیست. و این، جزء عجایب است.

عجیب است که پراکندگی خلاـ بین اجزاء ملاـ موجب حکمی بشود در مجموعه ای که از اجزاء فراهم آمده، بدون اینکه همان انبثاث موجب همان حرکت در تک تک اجزا شود.

(فانه محال ان تکون اجزاءٌ منفصلةٌ لا یتحرک واحد واحد منها عن سبب محرک لکن الجمله تتحرک عنه)

(اجزاء منفصله)؛ اجزاء، اجزاء منفصله هستند. اگر اجزاء، متصله باشند خود جسمی که مرکب از این اجزاء است تقریباً یکپارچه است و ما توقع نداریم که حکم در اجزائش جدا جاری شود و در خودش هم جدا جاری شود نمی گوییم که باید جزء از اول حرکت کند سپس کل هم حرکت کند زیرا اجزاء به یکدیگر وصل هستند و کل و جزء تقریبا یکسان هستند. اما در ما نحن فیه اجزاء، منفصل از یکدیگرند یعنی هر کدام جدای از دیگری باید حرکت کنند اینطور نیست که به یکدیگر پیوسته باشند تا حرکت یکی باعث حرکت دیگری شود. بلکه جدا جدا باید حرکت کند و از حرکتهای جداگانه این اجزاء، حرکت کل درست شود.

ترجمه: محال است که اینچنین وضعی اتفاق بیفتد که اجزاء منفصله ای داشته باشیم که تک تک آن اجزاء به کمک سبب محرّکی حرکت نکنند ولی مجموعه، از همان سبب حرکت کند نه از سبب دیگری باشد (یعنی یک سبب است که اجزاءِ جدا را حرکت نمی دهد ولی مجموعه را حرکت می دهد. مصنف می گوید این، محال است و واضح هم هست که محال است).

(بل من الواجب ان تکون الجمله المرکبه عن اجزاء متباینه و مماسه انما تنتقل لوجود انتقال یحدث فی واحد واحد من الاجزاء)

بلکه واجب این است که مجموعه ای که مرکب از اجزاء متباین و جدا شده که این اجزاء مماس به هم هستند ولی متصل به هم نیستند، این مجموعه واجب است که انتقال پیدا کند به خاطر انتقالی که در تک تک اجزاء حاصل می شود.

پس نمی توان گفت که اجزاء، تک تک حرکت نمی کنند ولی مجموعه، حرکت می کند.

(فیکون المتخلخل المتباین الاجزاء بالخلا انما یتحرک عن الخلا فیبلغ اولا الی فوق جزء جزء منه)

(بالخلا) متعلق به متباین است و باء، برای سببیت است.

(المتخلخل) یعنی جسمی که متخلخل شده و اجزائش به توسط خلا از هم متباین و جدا شدند.

ترجمه: جسمی که متخلخل شده و اجزائش به خاطر ورود خلا، از هم جدا شدند این متخلخل، باید از طریق خلا حرکت کند به این صورت که ابتداءً و اولاً (قبل از اینکه کل، منتقل شود) جزء جزء از این متخلخل منتقل به فوق بشوند.

ص: ۸۷۴

(جزء جزء منه) فاعل برای یبلغ است و ضمیر آن به متخلخل بر می گردد.

(و کل جزء من تلک الاجزاء لاخلا فیه اذا اخذنا ابسط الاجزاء المتناهیه فیه)

و او در (و کل جزء) حالیه است. از اینجا اشکال را شروع می کند و می فرماید که لازم است که اینچنین باشد که اول، جزء برود و بدنبال آن، کل برود (یا همراه با آن، کل برود) در حالی که جزء نمی تواند برود چون عامل حرکت در جزء نیست. چون عامل حرکت، انبثاث بود و انبثاث خلا، در اجزا نیست اما در کل هست. آن چه را که شما عامل فرض کردید جزء را نمی تواند حرکت دهد و اگر جزء حرکت نکند کل هم نمی تواند حرکت کند.

ترجمه: در حالی که هر یک از این اجزاء، خلا در آن نیست. (خلا، آن را احاطه کرده ولی در آن پراکنده نشده است) وقتی که جزء را بسیطترین جزء بگیری ولی اگر جزء را مرکب بگیرید که خود این جزء، یک نوع کلّ باشد باز ممکن است بگویید خلا در آن جزء هم پراکنده شده است. چون آن جزء، جزء بسیط نیست بلکه جزئی است که در واقع مرکب است و در لابلای این اجزاء این مرکب می توانید خلا را مُنبث کنید ولی اگر جزء را جزئی گرفتید که ابسط الاجزاء بود نمی توانید خلا را بین آن پراکنده کنید.

(فیه) یعنی در متحرک یا متخلخل.

(الاجزاء المتناهیه) در نسخ خطی، (الاجزاء المتبانیه) است که هر دو صحیح است ولی (متناهیه) خیلی به نظر صحیح نمی رسد. (متبانیه) صحیح است چون مصنف، (متبانیه) را صفت (اجزا) قرار داده و گفت (اجزاء المنفصله و المتبانیه).

ص: ۸۷۵

(فیکون لیس صعوده لانبثاث الخلا)

حال که خلا در آن جزء و جزء دیگر و اجزاء دیگر نیست پس صعود این جزء (صعود ابسط الاجزاء) به خاطر پراکندگی خلا نیست.

ضمیر در (صعود) به (کل جزء من تلک الاجزاء) برگردانده شود بهتر است چون شامل تمام اجزا می شود ولی به (ابسط الاجزاء) هم می توان برگرداند.

(بل لاجل احاطه الخلا به)

ضمیر در (به) به (کل جزء) بر می گردد.

از اینجا مصنف، به مستدل یاد می دهد که طور دیگر حرف بزند یعنی: نگو که در اجزاء، خلا مُنبث شده بلکه بگو اجزاء را خلاء احاطه کرده است و آن احاطه ی خلا را سبب حرکت قرار بده. اگر این کار را بکنی در هر جزئی صدق می کند که محاط به خلا است و خلا آن را حرکت می دهد و نتیجه این می شود که اجزاء، حرکت می کنند چون سببِ حرکت دارند و با حرکت اجزاء، کل هم حرکت می کند یعنی مشکلی که گفتیم وارد نمی شود ولی اشکال دیگری وارد می کنیم.

ترجمه: هر صعود به خاطر انبثاثِ خلا به این اجزاء نیست بلکه به خاطر احاطه خلا به اجزاء است.

(فحینئذ یشبه ان یکون اذا اجتمع و کثر لم ینفعل عن الخلا)

از اینجا مصنف شروع به تبیین مطلب می کند که اگر اجزاء به خلا محاط شدند چه اتفاقی برای آنها می افتد و اتفاقی که برای آنها می افتد برای کلّ هم می افتد مصنف، طوری مطلب را تبیین می کند که در خودِ همین تبیین، اشکالات نهفته است.

ص: ۸۷۶

می فرماید اجزاء محاط به خلا را اگر جمع کنی و متراکم و فشرده کنی ولو خلا به مجموع احاطه می کند ولی نمی تواند این اجزاء فشرده و متراکم را به بالاـ سوق دهد یعنی وقتی اجزاء مائیه که در بخار است را کنار هم جمع کنی و یک قطره آب تشکیل بدهید خلا این قطره آب را احاطه می کند ولی نمی تواند قطره آب را بالا ببرد بلکه قطره آب، به پایین می افتد. برای بالا رفتن این قطره آب، باید اجزاء این قطره را از هم جدا کنیم و هر جزئی، محاط به خلائی شود تا این اجزا به سمت بالا برود و با رفتن اجزاء به سمت بالا، کل هم به سمت بالا برود. کلّ که تا الان به خاطر متراکم بودن بالا نمی رفت الان بالا می رود چون اجزائش منفصل شده است.

(فحینئذ) یعنی الان که صعود به خاطر احاطه است نه به خاطر انبثاث.

ترجمه: الان که صعود به خاطر احاطه است به نظر می رسد که بحث اینگونه باشد که اگر این اجزاء جمع شوند و فشرده و متراکم شوند از خلا منفعل نمی شوند و خلا نمی تواند آنها را بالا ببرد چون این اجزاء بر اثر تراکم، محاط به خلا نشدند. کل آن محاط به خلاـ شده ولی اجزاء، محاط به خلا نشدند و محاط شدنِ کل به خلا کافی نیست بلکه محاط شدن اجزاء لازم است چون اجزاء باید بالا برود تا کل با آنها بالا برود.

ضمیر در (اجتمع) و (کثر) و (لم ینفعل) به (کل جزء) بر می گردد.

ص: ۸۷۷

(و اذا تفرق و صغرت اجزاوه انفعلت اجزاؤه الصغار من الخلا و يعرض منه ان يتحرک الکل الی فوق)

وقتی آن مجتمع و کل، متفرق شد و اجزائش صغیر شد به طوری که (ابسط الاجزاء المتبانیه) درست شد. اجزاء صغار آن، از خلا منفعل می شود. در این صورت، اجزاء صغار به سمت بالا می روند و وقتی به سمت بالا رفتند عارض می شود از بالا رفتن جزء، که کل هم به سمت بالا برود و حرکت کند.

(و یکون مع ذلک لیس کل الاجسام تنفعل هذا الانفعال بل اجسام مّا لها طبایع مخصوصه و طبائعها توجب ان تتخلخل هذا التخلخل الکائن بالخلا)

(مع ذلک) یعنی ما یک شرط برای بالا رفتن جسم ذکر کردیم و آن شرط این بود که اجزاء از یکدیگر متفرق بشوند. اگر این شرط، حاصل نشود این جسم به وسیله خلا بالا نمی رود.

مصنف بیان می کند علاوه بر آن شرط، شرط دیگری هم لازم است و باید گفته شود که همه اجسام نمی توانند چنین وضعی پیدا کنند باید آن جسمی که حرکت به فوق می کند طبیعتش طبیعتی باشد که انفصال اجزاء را بپذیرد. آب اینگونه است که انفصال اجزاء را می پذیرد و به صورت بخار در می آید اما سنگ اینگونه نیست. اگر اجزاء سنگ را منفصل کنی اجزاء ریزِ آن هم بر روی زمین باقی می ماند و بالا نمی رود. خلا به آن احاطه می کند ولی بالا نمی رود چون آنچه که باید انجام شود انجام نمی شود زیرا شرط دیگر که لازم می باشد این است که باید طبیعت، طبیعتی باشد که چنین انفصالی را پیدا کند یعنی چنین تخلخلی را پیدا کند. (مصنف در مقام تبیین این قول است که در چه جایی صعود این جسم اتفاق می افتد. بیان کرد یکی از شرائط این است که تمام اجزاء ریز شود تا خلا هر کدام از اجزاء را احاطه کند. شرط دوم این است که طبیعت جسم، طبیعتی باشد که به سمت تخلخل برود و چنین حجم متخلخلی را پیدا کند) با این دو شرط می توان گفت خلا محرکِ جسم به سمت فوق است. ولی اولاً محرک اجزاء است و ثانیا محرک کلّ است. (ما) در (اجسام ما) زائده است.

ص: ۸۷۸

ترجمه: علاوه بر آن که گفتیم، وضع چنین است که اینطور نیست که هر جسمی (یا همه اجسام) بتوانند اینچنین انفعالی را بپذیرند و متخلخل شوند که به سمت فوق بروند بلکه این، شان اجسامی است که دارای طبایع مخصوصه هستند که آن طبایعشان اجازه تخلخل می دهد. (اگر سنگ را ریز کنی تخلخل پیدا نمی کند. ولی اگر آب را ریز کنی تخلخل پیدا می کند و اجزائش متبایناً می توانند با هم بالا بروند و روی زمین نمی ریزد).

(هذا التخلخل الکائن بالخلا) یعنی طبایعی دارند که طبایعشان موجب می شود که متخلخل شوند، اما اینچنین متخلخلی که از ناحیه خلا می آیند.

(فتکون حقیقه هذا ان شیا من الاجسام مقتضی طبیعته ان تتباعد اجزاؤه بعضها عن بعض بُعداما یفعل حجم ذلک التخلخل و اجسام اخر تقتضی ما هو اشد من ذلک بعدا)

(ما) در (بعدا ما) زائده است.

از اینجا، مطلب را جمع می کند. هنوز وارد اشکال نشده و نظر خصم را تبیین می کند. می فرماید که نتیجه بحثی که کردیم این است که قول خصمِ ما که حرکت جسم الی الفوق به توسط خلاـ است این، در اجسامی اتفاق می افتد که طبیعت آنها بتواند اینچنین باشد که اتصال اجزاء را از دست بدهد. (با آمدن خلا، اتصال اجزاء را از دست بدهد. یعنی طبیعتش طوری باشد که اتصال برایش لازم نباشد و بتواند این اتصال را با دخالت خلا از دست بدهد. حال چنین جسمی می تواند تباعد اجزاء پیدا کند و خلا، همه اجزای آن را احاطه کند. بعضی جسم ها اینگونه هستند که تباعد آنها بیشتر است آن وقت ما می توانیم بگوییم این اجسامی که تباعد لازم یا تباعد بیشتر را دارند وقتی متخلخل شدند به توسط خلا، سقوط می کنند. پس خلاصه مطلب این شد که باید طبیعتی را پیدا کنیم که آن طبیعت اینچنین اقتضائی داشته باشد که اتصال برایش لازم نباشد و بتواند اجزائش را متباین و منفصل کند و اجزاء از یکدیگر فاصله بگیرند.

ص: ۸۷۹

حقیقت این بحثی که گفتیم این است که بعضی از اجسام داریم که بُعدِ مخصوصی بین اجزائش اتفاق می افتد اما بعضی اجسام داریم که بُعدِ بیشتری اتفاق می افتد. این دو مورد برای ما مهم است. اما آن که بین اجزائش فاصله نمی افتد و خلا نمی تواند فاصله ایجاد کند برای ما فایده ندارد و درباره آن اجسام بحث نمی کنیم و معتقد نمی شویم که خلا آن گونه اجسام را بالا ببرد.

ترجمه: نتیجه ای که از این بحث می گیریم این است که مقتضای طبیعت بعض اجسام این است که بعض اجزائش از بعض دیگر متباعد می شود (اما در چه حدّ از تباعد است؟) در حدّی از تباعد که بتواند این حجمِ از تخلخل را بسازد و بعضی اجسام، بُعدی بیشتر از این بُعد که گفتیم اقتضا می کند. حال اگر حداکثر از آن هم پیدا شد که اشکال ندارد.

تا اینجا مصنف، مطلب را تبیین کرد.

(و من العجائب تصور هرب هذه الاجزاء المتجانسه بعضها عن بعض حتی یتم بینها ابعاد محدوده)

از اینجا مصنف ۴ اشکال بر این گروه می گیرد.

این عبارت، عطف بر (من العجایب) در سطر ۶ نیست.

اشکال اول این است که چگونه توجیه می کنید که این اجزاء یک جسم که متصل بودند از یکدیگر فرار می کنند و تباعد این اجزاء درست می شود. این فرار اجزاء را چگونه توجیه می کنید! اجزائی که متجانس اند و همه آنها یک جنس دارند چگونه از هم جدا می شوند. یعنی دو جزئی که متجانس اند با هم الفت دارند و از همدیگر دور نمی شوند شما چگونه ادعا می کنید که این اجزا از یکدیگر دور شدند؟

ص: ۸۸۰

ترجمه: از عجایب است که ما تصور کنیم این اجزائی که متجانس اند و طبیعتشان اقتضای الفت می کند بعضی از بعضی فرار کننـد به نحوی که ابعـادِ محـدوده درست کننـد. این که ابعادِ محـدوده درست کننـد مشـکل دیگری است که حاصل می شود یعنی به یک حـدّ خاصـی از همـدیگر جدا شوند نه اینکه به مقدار زیادی از یکدیگر جدا شوند چون اگر به مقدار زیادی جدا شونـد کل را به هم می ریزند اگر هم به مقدار کمی جدا شوند در آن صورت، خلا نمی تواند آن را حرکت دهد. بالاخره در یک حـدّ خاصـی بایـد از یکـدیگر جدا شوند تا خلا بتواند آن را حرکت دهد. حال سوال این است که این حدّ خاص از کجا می آید؟ یعنی اصل تباعد اجزاء، مشـکل دارد. بر فرض هم اصل تباعد اجزاء مشـکل ندارد و خلا، قسراً تباعد اجزا را درسـت کند در این صورت می گوییم تباعد به اندازه محدود از کجا درست می شود؟

ضمیر در (بینها) به (اجزائ) بر می گردد.

(و کـون ذلـک الهرب الی جهـات غیر محـدوده کیف کـانت فجزء یهرب بـالطبع الی فوق و جزء الی اسـفل و جزء یمنه و جزء یسره حتی یحدث التخلخل)

این عبـارت، اشـکال دوم را بیان می کنـد. (کون) عطف بر (هرب) است یعنی (و من العجائب تصور کون ...) اشـکال اول در اصل تباعد بود که این اجزاء متجانس، چگونه از یکدیگر دور شدند و به اندازه خاصـی دور شدند که نه بیشتر از آن مقدار از همدیگر دور شدند و نه کمتر از آن مقدار از همدیگر دور شدند.

ص: ۸۸۱

اشکال دوم در این است که اجزائی که متجانس اند و از همدیگر دور می شوند دور شدن به این است که یک جز به سمت بالا ـ و یک جز به سمت پایین و یک جز به سمت راست و یک جز به سمت چپ برود. چون وقتی که جسم می خواهد متخلخل شود اینگونه متخلخل می شود که همه اجزائش بعد از اینکه متخلخل شدند به سمت بالا می روند اما قبل از تخلخل، وقتی که می خواهد تخلخل حاصل شود این اجزا از یکدیگر باید جدا شوند و وقتی که جدا می شوند همه اجزا به سمت بالا نمی روند و الا اگر به سمت بالا روند تخلخل اتفاق نمی افتد بلکه بعضی به بالا و بعضی به پایین و بعضی به راست و بعضی به چپ می رود. حال سوال می کنیم که با اینکه اجزاء متخلخل هستند چرا یکی به سمت بالا و یکی به سمت پایین و یکی به سمت راست و یکی به سمت چپ می رود و رفتنشان هم بالطبع است و قاسری نیست.

ترجمه: از امور عجایب این است که این فرار کردن به جهاتی است که محدود نیست (اینطور نیست که همه اجزا به سمت فوق بروند یا همه به سمت تحت بروند بلکه جهات، پراکنده و غیر محدود است)

کیف کانت (یعنی هر کدام از اجزا به هر طرفی که رفتند)

عبارت (کون ذلک الهرب .... کیف کانت) را با عبارت (فجزء یهرب ....) توضیح می دهد یعنی جزئی به طبعش به سمت فوق می رود و جزئی به طبعش به سمت اسفل می رود و جزئی به سمت راست می رود و جزئی به سمت چپ می رود. و فرار به جهات غیر معین انجام می گیرد تا تخلخل حادث شود.

ص: ۸۸۲

(فیری ان کل واحد من هذه الاجزاء یعرض له الهرب او یکون واحداً قارا مهروبا عنه و البواقی هاربه غیر قاره).

نسخه صحیح (واحدٌ قاراً) است.

این عبارت، اشکال سوم است و آن اشکال این است که آیا یک جزء را ثابت نگه می داری و بقیه اجزاء از آن یک جزء فرار می کنند یا اینکه همه از همدیگر فرار می کنند؟ می گوییم نمی توان یک جزء را ثابت نگه داشت و گفت که بقیه از آن فرار می کنند؟ و الاّ گفته می شود که چرا این جزء، ثابت است و بقیه فرار کردند چرا جزء دیگر ثابت نباشد و بقیه فرار کنند؟ چون همه اجزاء متجاوزند. توجه شود. که اشکال اول و دوم و سوم مبتنی بر تجانس اجزا است یعنی چون اجزاء، متجانس اند این اتفاقات نباید بیفتد.

ترجمه: این گوینده می بیند که هر یک از این اجزاء از جزء دیگر فرار می کند (یعنی همه اجزا از یکدیگر فرار می کنند و جزء ثابت نداریم) یا یکی از این اجزاء، قارّ است و در جای خودش محفوظ است و مهروب عنه است (یعنی دیگران از او فرار می کنند و خودش هارب نیست) اما باقی اجزا فرار می کنند و قرار ندارند.

(و من العجایب ان یکون جزء واحد منها لایهرب و البواقی تهرب و اجزاوها متشابهه و الخلا الذی هی فیه متشابه).

از عجایب است که جزء واحدی از این اجزاء (که همه اجزا متجانسند) فرار نکند و باقی آنها فرار کند و حال آنکه اجزاء، متشابه است و طبیعت اجزا با یکدیگر فرق نمی کند. و خلائی هم که اجزا در آن خلا هست هم متشابه است (یعنی خلائی که در لابلای این جسم است و اجزا در آن هست آن خلاـ هم متشابه است.خلا، متشابه است زیرا ایجاد تفاوت نکند.خود اجزاء هم متشابه است که بالطبع تفاوت نمی کنند. حال چگونه شد که یک جزء ثابت می ماند و بقیه اجزا از آن فرار می کنند).

ص: ۸۸۳

(و من العجایب ایضا ان یکون جزء واحد یاخذ یمنه و جزء آخر یاخذ یسره).

اشکال چهارم است که می توان به یکی از اشکالات قبلی ملحق کرد. یعنی از جمله عجایب این است که با اینکه دو جزء از نظر طبیعت، مساوی اند یکی به سمت راست و یکی به سمت چپ برود که این اشکال چهارم با اشکال سوم یکی می شود ولی برای اینکه یکی نشود اینگونه می گوییم که در اشکال سوم یا یک جزء را ثابت نگه می داریم و بقیه را هارب می گیریم یا می گوییم همه اجزاء از همدیگر فرار می کنند. حال اگر یک جزء را ثابت نگه داری و بقیه را هارب بگیری، اشکال سوم وارد می شود ولی اگر همه اجزاء را هارب از یکدیگر بگیری اشکال چهارم وارد می شود. چون در اشکال سوم دو فرض مطرح کرد: ۱ _ یکی را قار و ثابت بگیری و بگویی بقیه از آن فرار می کنند ۲ _ همه را بگویی که فرار می کنند. حکم آن که همه اجزا فرار کنند در اشکال سوم نیامد و فقط حکم صورت اول را آورد. حال در اشکال چهارم، حکم صورت دوم را که مطرح کرده بود بیان کند.

ترجمه: از عجایب است که جزئی به سمت راست برود و جزء دیگری به سمت چپ برده در حالی که حکم دو جزء نزد طبیعت به واحد است و آنچه که در آن حرکت است غیر مختلف است یعنی نه خود اجزاء در طبیعتشان فرق می کنند نه خلائی که این اجزا را احاطه کرده فرق می کند و نه آن مسافتی که اجزا در آن حرکت می کنند فرق می کند. هیچ عامل فرقی وجود ندارد در حالی که می بینیم یک جزء به سمت راست و یکی به سمت چپ می رود. و لذا از جزء عجایب است.

ص: ۸۸۴

ادامه اشکال بر قول کسانی که قائلند خلا دارای قوه محرکه (قوه دافعه) است ۹۲/۰۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۶ سطر ۳ (فمن هذه الاشیاء)

موضوع: ادامه اشکال بر قول کسانی که قائلند خلا دارای قوه محرکه (قوه دافعه) است.

مصنف از اینجا وارد در اشکالِ نقضی بر قائلین به قوه محرکه بودن خلا می کند و از مثالهایی که آنها در اثبات خلا آوردند بر علیه آنها استفاده می کند.

مصنف ابتدا می فرماید چرا در سراقه و زراقه کار غیر طبیعی انجام می شود.

کار طبیعی این است که آب به سمت پایین برود ولی در سراقه که انگشت خودمان را پشت لوله قرار دادیم، آب به سمت پایین نمی آید. این، امر غیر طبیعی است چون طبیعت آب اقتضای نزول می کند ولی در سراقه می بینیم آب، نازل نمی شود. در زراقه، مشکل سخت تر است چون آب باید به سمت پایین بیاید ولی در زراقه، آب به سمت بالا می رود، پس در اینجا هم کار، غیر طبیعی است.

اما چرا کار، غیر طبیعی می شود؟ چون باید محال لازم نیاید. اگر این کارِ غیر طبیعی انجام نشود، محال لازم می آید که خلا است.

ابتدا سراقه و زراقه را توضیح می دهیم.

سراقه عبارت بود از آلتی که شبیه لوله است که یک طرف آن وسیع و طرف دیگر آن ضیّق است. این وسیله را در آب فرو می کنیم و جسمی مثل انگشت را روی قسمت فراخ آن قرار می دهیم و نگه می داریم. وقتی این لوله را از آب بیرون می آوریم می بینیم آبی که داخلش است بیرون نمی آید با اینکه طبیعت آب، اقتضای پایین آمدن را دارد. الان یک امر غیر طبیعی اتفاق می افتد.

ص: ۸۸۵

در زراقه گفتیم عبارت از لوله ای است که یک طرف آن وسیع و طرف دیگر آن باریک است و چوبی را در قسمت فراخ آن وارد می کنیم که آن چوب، مطابق و اندازه ی سطح داخلی لوله است به طوری که بر دیواره های لوله به سختی مماس می شود و اجازه نمی دهد که منفذی بین آن چوب و دیواره های لوله وجود داشته باشد. حال اگر قسمت تنگ زراقه را درون آب می گذاریم و چوب را بیرون می کشیم آب مثل سرنگ، به داخل زراقه وارد می شود. آب که باید به سمت پایین برود الان به سمت بالا می رود. و وقتی دوباره این چوب را به درون زراقه فشار می دهیم آب از نوکِ باریکِ زراقه با شتاب به بیرون می آید و مسافتی را طی می کند. فشار دادن به سمت پایین و ریختن به سمت پایین، امر طبیعی است که به آن کاری

نداریم. آنچه که برای ما مهم است این ا ست که این آب، چگونه به سمت بالا کشیده می شود.

پس در سراقه، آب به سمت پایین ریخته نمی شود و در زراقه ، نه تنها به پایین ریخته نمی شود بلکه به سمت بالا کشیده می شود. که در هر دو، خلاف طبیعت آب انجام می شود. هم ایستادن آب و هم بالا رفتن آب، خلاف طبیعت آب است.

قائلین به خلا گفتند که چون در خلا، قوه جاذبه یا دافعه است این اتفاق می افتد ولی مصنف می فرماید چون خلا نداریم این اتفاق می افتد، این، ادعای مصنف است اما اثبات آن را در ادامه بیان می کنیم.

ص: ۸۸۶

علی ای حال، به محض اینکه این کلامی که مصنف مطرح کرده به عنوان احتمال هم باشد کلام خصم باطل می شود. لذا از این جهت، مشکلی ندارد. اما آیا توجیهی که مصنف کرده صحیح است یا نیست، بحث دیگری است. غرض اصلی هم، بطلانِ کلام خصم بود.

توضیح عبارت

(فمن هذه الاشیاء تبین ان الخلا لا معنی له)

روشن شد که خلا، معنایی ندارد یعنی نه تنها خلا وجود ندارد بلکه معنی هم ندارد. یعنی یک ادعای بیهوده و تخیلی است.

مراد از (الاشیا) یعنی این اشکالاتی که کردیم، چون از هر چیزی می توان تعبیر به (اشیا) کرد لذا اشکال ندارد که از اشکال تعبیر به (اشیا) کنیم.

ترجمه: از این چیزها و اشکالات و توضیحاتی که دادیم روشن شد که معنایی برای خلا نیست.

(و ان هذه الالاف السراقه و الزراقه انما تکون فیها امور خارجه عن المجری الطبیعی)

از اینجا شروع در این مطلب می کند که با کمک سراقه و زراقه، ثابت می کند خلا نداریم. نسخه صحیح (الالات) است و (تکون) تامه است یعنی تتحقق.

ترجمه: این آلات که عبارتند از سراقه و زراقه، در این آلات اموری که خارج از مجاری طبیعی هستند تحقق پیدا می کنند.

(لاجل امتناع وجود الخلا)

(لاـ جل) متعلق به (تکون) است. یعنی چرا این امور خارجه از مجرای طبیعی در این آلات اتفاق می افتد؟ چون خلاـ محال است لذا این اتفاقات غیر طبیعی واقع می شود تا امر محال که خلا است واقع نشود.

ص: ۸۸۷

مراداز مجرای طبیعی مثلاـ آبی است که پـایین می آیـد ولی توقف آب یـا بالاـ رفتن آب، هر دو غیر طبیعی است. چون وجود خلا محال است اگر این اتفاقاتِ خارج از مجرای طبیعی پیش نیاید امرِ محال که خلا است اتفاق می افتد.

(ووجوب تلازم صفایح الاجسام الا عند افتراق قسری)

این جمله، عطف بر امتنـاع است و تفسـیر برای (امتنـاع وجود الخلا) است. یعنی چرا این امور خارج از مجرای طبیعی اتفاق می افتد؟ چون خلا محال است یا به عبارت دیگر، چون واجب است که صـفایحِ اجسام تلازم داشـته باشـند. یعنی صـفحه ی جسم بالایی با صـفحه ی جسم پایینی به یکدیگر بچسـبند به طوری که بین آنها خلا پیدا نشود. مراد از صفایح اجسام، سطوح اجسام است یعنی سطوح اجسام به یکدیگر بچسبند به طوری که بین این سطوح، خالی نماند تا خلا پدید آید. پس مصنف می گوید واجب است تلازم و چسبندگی صفحه ها و سطوح اجسام.

(الا عند افتراق قسـری) مگر اینکه این دو سـطح جسم، قسـرا از یکدیگر جدا شوند. که اگر با قسـر افتراق پیدا کرد حتماً جسـم سومی می آید و در وسط این فاصله قرار می گیرد و دوباره صفایح اجسام به یکدیگر متصل می شوند.

(یکون مع بدل ملاق)

(یکون) صـفت برای (افتراق) است یعنی افتراقی که همراه با بدلی است که هم با آن صـفحه و هم با این صفحه ملاقات کند و بین دو صفحه را پُر کند.

مراد از (مع بدل) این است که، همان وقتی که افتراق دو سطح رخ می داد در همان وقت، بدل همراه با این افتراق می آید.

ص: ۸۸۸

(عوضا عن المفارق بلا زمان يخلو فيه سطح عن سطح يلاقيه)

بدل برای چه چیز می آید؟ مصنف می فرماید که آن بدل، به جای مفارق می آیدد.

توضیح: یعنی این سطح را از سطح زیرین آن جدا کردیم و یک جسم دیگری با سطح زیرین تماس پیدا می کند و به جای سطح فوق که رفت، سطح دیگری تماس می گیرد تا خلا بین این دو سطحی که از یکدیگر جدا شدند پیدا نشود.

(بلا زمان) قید برای (عوضا) است و تاکیدِ کلمه ی (مع) می کند یعنی بدون فاصله زمانی، این بدلِ مفارق حاصل می شود. آن جسم بالایی که از جسم پایینی مفارقت کرد چیز دیگری جای آن می آید وجای جسم بالایی را بلافاصله پر می کند.

ضمیر در (فیه) به زمان بر می گردد.

(بلا زمان یخلو فیه...)یعنی بدون زمان که خالی شود از آن زمان، سطح پایینی از سطح بالایی که با آن ملاقات می کرد. سطحی که با آن ملاقات می کرد قبلا سطح بالایی بود اما الان سطح دیگری است. مراد از (سطح یلاقیه) اختصاص به سطح بالایی که الان مفارقت کرده ندارد بلکه بگویید هر سطحی که با این سطح پایینی ملاقات کند. که تا الان، سطح قبلی ملاقات داشت، الان که سطح قبل رفت بدل و عوض آن، ملاقات دارد.

(یلاقیه) ضمیر فاعلی به (سطحِ) دوم بر می گردد و ضمیر مفعولی، به (سطحِ) اول بر می گردد.

توضیح مطالب صفحه ۱۳۶ سطر ۵

ص: ۸۸۹

تـا اینجـا این نتیجه گرفته می شود (این نتیجه را بیان می کنیم تا معلوم باشـد که جرا مصـنف، از این مطلبی که توضـیح دادیم) وارد مطلبی می شود که در ادامه بیان کنیم) که اگر سـطحی از سـطح دیگر جـدا شود حتما بایـد بـدل به جای آن بیاید. و اگر بـدل به جای آن نیاید خلا اتفاق می افتد. حال مصـنف، این قاعده کلی را در مورد بحث اجرا می کند و می فرماید انگشت ما که بر روی سـراقه گذاشـته شده یک سـطح است. فرض کنید هوایی نیست و سـراقه به طوری پر است که انگشت ما به واسطه تماس با آب، خیس شده است. در مانحن فیه، صفحه ای که عبارت از انگشت ما است با صفحه دیگر که عبارت از آب داخل سراقه است تماس دارد. به قول مصـنف، تلازم دو صـفحه است. اثر انگشت را بلنـد کنم این صـفحه که صـفحه بالایی است از صفحه پایینی جداشده آیا خلا است یا اینکه هوا، اینجا را پر می کند؟ پس تا انگشت از روی سراقه بلند شد و بین این انگشت که یک سـطح است و آن آبی که در درون سـراقه است که سطح دیگر است فاصله واقع شده و این فاصله را سریعاً هوا پر می کند. تا خلا اتفاق نیفتد. این هوا، بدل می شود اما بدلی که به جای انگشت نشسـته و قبلا صـفحه انگشت به آب متصل بود اما الا ـن صـفحه بـدل (یعنی هوا) به آب متصل است. این هوا فشار می آورد و آب به بیرون می ریزد اما چرا فشار می آورد چون هوا مثـل انگشت نیست. زیرا انگشت، صـفحه ای است که آب را نگه می دارد چون بسـته است. یـا به تعبیر مصـنف خـارج از مجرای طـبیعی است ولی هـوا، آب را نگه نمی دارد چـون هوا مثـل انگشت سـفت نیست آب را نگه نمی دارد بلکه فشـار می آورد تـا آب، خالی شود. سوال این است که آیا هوا فشار می آورد و آب را خالی کنـد یا نه؟ امروزه می گوینـد هوا فشار می آورد. امـا در قـدیم فشـار هوا ثـابت نشـده بود لـذا اینگونه می گویـد که: آب اینچنین است که به سـمت پـایین میل دارد. اگر سطحی به آن چسبیـده باشـد و نتوانـد آن سـطح را بـا خودش بکشـد ناچـار به سـمت پایین نمی رود. اگر بتوانـد آن سـطح را بِکشـد،خودش به سـمت پـایین می آیـد و سـطح را هم با خودش پایین میآورد. یعنی آب، هوای مجاور خودش را می کشـد و نمی گذارد بین خودش و هوا فاصله بیفتد چون اگر آب به سمت پایین بیاید و هوا در جای خودش باقی بماند دوباره بین هوا و آب، خلا واقع می شود و مصـنف نمی خواهـد خلا را اجازه دهد لذا می فرماید: آب وقتی پایین می آید، آن چیزی را که با آن تماس دارد به سـمت پایین می کشد. پس آن چیزی که با آب، تماس دارد دو حالت دارد ۱ ـ یا طوری است که آب می تواند این مماس را با خودش به سـمت پایین بکشد مثل اینکه هوا باشد ۲ ـ یا طوری است که آب نمی توانـد این مماس را با خودش به سمت پایین بکشد در این صورت خود آب هم پایین نمی آید که در هر صورت، خلا رخ نمی دهد.

ص: ۸۹۰

این مباحث نشان می دهد که تلازم صفایح لازم است و اگر تلازم به هم بخورد خلا اتفاق می افتد و چون خلا محال است تلازم واجب است واین تلازم ایجاب می کند که یا انگشت بر لبهٔ سراقه بماند یا اگر انگشت رفت، بدلش به جای آن بیاید.

توضیح عبارت

(فاذا کانت صفیحه الماء الذی فی السراقه تلزم بالطبع صفیحه جسم یلاقیه کسطح الاصبع)

وقتی صفحه ی آبی که در سراقه است بالطبع، جدا شدنی نیست. (تلزم به معنای لغوی مراد است اینکه میگوید لازم است یعنی جدا نمی شود و منفک نمی شود) از صفحه جسمی که با این آب ملاقات کرده مثل سطح انگشت.

(فیلزم ان یکون محبوساً عن النزول عند احتباس ذلک السطح معوقا علی النزول معه)

این عبارت، جواب برای (اذا) است.

اگر صفحه آب با صفحه جسمِ ملاقی، طبعا طوری که جدا نشد لازم می آید که این آب باید محبوس از نزول شود و فرود نیاید تا وقتی که این سطحِ انگَشت، احتباس دارد (یعنی تا وقتی که سطح انگشت، احتباس دارد آب هم باید احتباس داشته باشد)

(معوقاً) صفت برای (ماء) است و ضمیر در (معه) به سطح بر می گردد. یعنی: در حالی که آب ممنوع شد، از نزول با این سطح.

(فلزم ان یقف ضروره)

در چنین حالتی این آب لزوماً می ایستد و پایین نمی آید چون آن مانع که انگشت است نمی گذارد آب به سمت پایین بیاید و آب هم نتوانسته انگشت را با خودش به سمت پایین بکشد.

ص: ۸۹۱

و لو جاز ان یکون خلا و افتراق سطوح لا عن بدل لنزل)

(یکون) تامه است.

این عبارت، استدلال مصنف است. و می فرماید: اگر خلا جایز بود آب، انگشت را رها می کرد. توجه شود که امر آب، دائر بین دو چیز است ۱ _ یا بایستد ۲ _ یا انگشت را با خودش به سمت پایین بکشد. امر سومی هم تصور می شود که نه بایستد و نه انگشت را با خودش به سمت پایین بکشد. بکه انگشت بر سر سراقه چسبیده باشد در عین حال، آن آب به سمت پایین بیاید. در صورت سوم، خلا اتفاق می افتد چون انگشت، سرِ سراقه را بسته است و آب هم به سمت پایین می آید و اجازه نمی دهد هوا به درون آن برود در این صورت بین انگشت که یک صفحه است و بین آب که صفحه دیگر است فاصله می افتد که این فاصله، خلا است.

پس اگر خلا جایز بود آب، انگشت را رها می کرد و بدون اینکه احتیاج باشد که انگشت را با خودش به سمت پایین بکشد خودش به سمت پایین می آید و خلا حاصل می شد اما چون خلا جایز نیست لذا آب، چنین عملی را انجام نمی دهد بلکه یا توقف می کند یا اگر توانست، انگشت را هم با خودش به سمت پایین می کشد.

ترجمه: اگر جایز بود که خلا، اتفاق بیفتد و افتراق سطوح، بدون بدل حاصل شود (یعنی آب به سمت چایین بیاید و به جای آن، چیزی نیاید) آب، نازل می شد بدون اینکه انگشت را پایین بکشد و انگشت برداشته شود. ولی اینگونه نیست، اگر انگشت را برداریم آب به سمت پایین می آید اما تا وقتی که انگشت هست، آب به سمت پایین نمی آید.

ص: ۸۹۲

پس ابتدا اینگونه گفت که صفحه انگشت با صفحه آب، ملازمت دارد و لذا آب پایین نمی آید. اگر خلاء جایز بود این ملازمت، واجب نبود و آب، انگشت را رها می کرد و به سمت پایین می آمد. و اینکه پایین نمی آید نشانه این است که خلا جایز نیست.

(و لذلک ما، صحّ انجذاب الماء فی الزراقه)

(لذلک ما) این را یک کلمه حساب کنید و (ما) زائده است و برای تاکید آورده شده است. عادت ابن سینا اینگونه است که از این عبارات، استفاده می کند و می گوید (لذلک ما، لهذا ما) در خط بعدی هم درباره این کلمه آمده است.

زراقه آب را می مکد و به بالا جذب می کند. این چوبی که داخل زراقه است وقتی آب را به سمت بیرون می کشیم آب را با خودش به سمت بالا می آورد پس آب به سمت بالا جذب می شود. اگر چوب را به داخل رزاقه وارد کنی آب با شدت به سمت پایین می رود چه در وقتی که آب به سمت بالا جذب می شود چه وقتی که آب با فشار به سمت بیرون می رود، حالت دیگری تصور می شود به این صورت که وقتی آب را به سمت بالاـ می کشیم فرض کنید تا نصف لوله، آب است ووقتی دوباره چوب را به سمت بالا می کشیم می بینیم آب، از سرِ نصف، بالا آمد اما متصلا بالا آمد، یعنی صفحات روی هم قرار گرفته ی آب، ملازمند نمی شود که قسمتی از سطح بالایی قطع شود و قسمتی از سطح پایینی بماند و وسط این دو، قطع شود و خالی بماند مگر اینکه هوا را بِکشد و الا اگر هوا نکشد، وسطِ آب، خالی نمی ماند.

ص: ۸۹۳

تعبیر مصنف این است که این طرفِ آب که جذب شده، لازم دارد آن طرف را، یعنی اجازه نمی دهد که بین آنها فاصله بیفتد.

ترجمه: چون خلاـ جایز نیست (یا به تعبیر دیگر، چون صفایح اجسام با یکدیگر تلازم دارند و از همدیگر جدایی ندارند) جذب آب در زراقه صحیح می شود. (یعنی جذب آب در سراقه به خاطر همین قانون اتفاق می افتد)

(للزوم ما قد نزل من طرفیه للطرف الثانی)

(للطرف الثانی) متعلق به (لزوم) است و مراد از آن، طرفِ آخر است. مراداز ثانی، ثانی درمقابل ثالث نیست بلکه به این معنی است که این آب، دو طرف دارد که یک طرف آن، داخل زراقه آمده و طرف دیگرش داخل کاسه ای است که از داخل کاسه آب را می کشیم. وقتی این طرف که داخل زراقه است به سمت بالا می آید آن طرف که از درون کاسه وارد زراقه می شود هم بالا می آید. و وقتی که این آبِ درون رزاقه به سمت بیرون می رود آن طرفِ سرِ زراقه که به سمت بیرون می رود طرف داخل زراقه هم به همان وزان به بیرون می رود. و در وسطِ آب، پارگی اتفاق نمی افتد.

ترچمه: چرا آب در زراقه جذب می شود؟ به خاطر اینکه آن قسمت از آبی که از یکی از دو طرفِ زراقه نازل شد، از طرف دیگر جدا نمی شود. بلکه با طرف دیگر، ملازمه دارد و طرف دیگر را با همان ملازمه به سمت خودش جذب می کند و به سمت بالا می کشد.

ص: ۸۹۴

(و امتناع الا نقطاع فی البین)

در بین این آب، انقطاع و پارگی رخ نمی دهد.

(المودی الی وجود الخلا)

(المودی) صفت برای (انفطاع) است یعنی اگر انقطاع حاصل شد، خلاـ حاصل می شود انقطاعی که منجر به خلا می شود ممتنع است لذا انقطاع آب، اتفاق نمی افتد و آب، ملازمه دارد.

مصنف، فرض را در جایی برد که آب از زراقه به سمت بیرون می رود، اما ممکن است طور دیگر هم فرض شود که آب، در زراقه وارد می شود. مثل اینکه سرنگ را گاهی سر بالاـ می گیرند و آب را از بالا به داخلش می کِشند. و مثلا مایعِ داخلِ آمپول را به درون سرنگ می کشند. آب وقتی وارد زراقه و سرنگ می شود به سمت پایین تنزل می کند و وقتی که تنزل می کند اینطور نیست که در وسطِ این آبِ متنزل پارگی اتفاق بیفتد. همانطور که آب پایین می آید بین بخشهای آن جدایی نمی افتد بلکه متصلا به سمت پایین می آید.

زراقه برای مکیدن آب است و گاهی هم برای بیرون کردن آب است لذا این عبارت مصنف را با هر دو فرض می توان تفسیر کرد. ولی چون مصنف از لفظ (انجذاب) استفاده کرده معنای دوم بهتر است. که آب به داخل سرنگ وارد می شود.

(و طاعه الممتصات للمص)

(للمص) متعلق به (طاعه) است.

این عبارت، از عبارات، عجیب مصنف است این جمله عطف بر (امتناع) یا (وجوب تلازم) است. چرا این امور غیر طبیعی در سراقهو زراقه اتفاق می افتد؟ به خاطر امتناع وجود خلا یا به عبارت دیگر به خاطر وجوب تلازم صفایح یا به عبارت سوم نه ممتصات، مص را اطاعت می کنند. ملاـحظه شود که مصنف، مطلب دیگری را بیان می فرماید که گاهی یک لیوانی را به وسیله می مکیم و سپس این لیوان را به دیگی پر از آب است می چسبانیم وقتی لیوان را بر می داریم دیگ هم با آن بلند می شود. یعنی یک لیوان کوچک، یک دیگ بزرگ را بلند می کند.

ترجمه: این لیوان ممتص، مصّ را اطاعت می کند یا آن کاسه و دیگ، این مصّ را اطاعت می کند یعنی مثل اینکه هنوز مکیده می شود. مثال دیگری می زنیم. مثلاً مَحجَمِه که آلت حجّام است یعنی کسی که حجامت می کند از این وسیله استفاده می کند. که چیزی شبیه شاخ گاو است یا امروزه مثل لیوان است که این را می مکیدند و بر روی پوست بدنانسان می گذاشتند این پوست، داخل محجمه می شد اما امروزه آن لیوان را مقداری گرم می کنند و هوای آن، رقیق می شود و سپس به بدن می چسبد. که حالت مکیدن پیدا می کند و پوست به سمت بالامی آید. ا ین بالا آمدن پوست برای چه چیز است؟ برای اینکه داخل لیوان خالی می شود و هوای آن رقیق شده.

در مثال دیگ هم همینطور است که اگر لیوان را به قسمت سفت دیگ بچسبانید دیگ را بلند نمی کند مثلا فرض کنید روی دیگ، به جای در، پارچه سفت و محکم گذاشتیم. وقتی لیوان را می مکیم اگر به قسمت های سفت دیگ بچسبانیم هیچ اتفاق نمی افتد. اما اگر روی پارچه می گذاری، بلند می شود چون هوایی که از لیوان، خارج شده پارچه را می مکد و به سمت داخل می آید.

(و لذلک ما، امکن رفع ثِقلٍ کبیر بقدح صغیر مهندم علیه)

به این جهت است که ثقل کبیر (کاسه یا دیگ مثلا) را به وسیله قدح صغیر (که در مثال ما لیوان بود) بلند کردیم. اما اگر آن قدح صغیر، مکیده شود. [بعد از عبارت (مهندم علیه)، لفظ (اذا مصّ) را در تقدیر می گیریم]

ص: ۸۹۶

(بقدح صغیر) به قدح کوچکی که بر آن ثقل کبیر آماده شده و ترتیب داده شده. یعنی با نظم خاصی روی ثقل کبیر قرار گرفته است. ضمیر در (منهدم) به (قدح صغیر) بر می گردد و ضمیر در (علیه) به (ثقل کبیر) بر می گردد.

(و اشیاء اخر من الحیل العجبیه التی تتم بامتناع وجود الخلا)

اشیا دیگری هست و حیله های عجیبی در عالم طبیعت می توانیم انجام دهیم که تمام این حیله ها که از مجرای طبیعی خارج هستند شاهد بر این می باشند که خلا ممتنع است.

تا اینجا بحث از دفع خلا تمام شد. گفتیم در این فصل، خلا را دفع می کنیم بدون اینکه توجه به ادله اصحاب خلا داشته باشیم اما در فصل بعدی در صفحه ۱۴۵ سطر ۶ دلایل آنها را می آوریم و رد می کنیم.

بیان ویژگی و خصوصیت چهارگانه «مکان» ۹۲/۰۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۷ سطر اول

موضوع: بیان ویژگی و خصوصیت چهارگانه «مکان»

ابتدا خلاصه فصل نهم را بیان می کنیم.

در فصل نهم دو مطلب بیان می شود.

مطلب اول: مصنف، مکان را طبق معنایی که خودش قبول دارد بیان می کند و ۴ ویژگی برای آن مطرح می کند.

مطلب دوم: جواب از ادله کسانی که مکان را به معانی دیگر تفسیر کردند.

در فصل ششم از همین مقاله اقوالی درباره مکان ذکر شد و ادله آنها در آنجا بیان شد بدون اینکه آن ادله باطل شود اما در فصل نهم ادله آنها را باطل می کنیم.

ص: ۸۹۷

اقوالی که درباره تفسیر مکان مطرح شده بود عبارتند از

۱ _ مکان، عبارت از هیولی است

۲ _ مکان، عبارت از صورت (صورت جسمیه) است

۳ _ مکان، عبارت از بُعد (مراد از بُعد، غیراز صورت جسمیه است)

۴ _ مکان عبارت از سطح است هر سطحی که باشد.

۵ _ مکان عبارت از سطح حاوی است.

مصنف بیان می کند که هیچکدام از این اقوال صحیح نیست بلکه سطحی است حاوی که مساوی با متمکن و محوی باشد به عبارت دیگر سطح درونی حاوی که مماس با سطح بیرون محوی است.

مصنف می فرماید مکان دارای ۴ ویژگی است که این ۴ ویژگی در تعریفی که خودش ارائه می دهد جمع شده است اما در اقوال دیگر، این ۴ ویژگی به تمامه وارد نشده.

ویژگی اول: مکان، چیزی است که فقط، متمکن را در خودش جا می دهد و با متمکن، جسم دیگر را جا نمی دهد، یعنی دو جسم در آن جمع نمی شود. مثلا ما که الان اینجا نشستیم هوایی ما را احاطه کرده ،و کف زمین که روی آن نشستیم مجموعاً مکان ما است و شخص دیگر در اینجا نمی نشیند و شخص دیگر در جای دیگری از زمین نشسته و هوای دیگری آن را احاطه کرده است. این ویژگی های چهارگانه که مطرح می شود بدیهی هستند و نیاز به استدلال ندارند.

ویژگی دوم: مکان با ممکن، مساوی باشد.

مساوی به معنای تساوی در ماهیت نیست بلکه به معنای تساوی در اندازه است یعنی مکان، گنجایشِ متمکن را دارد و مساوی با متمکن است.

ص: ۸۹۸

ویژگی سوم: مکان، تجدید می شود.

مراد این است که متمکن می تواند این مکان را انتخاب کند در حالی که قبلاـ در این مکان نبود و می تواند از این مکان مفارقت کند.

ویژگی چهارم: متمکن های متعددی می توانند پی در پی و متعاقبا بر این مکان وارد شوند.

این چهار ویژگی در هیولی، صورت، بُعد و سطح یافت می شود ولی چهار ویژگی به تمامه در تک تک این اقوال یافت نمی شود. یعنی اینگونه نیست که قول به هیولی، چهار ویژگی را داشته باشد. ویا قول به صورت، چهار ویژگی را داشته باشد. مثلا هیولی فقط ظرف برای صورت است و صورت دیگر را در خودش جا نمی دهد اما هیولی ، مساوی و هم اندازه با صورت نیست. ولی هیولی، می تواند صورتهای مختلفی (از حیث بزرگی و کوچکی) را بگیرد.

توضیح عبارت

(الفصل التاسع فی تحقیق القول فی المکان و نقض حجج مبطلیه و المخطئین فیه)

مصنف تحقیق قول در مکان را در ابتدای فصل بیان می کند. که مطلب اول است.

(و نقض حجج...) مطلب دوم است که کسانی که به خطا، «مکان» را چیزدیگری تفسیر کردند و اقدام بر ابطال قول ما کردند، قول آنها و ادله آنها را قبلا نقل کردیم و الان می خواهیم حجج و ادله آنها را رد کنیم.

کسانی که مکان را منکر نه دلیل آنها را قبلا بحث کرد ورد کرد چون وجود مکان را اثبات کرد و وارد در بحث ماهیت مکان شد و بحث را در ماهیت مکان ادامه داد و الان هم بحث در ادامه ماهیت مکان است البته اگرچه الان اشاره می کند که وجود و ماهیت مکان بیان شد ولی بحث را در ماهیت می برند.

ص: ۸۹۹

ضمیر در (مبطلیه) به (حق القول فی المکان) بر می گردد یعنی بیان قول حق در مکان می کند.

(فاذا کان المکان. هو الذی فیه الجسم وحده ولا یجوز ان یکون فیه معه جسم غیره)

ضمیر در (الذی فیه) و در (ان یکون فیه) به مکان بر می گردد. ضمیر در (وحده، معه، غیره) به جسم بر می گردد.

از این عبارت وارد در این می شود که چهار خصوصیت مکان را بیان می کند.

(اذا) شرطیه است که دو جمله شرطیه دارد یکی از آنها (کان المکان..) است و شرطیه دومی (کانت هذه المفات...) است و جواب (اذا) کلمه (فالمکان هو السطح) است. ترجمه این چند خط اینگونه است : اگر مکان، این چهار خصوصیت را دارد و این خصوصیات گرچه در اقوال دیگر، پراکنده هستند ولی در هیچ قولی جمع نمی شوند جز در قول ما، پس مکان همان است که قول ما آن را تعیین کرده است.

اما ویژگی اول این است که مکان، چیزی است که در آن مکان جسم به تنهایی واقع می شود. کلمه(وحده)قید برای جسم است نه مکان یعنی مکان چیزی است که تنها همین جسم در آن ،جا می گیرد و جا برای جسم دیگر ندارد. توضیح کلمه (وحده) را با عبارت (ولاـ یجوز... غیره) می دهد یعنی جایز نیست که در این مکان، کنار جسمی که در مکان جا گرفته جسمی غیر از این جسم قرار بگیرد.

مثلاـ نمی گوییم اتاق، مکان ما است این، اطلاق عرفی و تسامحی است تا (اشکال نکنی که مکانِ ما، جا برای دیگران است بلکه مکان همان هوایی است که ما را احاطه کرده و بخشی از زمین که روی آن نشسته ایم.

ص: ۹۰۰

(اذا کان مساویا)

ضمیر در (کان) به (مکان) بر می گردد.

ویژگی دوم را بیان می کند. در بعضی نسخ (و کان) آمده که هر دو نسخه صحیح است.

(وکان یستجد و یفارق)

ویژگی سوم را بیان می کند که مکان چیزی است که تجدید می شود و مورد مفارقت واقع می شود یعنی شیئی این مکان را به عنوان مکان جدیدش انتخاب می کند و از آن مفارقت می کند.

(یفارق) یعنی آن شی بیرون می رود و مکان، مفارقت می شود.

(والواحد منه تتعاقب علیه عدّه متمکنات)

ویژگی چهارم را می گوید که یک مکان، طوری است که اجسان مختلف می توانند به تعاقب بر آن وارد شوند.

(وکانت هذه الصفات کلها لو بعضها لا توجد الا لهیولی او صوره او بُعد او سطح ملاق کیف کان)

این ۴ ویژگی در این ۴قول یافت می شود اما همه این ۴ ویژگی را در یک قول نمی توانید جمع کنید فقط در قول ما (قول مصنف) می تواند این ۴ ویژگی جمع شود.

(کیف کان) یعنی هر سطحی که باشد.

ترجمه: این صفات، یافت نمی شود مگر در این مجموعه، یعنی این ۴ ویژگی در این مجموعه پیدا می شود اما تمام این ۴ ویژگی در تک تک اقوال جمع نمی شود چون اگر جمع شود با عبارت بعدی (و جمیعها لا توجد..) در تناقض است. پس در تک تک این اقوال، همه ۴ ویژگی نمی آید ولی در کل اقوال یا کل این چهار ویژگی و یا بعض این چهار ویژگی می آید.

ص: ۹۰۱

(و جمیعها لا توجد فی الهیولی ولا فی الصوره والبعد لا وجود له خالیا ولا غیر خال)

همه این چهار صفت را نمی توان در هیولی و در صورت پیدا کند. البته ممکن است در «بُعد» این چهار صفت جمع شود لذا مصنف نمی فرماید در «بُعد» این ۴ ویژگی وجود ندارد بلکه می گوید «بعد» که شما، غیر از صورت جسم می گیرید وجود ندارد و خیالی است و لذا وجود این ۴ صفت برای «بعد» خیالی می شود. لذا بُعد منحصر در صورت جسمیه است و اگر صورت جسمیه را برداری بُعدی در جهان نخواهیم داشت. چه بُعد خالی باشد چنانچه اصحاب خلاء گویند. چه بُعد غیر خالی و پر باشد چنانچه دیگران می گویند.

(والسطح غیر الهاوی لیس بمکان ولا حاومنه الا الذی هو نهایه الجسم الشامل)

روشن است که سطح غیر حاوی، مکان نیست مثلا این زمینی که روی آن نشستیم همه بدن ما را شامل نشده پس مکان ما نیست ولو عرف می گوید این، مکان شما است و هوایی که ما را احاطه کرده عرف به نظر نمی آورد در حالی که این بخشی از زمین، بعض مکان است نه همه مکان.

(و لا ـ حاومنه) می فرماید حاویِ از این سطح، مکان نیست مگر بخشی که نهایت جسم حاوی است نه اینکه خود حاوی و هر سطحی مکان باشد. الان این اتاق، حاوی ما است وتمام دیوارها، حاوی اند. و ما و محاط به این دیوارها هستیم. می فرماید این هم مکان نیست چون مکان، سطحی است که نهایت حاوی باشد نه خود حاوی. خود حاوی یعنی هوایی که با بدن ما بر خورد کرده همان سطحی که نهایت سطح حاوی و مماس با ما است مکان است. (نهایه الجسم) یعنی قسمتهایی که با رسیدن به متمکن تمام می شود را مکان می گویند.

ص: ۹۰۲

پس دقت شود که مراد از مکان، سطح است اما سطحی که اولا حاوی باشد و ثانیا نهایتِ آن سطح حاوی لحاظ شود.

(فا لمکان هو السطح الذی هو نهایه الجسم الحاوی لا غیره)

(فالمکان) جواب برای (فاذا کان المکان) است یعنی وقتی خصوصیات مکان، این چهار تا باشد این خصوصیات در اقوال دیگر، یا پیدا نمی شود یا در اقوال دیگر، اصلا موضوع ندارد که این خصوصیات در آن جاری شود، نتیجه می گیریم که مکان، سطحی است. که نهایت جسم حاوی است نه غیر این سطح. یعنی فقط همین سطح، مکان است و غیر این سطح مکان نیست.

(فهو حاو و فساد)

نسخه صحیح (ومساو) است. از اینجا مصنف خلاصه تعریف مکان را می گوید که ثابت کند هر ۴ ویژگی در این تعریفی که برای مکان گفته شده موجود است.

این عبارت (فهو حاو) اشاره به ویژگی اول دارد ولی آن را به طور کامل بیان نکرده و در ادامه بیان می کند. یعنی مکان، حاوی جسم است و جسمی را در بر گرفته و جا برای جسم دیگر قرار نمی دهد. (و مساو) ویژگی دوم را بیان کند که این سطح، مساوی با متمکن است یعنی مساوی با جسمی است که آن جسم در این سطح است.

(ثابت للمنتقلات)

ویژگی چهارم را بیان می کند که آن اجسامی که منتقل می شوند در این مکان ،به تغاقب منتقل می شوند. یعنی این مکان،برای آنها ثابت است و مکان،حرکت نمی کند بلکه منتقلات و متحرکات به تعاقب،وارد این مکان می شوند و عبور می کنند اما مکان واجب نیست که منتقل شود

ص: ۹۰۳

(ویملا المنتقل شغلا)

این عبـارت ادامه خاصـیت اول است یعنی آن جسم که به این مکان منتقل شـده این مکان را پرمی کنـد و جا برای شـی دیگر نمی گذارد.

(و یفارقه المنتقل بالانتقال عنه و یواصله بالانتقال الیه)

این عبارت، خاصیت سوم را بیان می کند که مفارقت می کند این مکان را، آن متمکنی که حرکت می کند به انتقال از مکان و آن منتقل به این مکان، می رسد به واسطه انتقال به آن مکان.

ضمیر فاعلی در (یواصله) به (منتقل) و ضمیر مفعولی به (مکان یا سطح) بر می گردد.

(و یستحیل ان یوجد فیه جسمان معا)

این عبارت، ادامه خاصیت اول است که محال است که در این سطح، دو جسم با هم یافت شوند.

(فقد ظهر وجود المکان وماهیته)

تـا اینجـا مـاهیت مکان روشن شـده و وجود مکان هم که قبلا ثابت شـده بود. وقتی که ما این سـطح را به عنوان ماهیت، اعلام کردیم مـاهیت مکـان روشن شـد وچون چیز ی که دارای این خواص چهارگانه است در خارج داریم پس وجود مکان هم در خارج داریم.

تا اینجا مصـنف در ماهیت مکان بحث کرد. الان می خواهد مکان را که عبارت از سـطح است تقسـیم کند که در جلسه بعدی می گوییم.

بیان تقسیم اوّلی و ثانوی «مطالب» ۹۲/۰۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۷ سطر ۱۱ قوله (و قد یتفق)

موضوع: تقسیمات مکان

گفته شد که در این فصل دو مطلب بیان می شود.

ص: ۹۰۴

مطلب اول: تحقیق درباره مکان و بیان قول حق است.

مطلب دوم: رسیدگی به ادله مخالفین و ردّ قول ادله آنها.

در مطلب اول، سه نکته بیان می شود که نکته اول در جلسه قبل خوانده شد.

نکته اول: ۴ خصوصیت در مکان وجود دارد که آن ۴ خصوصیت در سطح حاوی موجود است لذا معتقد می شویم که مکان، همان سطح حاوی است.

نکته دوم: تقسیم مکان به اقسامی که ذکر می کنیم.

نکته سوم: ظرفی را مثال می زند که آبی داخل آن وجود دارد و می خواهد مکان آن آب را پیدا کند.

نکته اول را در جلسه قبل مطرح کردیم.امروز وارد نکته دوم می شویم.

مصنف برای مکان، ۵ قِسم بیان می کند. که در هر ۵ قسم، مکان همان سطح حاوی است.

قسم اول: مکان، سطحی واحداست.

قسم دوم: مکان، سطحی متعدد است که از التیام این سطوح، مکان ساخته می شود.

قسم سوم: مکان، سطحی متعدد است که بعضی از سطوح، حرکت می کند و بعضی ثابت است.

قسم چهارم: مکان عبارت از سطح متحرک است و متمکن را ساکن فرض می کنیم.

قسم پنجم: محیط (حاوی) را مکان قرار می دهیم ومحوی هم متمکن است وبرای همه آنها حرکت قائل می شود.

در این ۵ قسم که بیان شد دو گونه تقسیم مطرح شد.

گونه اول: تقسیم مکان به لحاظ اینکه یک سطح است یا چند سطح است.

ص: ۹۰۵

گونه دوم: تقسیم مکـان به لحـاظ اینکه ساکن است یا حرکت می کنـد و اگر حرکت می کنـد بعض آنها حرکت می کنـد و بعضی ساکن است یا همه آنها حرکت می کند.

از اینجا وارد در مثال می شویم و برای اقسام ۵ گانه مثال می زنیم.

مثال قسم اول: مثلا پرنده ای که در هوا ایستاده باشد همان سطحی که آن پرنده را احاطه کرده که سطح هوا است مکان پرنده می باشـد. یـاماننـد مـاهی که در آب وجود دارد و آب، تمـام اطراف مـاهی را احاطه کرده که هم هوا و هم آب، یک سـطح است که به پرنده و ماهی احاطه کردند.

مثال قسم دوم: مثلاً مکانی که خود ما نشستیم مرکب از دو سطح است. یک سطح عبارتست از بخشی از زمین که به مقداری از بدن ما احاطه دارد و یک سطح عبارتست از هوایی که به ما احاطه کرده مجموع این دو سطح را که جمع کنیم مکان ما می شود یا مثل خود آب که در یک نهری جاری است که قسمتِ زیرین آب،که به کفِ رودخانه متصل است و قسمت روی آب که به هوا متصل است و مجموع این دو سطح(کف رودخانه و هوای روی آب) آب را احاطه کرده و یا ماننـد کشتی که روی آب راه می رود.

مثـال قسم سوم: سـنگی که در کف رودخـانه قرار گرفته که دو سـطح به آن احـاطه کرده یکی همـان کف رودخـانه است که ساکن می باشد و دوم، سـطح آبی که روی سـنگ است و حرکت این سـطح به تبع حرکت آب است. لذا این بخشی از مکان متحرک است.

ص: ۹۰۶

مثال قسم چهارم: اینکه همه سطح ها حرکت دورانی کنند ولی متحرکٌ علیه که این سطح ها روی آن حرکت می کنند ساکن باشد مثال به زمین زدند که (البته با تسامح) افلاک که محیط به زمین هستند به دور آن حرکت می کنند و زمین که محاط است ساکن می باشد. مصنف تعبیر به «متحرک علیه» می کند نه «زمین».

مثال قسم پنجم: مثل افلاک که بعضی به سمت مشرق و بعضی به سمت مغرب می روند که اختلاف در حرکت دارند. اما بعضی از سماویات و افلاک، اختلاف حرکت ندارند لذا تعبیر به (کثیر) کرد و تعبیر به (کل) نکرد.

توضیح عبارت

(و قد یتفق ان یکون المکان سطحا واحدا)

این عبارت، قسم اول از اقسام پنجگانه را می گوید.

(وقد یتفق ان تکون عده سطوح یلتئم منهامکان واحد کما للماء فی النهر)

این عبارت، قسم دوم از اقسام پنجگانه را می گوید.

ترجمه: گاهی اتفاق می افتد که چند سطح، شیئی را احاطه کرده باشد که از این چند سطح، یک مکان التیام پیدا کند مثل مکانی که برای آب در نهرها است. در این مثال کاری نداریم که آب حرکت کند یا نکند به حرکت آب کاری نداریم بالاخره دو سطح،این آب را احاطه کردند.

مراد از «ما» در (کما للماء) کنایه از مکان است.

(و قد یتفق ان تکون بعض هذه السطوح متحرکه بالعرض و بعضها ساکنه)

این عبارت، قسم سوم از اقسام پنجگانه را می گوید.

ص: ۹۰۷

ترجمه: بعضی از این سطوح که شی را احاطه کردند متحرک بالعرض هستند و بعضی ساکن هستند.

(و یتفق ان تکون لکها متحرک بالدور عل المتحرک و المتحرک ساکن)

نسخه صحیح این است (علی المتحرک علیه و المتحرک علیه ساکن)

این عبارت قسم چهارم از اقسام پنجگانه را می گوید.

همه این سطوح به نحو دورانی بر متحرکٌ علیه حرکت می کنند.

(و ربما کان المحیط و المحا ط متخالفی المفارقه کما فی کثیر من السماویات)

این عبارت، قسم پنجم از اقسام پنجگانه را می گوید.

توضیح مطالب صفحه ۱۳۷ سطر ۱۴ قوله (و یجب ان تنظر)

از اینجا مصنف وارد در نکته سوم می شود و خلاصه نکته سوم این است که ظرفی را مثال می زند که آبی درون آن هست سپس مکان این آب را می خواهد پیدا کند و در مکان آب، تردید دارد که یک سطح، مکان آب است یا دو سطح، مکان آب است سپس نظیر می آورد و مثال دیگری بیان می کند و در پایان بین دو مثال فرق می گذارد.

توضیح: کوزه ای را فرض کنید که داخل آن پر از آب است. اگر بپرسند که مکان آب چیست؟ گفته می شود مقعر کوزه و سطح درونی کوزه مکان آب است. حال فرض کن که در دهانه کوزه ،چوبی وارد کرده باشیم و در این صورت،اینطور نیست که مقعر کوزه فقط مکان آب باشد بلکه سطح دیگری هم با آب تماس پیدا کرد که آن ،سطح چوب است که سطح محدب چوب با سطح مقعر کوزه با هم به این آب تماس دارند. (مانند سماوری که در داخل سماور لوله ای وجود دارد که آن لوله را مثل چوب فرض کنید و خود سماور را مانند کوزه فرض کنید) آیا در این صورت، باز هم می گوییم مکان آب، فقط سطح مقعر کوزه است یا مجموع سطح مقعر کوزه و سطح محدب چوب هر دو با هم مکان آب هستند؟

حال مصنف، مثال دیگری می زند که ظرفی را توجه کنید که دو جداره است وبین دو جداره، فاطه ای باشد که آن فاصله را با آب پر می کنیم. مثلا کاسه ای که داخل در کاسه دیگر قرار می دهیم و بین دو کاسه را آب می کنیم این آب بین دو سطح قرار گرفته ۱ _ سطح مقعر ۲ _ سطح محدب.

به عبارت دیگر این دو ظرف را مانند دو کمربند حساب کن.

توضیح عبارت:

(و یحب ان ننظر هذا)

نسخه صحیح (تنظر هذا) است و مراد از هنا، موردی است که مکان، در ظاهر دو سطح است و ما می خواهیم از التیام این دو سطح، یک سطح بدست بیاوریم.

(اذا کان ماء مثلا فی جرّه و فی وسط الماء شی آخر یحیط به الماء)

(مثلا) می تواند قید برای (ماء) باشد یعنی به عنوان مثال، به آب مثال زدیم و می توان به غیر آب مثال زد و می تواند قید برای (جره) باشد یعنی به عنوان مثال، به جره مثال زدیم و می توان به غیر جره مثال زد.

ترجمه: مثلاـ در کوزه ای آب است و در وسط آب، چیز دیگری باشد که آب به آن احاطه کرده و آب، محیط به آن است و کوزه محیط به آب است.

(و قد علمنا ان مکان الماء هو السطح المقعر من الجره فهل هو وحده مکانه او هو السطح المحدب الظاهر من الجسم الموجود فی الماء مجموعین مکان الماء)

ص: ۹۰۹

نسخه صحیح (هو و السطح) است که واو حذف شده.

ما می دانیم که درون کوزه، مکان آب است ولی سوال این است که آیا فقط سطح مقعر از کوزه مکان است یا مجموع سطح مقعر کوزه و سطح محدب آن چیزی (چوبی) که درون آب قرار داده شده مکان است.

(کما لو کان الماء علی شکل محیط به سطح مقببّ و سطح مقعرو سطحان آخران علی هذه الصوره

نسخه بهتر، (علی هذه الصوره است

مصنف تنظیر به مثال دوم می زند که مثلا آب بر شکلی باشد که بر آن آب، ۴ سطح احاطه کرده ۱ _ سطح مقبّب که مراد علامت بالایی است ۲_ سطح مقعر که مراد علامت و پرانتز پایینی است و دو سطح دیگر که مراد، دو طَرَف است.

برای بهتر فهمیدن مثال را اینگونه بیان می کنیم که کمربندی را لحاظ کنید و کمربند دیگری داخل آن قرار دهید به طوری که بین این دو کمر بند آب قرار بگیرد. اگر این آب بخواهد از میان این دو کمربند بیرون نریزد باید دو سطح مثل دیوار به این دو کمربند متصل باشد.

(لم یکن السطح المقعر من المحیط به وحده مکانه)

این عبارت، جواب برای (لو کان الما) است.

همان طور که اگر این آب را داشته باشیم که دراین شکل، سطح مقعر از آن جسمی که به آب احاطه کرده، به این سطح مقعر به تنهایی مکان آب نمی گویند بلکه سطح مقعر و محدب با همدیگر مکان آب است آیا در مثال اولی که مثال کوزه بود همین وضع است و سطح مقعر به تنهایی مکان است یا مقعر و محدب با هم مکان آب هستند.

ص: ۹۱۰

(من المحیط به) یعنی سطح مقعر از جسمی که احاطه به آب کرده. به عبارت دیگر: سطح مقعری که عبارت است از آنچه که احاطه به آب کرده.

(مکانه) ضمیر به آب بر می گردد.

(بل جمله السطوح التی تلاقی جمیع جهاته)

سطح مقعر، مکان آب نیست بلکه جمله سطوحی که ملاقی کرده، تمام جهات آب را مکان آب می گوییم.

(فیشبه ان تکون جمله السطوح التی تلاقی الماء من جمیع جهاته مقعرا من الجره و محدبا من الجسم الذی فی داخل الماء هو المکان له)

(هو المکان له) مربوط به (ان تکون جمله السطوح) است.

ممکن است مجموع سطوحی که با آب ملاقات کرده از تمام جهات آب، مکان آب باشد.

مراد از جمله السطوح را با عبارت (التی تلاقی، ... داخل الماء) توضیح می دهد. یعنی یک سطح مقعر از کوزه است و سطح دیگر سطح محدب از جسم داخل آب است.

اگر ما بتوانیم مثال کوزه را تشبیه به مثال دومی که الان گفتیم بکنیم چون در مثال دومی مجموع سطوح، مکان آب است به نظر می رسد که در کوزه هم بتوانیم بگوییم مجموع سطوح مکان آب است.

بیان دو مثال و تبیین «مکان» در آن دو مثال و فرق آنها ۹۲/۰۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۸ سطر ۴

موضوع: بیان دو مثال و تبیین «مکان» در آن دو مثال و فرق آنها

و رد دلیل اول قائلین به نفی مکان

ص: ۹۱۱

مصنف فرمود که اگر در جسمی، دو سطح با این جسم مرتبط بودند آیا هر دو سطح را مکان آن جسم به حساب می آوریم یا کافی است که یکی از این دو سطح را مکان قرار بدهیم. این بحث را مطرح کردیم و دو مثال زدیم.

مثال اول: کوزه ای را پر از آب می کنیم و از دهانه کوزه چوبی که استوانه ای شکل است وارد کوزه می کنیم به طوری که

آب، محیط بر کوزه شود و کوزه محیط بر آب شود.

سوال این بود که آیا مقعر کوزه، مکان آب است؟ یا مقعر کوزه و محدب چوب مجموعا مکان آب هستند؟

مثال دوم: کمربندی را لحاظ کنید و کمربند دیگری داخل آن قرار دهید به طوری که بین این دو کمربند آب قرار بگیرد. اگر این آب بخواهد از میان این دو کمربند بیرون نریزد باید دو سطح مثل دیوار به این دو کمربند متصل باشد.

در مثال دوم حکم کردیم که مکان آب، عبارت از دو سطح است هم سطح زیرین که محیط به آب است و هم سطح درونی که محاط به آب است. یعنی مکان آب را منحصر در سطح زیرین نمی کنیم بلکه مجموع سطح زیرین و سطح روئی را مکان آب قرار می دهیم.

مصنف در بحث امروز دو فرق بین این دو مثال بیان می کند. که یک فرق ناشی از فرق دیگر است.

فرق اول بین دو مثال این است که: در کوزه می توانیم برای بیان مکان آب، به مقعر کوزه اکتفا کنیم و چوب را مطرح نکنیم و از عرف هم اگر بپرسیم که مکان آب کجا است می گوید درون کوزه است.

ص: ۹۱۲

امـا در مثـال دوم، نمی توان گفت آبی که درون این ظرفِ مرتبـط به هم هست مکانش فقط ظرف پایینی است بلکه می گوید مکان آب، بین این دو ظرف است.

فرق دوم این است که: در مثـال اول نمی تـوانیم این دو سـطح (سـطح مقعر کـوزه و سـطح محـدب چوب) را یـک سـطح قرار بدهیم بلکه دو سـطح هسـتند اما در مثال دوم می توان جدارهٔ پایین و جداره بالا را یک سطح قرار داد یعنی می توان از این دو جدارهٔ بالایی و پایینی، یک سطح را تالیف کرد و گفت آن یک سطح، مکانش است.

سپس مصـنف از فرق دوم، قاعده ای اسـتنباط می کند و شکی که در مثال اول بود برطرف می شود. مصنف می فرماید هر جا سطوحی را دیدید که توانستید آنها را تالیف کنید و آنها را به سطح واحد برگردانی بگویید مجموع این سطوح، مکان است و هر کـدام از اینهـا، جزء مکان است نه اینکه هر کـدام، مکان باشـند. اما در جایی که نتوانستیـد سـطوح را با هم تالیف کنیـد و سطح واحد بدست بیاورید بگویید یکی از این سطحها مکان است.

توضیح عبارت

(لکن ههنا شی واحد لیس هناک)

(ههنا) اشاره به مثال دوم دارد.

(هناک) اشاره به مثال اول دارد.

ترجمه: لکن در مثال دوم، یک فرقی است که در مثال اول وجود ندارد.

(و هوان المقعر من الشکل الذی صورناه لیس یحیط به وحده)

ضمیر در (به) به ماء برمی گردد.

ص: ۹۱۳

(وحده) مربوط به مقعر است و مربوط به ضمیر در (به) نیست. مراد این نیست که آب به تنهایی مکان است بلکه سطح مقعر به تنهایی مکان است.

(بل انما تحیط به السطوح الجمله کسطح واحد)

نسخه صحیح (و الجمله) با واو باید باشد.

این عبارت، اشاره به فرق دوم دارد که از سطح ها که ترکیب شوند سطح واحدی به دست می آید.

(و هناك لیس الامر کذلك بل بالمقعر کفایه فی الاحاطه به)

(هناك) یعنی مثال اول

در مثال اول اینگونه نیست یعنی اینطور نیست که مقعرِ تنها، کافی نباشد بلکه در مثال اول، سطح مقعر کفایت می کند در احاطه کردن به آب.

(کان السطح المحدب او لم یکن)

(کان) یعنی (سواء کان)

چه سطح محدب وجود داشته باشد چه سطح محدب وجود نداشته باشد. در هر صورت، سطح مقعر کافی است که مکان آب باشد.

(و هناك ایضا سطحان متبانیان لیس یا تلف منهما شی واحد یکون مکانا)

از اینجا وارد در فرق دوم می شود لذا کلمه (ایضا) می اورد.

مراد از (هناك) مثال اول است که دو سطحِ جدا داشت (۱ـ سطح مقعر کوزه ۲ـ سطح محدب چوب) که از این دو سطح، یك سطح تالیف و ترکیب نمی شود تا آن یك سطح، مکان باشد.

(یکون مکانا) صفت برای (شی واحد) است یعنی سطح واحدی که این صفت دارد که مکان باشد، از این دو سطح متباین تالیف نمی شود.

ص: ۹۱۴

(و اما فی هذا الشکل فانه یأتلف من جمله السطوح الملاقیه سطح واحد یلاقی سطحا واحدا)

(هذا الشکل) مراد، مثال دوم است.

از مجموع سطوحی که ملاقات کردند سطح واحدی تالیف می شود که ملاقات به سطح واحدی می کند که مراد، سطح واحد آب است.

(فیشبه ان یکون حیث یحصل من الجمله واحد فان الجمله تکون مکانا واحدا)

(حیث) مکانیه است. (واحد) فاعل برای یحصل است.

این عبارت، نتیجه گیری از فرق دوم است و می خواهد قانونی را از فرق دوم استخراج کند که به طور کلی می خواهد حکم کند که هر جا سطوح مختلف، توانستند جمع شوند و سطح واحد تشکیل بدهند تمام آن سطوح را مکان قرار می دهید و هر یک را جزء المکان قرار می دهید و اگر این سطوح نتوانستند با هم جمع شوند و سطح واحد را تشکیل بدهند یک سطح را به عنوان مکان اعلام می کنیم و بقیه سطوح را کنار می گذاریم.

ترجمه: به نظر می رسد که اینچنین باشد آن جایی (حیث) که حاصل شود از مجموعه سطوح، سطح واحدی درست شود. در چنین حالتی مجموع (همه اجزاء) با هم یک مکان می شوند.

(و تکون الاجزاء اجزاء المکان)

و هر یک از سطوح به تنهایی، اجزاء مکان می شوند.

(و لا یکون شی منها مکان للکل)

هیچ یک از آن اجزاء، مکان برای مظروف نیست بلکه هر کدام، جزء المکان است و مکان نیستند. مکان، مجموعه ی سطوح است.

ص: ۹۱۵

(و حیث لایحصل لا یکون)

این عبارت، عطف بر (حیث یحصل) است.

این عبارت، خیلی خلاصه است و جملاتی در آن حذف شده لذا همان جملاتی که در خط قبلی آمده در اینجا می آید یعنی (حیث یحصل من الجمله واحد فان الجمله تکون مکانا واحداً) که عبارت (من الجمله واحد) و (مکانا واحدا) را حذف کرده.

ترجمه: آن جایی که از مجموعه اجزا و سطوح، سطح واحدی حاصل نشود. نمی توان مجموعه را مکان واحد لحاظ کرد و هر سطحی را جزء المکان بگویید.

توضیح مطالب صفحه ۱۳۸ سطر ۹

مصنف وارد در مطلب دوم می شود و آن، جواب به استدلال مخالفین است

مخالفینِ در این باب، فقط همان مخالفین در باب مکان بودند ولی چون به مناسبت وارد در بحث خلا شدیم. مخالفینی هم پیدا کردیم که در باب خلا مخالف ما بودند. اگرچه حرف آنها هم در باب مکان بود و بُعدِ خالی را مکان قرار می دادند و از اینجا بحث خلاـ پیش آمد. پس دو بحث و دو مخالف نداشتیم. فقط در باب مکان، مخالف داشتیم مصنف در اینجا حجج نافیانِ مکان را رسیدگی می کند و در صفحه ۱۴۵ سطر ۶ حجج اصحاب خلا را رسیدگی می کند.

حال وارد در جواب به حجج نافیانِ مکان می شویم. قائلین به مکان، حجج مختلفی داشتند. اولین دلیل آنها در صفحه ۱۱۱ سطر ۱۴ بیان شد.

خلاصه استدلال اول این بود:

مکان یا جوهر است یا عرض است و اگر جوهر است یا جسم است یا مجرد است. پس سه فرض پیدا می کند ۱_ جوهر جسمانی باشد ۲_ جوهر مجرد باشد ۳_ عرض باشد.

ص: ۹۱۶

بیان شـد که اگر جوهر جسـمانی باشد خودش مکان لازم دارد و مکانش، چون جوهر جسـمانی است مکان لازم دارد و هکذا تسـلسل می شود. و اگر جوهر مجرد باشـد معنی نـدارد که جسـمانی را در این جوهر مجرد که مکان است قرار بدهیم. اما اگر عرض باشـد (مصـنف هم همین را انتخـاب می کنـد) قانون عرض این است که اگر بر معروضـی، عارض شـد ما بتوانیم از این عرض، اسـمی برای معروض، مشـتق کنیم مثلاـ بیـاض بر جـدار عـارض می شود و ما از این عرض که بیاض است اسـمی برای جدار مشتق می کنیم و جدار را ابیض می گوییم. همیشه معروض، موسوم به اسمی می شود که از عرض مشتق شده است.

آیـا در ما نحن فیه می توان چنین کاری کرد؟ یعنی اگر مکان، عرض است حتماً معروضـی دارد شـما بایـد از مکان، اسـمی را برای آن معروض مشـتق کنیـد و آن اسم عبارت از متمکن است. پس از مکان باید متمکن را مشـتق کنید و بر معروضِ مکان، اطلاقش کنید درِ حالی که متمکن، بر معروض مکان، اطلاق نمی شود. بر آنچه که در مکان واقع می شود اطلاق می گردد نه آن که مکان بر او عارض می شود. شـما بایـد اسم متمکن را که از مکان مشـتق کردید بر معروضِ مکان عارض کنید نه اینکه بر مـافی المکان عارض کنیـد. در حالی که شـما بر ما فی المکان، این اسم را اطلاق می کنیـد پس قانون عرض بودن در اینجا حفظ نشده است.

مصـنف، جوهر جسـمانی بودن مکان و جوهر مجرد بودن مکان را قبول نمی کنـد اما عرض بودنش را قبول می کند و مبنایش هم با عرض بودن سازگار است چون مکان را سـطح می داند و سـطح کمّ است و کمّ هم عارض است پس مکان چون سـطح است باید عارض باشد.

مصنف در اینجا دو جواب بیان می کند.

جواب اول: این قانونی که شما گفتید قانون درستی است ولی در همه جا عمل نمی شود. اما چرا عمل نمی شود؟ چون آگاهی ما محدود است. همیشه ما باید از عرض برای معروض اسم، مشتق کنیم. اما گاهی می توانیم مشتق کنیم و گاهی نمی توانیم. گاهی الفاظی در اختیار ما هست و مشتق می کنیم اما گاهی الفاظی در اختیار ما نیست لذا مشتق نمی کنیم.

مثلاـ در مثالِ بیاض ما از عرض که بیاض است می توانیم ابیض را مشتق کنیم و بر معروضِ این عرض که دیوار است حمل کنیم. اما در مکان نمی توانیم این کار را بکنیم چون لفظ نداریم، تا مشتق از آن درست کنیم. اینطور نیست که فقط در مکان اینگونه است بلکه در بسیاری از موارد، اینگونه است که ما برای معروض، اسمی را از عرض، مشتق نکردیم با اینکه می شد مشتق کنیم. در ما نحن فیه اینگونه است که از مکان، نتوانستیم اسمی برای معروضش بدست بیاوریم. اسم را گرفتیم ولی بر ما فی المکان اطلاق کردیم نه اینکه بر معروضِ مکان، اطلاق کنیم. آن که می توانست از مکان مشتق شود و بر معروض مکان، عارض شود را نیافتیم. و اگر فقط در باب مکان بود می گفتیم که مکان عرض نیست اما در جاهای دیگری هم وجود دارد که عرض بودنشان تمام است اما با وجود این نتوانستیم مشتقی را از این عرض برای معروض بدست بیاوریم لذا در ما نحن فیه هم مانند موارد دیگر است.

مصنف جواب دیگری می دهد آنجا که عرض، مصدر باشد یا مصدر داشته باشد ما می توانیم از آن، مشتقی بگیریم و آن مشتق را بر معروض، اطلاق کنیم. اما مکان که مصدر نیست و از آن، مصدر هم مشتق نمی شود پس نباید توقع داشته باشیم که از مکان، اسمی اشتقاق پیدا کند که آن اسم بر معروض اطلاق شود. این قاعده ای که شما گفتید و ما هم قبول کردیم در همه جا نیست. قاعده ای است که در موردی اجرا می شود که عارض، یا مصدر است یا مصدر دارد. و مکان نه مصدر است و نه مصدر دارد پس مندرج در تحت این قاعده نیست و لازم نیست این قاعده را در آن ثابت کنیم.

ص: ۹۱۸

توضیح عبارت

(و اما حجج نفاه المکان فالحجه الاولی یقال علیها)

حجت اُولی بر علیه آنها گفته می شود.

(ان المکان عرض و یجوز ان یُشتق منه الاسم لما هو عرض فیه)

مراد از (ما) در (لما هو عرض) معروض است و ضمیر (هو) به مکان برمی گردد.

جایز است که از این مکان، مشتق کنیم اسم برای معروضی که این مکان، عرضی در این معروض است.

(لکنه لم یشتق)

لکن شان این است که این چیزی که جایز است، مشتق نشده و واقع نشده. یعنی جواز هست ولی وقوع نیست اما چرا واقع نشده؟ (لانه لم یوقف)

(لانه لم یوقف علیه بالتعارف)

چون به صورت عرفی، بر آن اطلاع حاصل نشده.

(لم یوقف)یعنی اطلاع حاصل نشده. (علیه) ضمیر آن به معروض یا به اسم برمی گردد.

(بالتعارف) یعنی اسمی که شناخته نشده است. مراد مصنف این است که اسم باید در لغت آمده باشد و این اسم، در لغت و عرف نیامده و متعارف نیست. ممکن است شما چیزی بسازی و بگویی (صاحب المکان و معروض المکان) ولی این اسم، شناخته شده نیست بلکه جعلی و ساختگی است.

(و مثل هذا کثیر)

ممکن است بگویی که چرا از اینجا (که نبودِ مشتق است) منتقل نمی شوی که مکان، عرض نیست چون قانون عرض بودن در اینجا اجرا نشده تا نتیجه بگیری که مکان، عرض نیست. چرا می گویی که نتوانستند قانون را اجرا کنند لذا عمل نشد. چرا اینطور می گویید که عرض بودن را قبول می کنید و قانون را مخدوش می کنید. این طور بگویید که قانون به جای خودش باقی است و عرض بودن مکان، مخدوش است. جواب می دهد که مثل این زیاد است و تنها در اینجا نیست بلکه مواردی داریم که عرض بودنشان حتمی است و مفروغ عنه است. از آنها هم نتوانستیم برای معروض اسمی مشتق کنیم. پس معلوم می شود که لازم نیست که ما بتوانیم. در ما نحن فیه اشتقاق، جایز است ولی واقع نشده است.

ادامه رد دلیل اول قائلین به نفی مکان ۹۲/۰۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۷ سطر ۱۰

موضوع: ادامه رد دلیل اول قائلین به نفی مکان

و رد دلیل دوم قائلین به نفی مکان

اولین دلیلی که ناقلین مکان بر مدعای خود اقامه کردند این بود که مکان، یا جوهر است یا عرض است و جوهر یا عقلی است یا جسمی است. پس مکان یا جوهر جسمی یا جوهر عقلی یا عرض است. جوهر بودن آن را باطل کردند. اما عرض بودن را به این صورت باطل می کنند که اگر عرض باشد باید برای معروضش از این عرض، بتوانیم اسمی مشتق کنیم یعنی باید از مکان که عرض است بتوانیم اسمی برای معروض مشتق کنیم و به معروض، متمکن بگوییم در حالی که به معروض، متمکن نمی گوییم بلکه به آنچه که در مکان است متمکن می گوییم. معروضِ مکان، جسم نیست که نهایتِ آن جسم را ما مکان قرار دهیم و چیزی را در این نهایت، واقع سازیم.

پس سه امر است ۱ــ جسمی که محیط است ۲ــ نهایت این جسم که نهایتش، محیط است ۳ــ جسم محاط که در این محیط واقع شده است.

آن سطحی که نهایت محیط است مکان می باشد و عارض بر جسم محیط است چون هر سطحی عارض بر خودش است. و جسم محیط معروض می شود و عارض هم، نهایت آن می شود. ما باید (اگر آن عارض که سطح است مکان باشد) برای معروض که همان جسم محیط است بتوانیم مشتقی از مکان بیاوریم و معروض را متمکن بگوییم یعنی جسم محیط را متمکن بگوییم در حالی که جسم محاط را متمکن می گوییم پس قانون عرض بودن در اینجا صادق نیست لذا نمی توان نهایت جسم محیط را مکان برای جسم محاط قرار داد.

ص: ۹۲۰

وقتی مکان نه جوهر عقلانی و نه جوهر جسمانی و نه عرض باشد پس مکان نداریم.

این اولین دلیل بود که نافین مکان آوردند.

جواب اول: می توان از عرض برای معروض، اسمی را مشتق کرد ولی چون این اسم را (اگرچه جایز است ولی متعارف نیست) نداریم. و در جاهای زیادی اتفاق افتاده که اسمی از عرض برای معروض مشتق نشده است.

جواب دوم: اگر بر فرض لازم باشد که از عرض برای معروض، اسمی مشتق کنیم چرا اسم مشتق را همان متمکن می گیرید که اطلاق بر معروض نمی شود. بلکه اسم دیگری را مشتق کنید چون واضح است که لفظ متمکن، بر جسمِ محیط اطلاق نمی

شود. اما چرا می گوییم این لفظ متمکن را مشتق نکنید؟ چون معنای این لفظ با معروض موافقت ندارد بلکه با جسم محاط موافقت دارد.

(متمکن) یعنی (صاحب المکان) نه به معنای اینکه (معروض المکان) باشد.

(تمکن) یعنی (کون الشی فی المکان) نه به معنای این که (کون الشی ذا عرض هو المکان) باشد.زیرا این (کون الشی فی المکان) صفت محاط است یعنی شیئ است که در مکان است یعنی به کون آن شی در مکان، تمکن گفته می شود. و خود آن شیء متمکن در مکان است.

(کون الشی ذا عرض هو المکان) صفت برای جسم محیط است. تمکن به معنای این کون نیست پس نمی توان تمکن یا متمکن را از مکان مشتق کنید و اسم برای معروض قرار دهید این در واقع اسم برای محاط است و اسم برای معروض (جسم محیط) نیست.

توضیح عبارت

(و اذا اشتق فلاـ یجب ان یکون ذلک الاسم هو لفظ المتمکن فان المتمکن مشتق من التمکن و لیس التمکن هو کون الشی ذا عرض هو مکان لشی)

حال که بنا شد از عارض برای معروض اسمی مشتق کنیم واجب نیست. کلمه (فلایجب) به معنای (واجب نیست) نمی آید تا مفهوم گرفته شود که پس جایز است بلکه به معنای این است که جایز هم نیست که لفظ متمکن را اطلاق بر معروض مکان کنید لذا «لایجب» به معنای «نباید» است.

ترجمه: وقتی که مشتق کردید نباید آن اسم را لفظ متمکن قرار دهید زیرا متمکن، مشتق از تمکن است و تمکن چیزی نیست که وصف برای معروض قرار بگیرد. بلکه وصف برای جسم محاط قرار می گیرد.

(و لیس التمکن) تمکن به معنای این نیست که شیئ داری عرض است که آن عرض، مکان برای شی باشد. جسمِ محیط دارای عرضی است که آن عرض، سطحش است و ما از آن سطح، تعبیر می کنیم که مکان برای چیزی (محاط) است. تمکن به این معنی نیست که این جسمِ محیط دارای چنین عرضی است. (یعنی اینگونه نیست که تمکن به این معنی باشد که دارای عرضی باشد که آن عرض مکانِ برای شی است. بلکه تمکن به معنای (کون الشی فی مکان) است. نه به معنای (کون الشی ذا عرض هو مکان) باشد. یعنی تمکن، وصفی برای محاط است نه اینکه وصف برای محیط باشد.

(و یجوز ان یکون فی الشی عرض)

از اینجا اشکال و جوابی را مطرح می کند. گویا کسی اشکال می کند و آن اشکال این است که مبدا اشتقاق که گرفتید در جسمِ محیط است نه در جسم محاط. مراد از مبدا اشتقاق در ما نحن فیه، مکان است یعنی مکان، سطح جسم محیط است و عارض بر جسم محیط است مبدا اشتقاق در جسم محیط است و در جسم محاط مبدا اشتقاق نیست. بله این جسم محاط در مبدا اشتقاق واقع شده ولی خودش صاحب مبدا اشتقاق نیست.

ص: ۹۲۲

یعنی شما از مبدا اشتقاق، کلمه ای را مشتق کردید اما نه برای محیطی که صاحب مبدا اشتقاق است بلکه برای محاطی که مبدا اشتقاق در آن نیست قرار دادید یعنی اسم را از چیزی که صاحب مبدا اشتقاق است برای غیر صاحبِ مبدا اشتقاق انتزاع می کنید و این، امکان ندارد و غلط است.

مصنف جواب می دهد که این کار زیاد واقع شده و نمونه دارد. مثلا ولادت، مبدا اشتقاق است که در پدر است و در پسر نیست. یعنی ولادت، صفتی است که به پدر قائم است نه به پسر، پسر حاصل آن صفت است نه اینکه دارای آن صفت باشد. ولی در عین حال به پسر، مولود می گوییم و مشتق می کنیم . البته به پدر هم والد می گوییم و برای آن هم مشتق می آوریم و برای پدر که دارای صفت ولادت است مشتقی را که والد است می آوریم و این اشکالی ندارد. اما برای پسر که صفت ولادت به او قائم نیست «مولود» را مشتق می کنیم.

همچنین علم در عالم است و در معلوم، علم وجود ندارد مثلا من به این کتاب عالم هستم. کسی نمی گوید که این کتاب به من علم دارد بلکه من به این کتاب علم دارم یعنی علم، برای عالم است نه معلوم، اما در عین حال از این علم هم برای عالم اسمی مشتق می کنیم به نام «عالم» و هم برای معلوم، اسمی مشتق می کنیم به نام «معلوم» این مبدا اشتقاق، در عالم است و در معلوم نیست و اما اسم را مشتق می کنیم برای آن معلومی که مبدا اشتقاق را نداردو و اسم را مشتق می کنیم برای آن مولودی که مبدا اشتقاق را ندارد. در ما نحن فیه هم «متمکن» را از مکان مشتق می کنیم که برای موجودی (محاطی) که این مبدا اشتقاق را ندارد. و در ذاتش نیست. پس اشکال ندارد که اسم را مشتق کنیم برای غیر صاحب مبدا اشتقاق.

ص: ۹۲۳

ترجمه: ممکن است که در شی (مراد از شی در ما نحن فیه، جسم محیط است) عرضی باشد.

(و یشتقق منه الاسم لغیره کالولاده فهی فی الوالد و العلم فهو فی العالم)

و از این عَرَض اسمی مشتق شود برای غیر این جسم محیط (یعنی برای جسم محاط است) مثل ولادت که در والد است ولی مولود را (که صاحب ولادت نیست) از آن ولادت مشتق می کنیم و بر ولدی که صاحب ولادت نیست حمل می کنیم. و مانند علم که علم در عالم است و در معلوم نیست.

(و یشتق منه للمعلوم الاسم و لیس العلم فیه)

ترجمه: از این علم برای معلوم، اسم مشتق می شود در حالی که علم در معلوم نیست.

(فیجوز ان یشتق من المکان اسم المتمکن و لا یکون المکان فیه بل هو فی المکان)

پس در ما نحن فیه هم جایز است که از مکان، اسم متمکن، مشتق شود در حالی که مکان در این متمکن نیست. مکان که مبدا اشتقاق است در این متمکن (یعنی در جسم محاط) است. بلکه این جسمی که برای آن اسمی از مکان مشتق کردیم در مکان است نه اینکه مکان در او است.

(و لکن کون الجسم محیطا بجسم آخر حتی یکون سطحه الباطن مکانا هو معنی معقول)

در اینجا مصنف، همان جواب اوّلی را که دیروز خواندیم توضیح می دهد ولی به بیان دیگر می گوید.

مصنف می فرماید (کون الجسم محیطا بجسم اخر) این عبارت را تصور کنید معنایش این است که نهایتِ جسم اول، محیط به جسم دیگر است. یعنی اگر جسمی به جسمی محیط است تمام آن جسم که محیط نیست، نهایت آن محیط است. البته همه جسم محیط است ولی نهایتش علاوه بر محیط بودن، ملاقی هم هست. اما آن که بلاواسطه محیط است همان سطح است و بقیه قسمتهای جسم، مع الفاصله و مع الواسطه محیط هستند. اما آن سطح، بلاواسطه و بلافاصله محیط است.

ص: ۹۲۴

پس وقتی می گوییم جسمی به جسمی احاطه کرده یا به عبارت دقیق تر می گوییم نهایت جسمی احاطه به نهایت جسمی کرده است این یک معنای معقولی است و می توان آن را تصور کرد چون معنای معقولی است لذا می توان به کمک عقل خودمان از آن مشتق را هم بدست بیاوریم. چون معقول است و وقتی معقول است یعنی متصور است و لذا قابل است که از آن، مشتق بگیریم. بله معنایی را تصور نمی کند لذا از آن هم نمی تواند مشتق کند اما اگر چیزی معقول شد قابلیت است که از آن مشتقی بدست بیاوریم. این معنی، معقول است یعنی احاطه جسمی به جسم دیگر، یا احاطه سطحی به جسم دیگر یا احاطه سطحی به سطح دیگر، چون این سطوح به یکدیگر احاطه می کنند. اگر بخواهیم دقیق تر حرف بزنیم می گوییم سطح محیط به سطح محاط احاطه کرده و اگر مقداری تسامح کنیم می گوییم سطح محیط به محاط احاطه کرده و اگر بیشتر بخواهیم مسامحه کنیم می گوییم جسمِ محیط به جسم محاط احاطه کرده. همه این تعابیر صحیح است چون بعضی احاطه ها بی واسطه است و بعضی احاطه ها با واسطه است و بعضی احاطه ها بدون ملاقات است و بعضی احاطه ها با ملاقات است اینها مهم نیست. آنچه مهم است این است که ما وقتی می گوییم جسمی به جسم دیگر محیط است معنای معقولی را بیان می کنیم چون معنی معقول است و متصور است می توان از آن مشتق گرفت اما این مشتق ریختن مشروط به این است که آن چیزی که این مشتق را برای آن میریزیم و این مشتق را اسم قرار می دهیم آن مبدااشتقاق را به صورت مبدا داشته باشیم. یعنی صیغه مصدر بر آن اطلاق می شود و ما مشتق را از آن مصدر بدست بیاوریم و بر این شی که صاحب مصدر مبدا است اطلاق کنیم ولی مکان، مصدر نیست لذا نیاز نیست از آن، تعبیر به اسم مشتق ببریم. (آنچه که ما برای آن اطلاق اسم مشتق می کنیم در صورتی است که مشتق منه مصدرباشد به نحوی بتوانیم به مصدر برگردانیم.

ص: ۹۲۵

حال از آن مصدر، اسمی را مشتق می کنیم و این اسم را روی صاحب مبدا قرار می دهیم. در ما نحن فیه، مکان مصدر نیست پس انتظار اینکه ما از مکان مشتقی را بدست بیاوریم و آن مشتق را بر معروضِ مکان وارد کنیم این انتظار نیست چون در جایی لازم است که این اشتقاق را بیاوریم که مبدا اشتقاق، مصدر می شود و در اینجا مبدا اشتقاق مکان است.

مبدا نیست پس ضرورتی ندارد که مشتق را از این مکان بدست بیاوریم و بر معروض اطلاق کنیم.

ترجمه: این (کون الجسم محیطا بجسم آخر) یک معنای معقول است.

معنای (کون الجسم محیطا بجسم آخر) این است (یکون سطحه الباطن مکانا له) ضمیر در (سطحه) به جسم اول برمی گردد در ضمیر در (له) به جسم آخر برمی گردد.

عبارت اینگونه معنی می شود تا سطح باطنی آن جسمِ محیط، مکان برای جسم دیگر باشد.

(و یجوز ان یشتق منه اسم لذلک المحیط)

می توانیم از این معنای معقول، اسمی را برای محیط، مشتق کنیم (البته اسم برای محاط مشتق شده است چون لفظِ متمکن برای محاط مشتق شده که در این بحثی نداریم. بحث در این است که برای محیط هم آیا می توانیم لفظی مشتق کنیم یا نه)

(لو کان اشتق له منه مصدر و المکان لیس بمصدر)

اگر برای محیط از آن معنای معقول، مصدری مشتق شده باشد (در این صورت می توان از آن مصدر، لفظی و اسمی را برای محیط مشتق کنیم) در حالی که مکان، مصدر نیست.

(فلم یتفق ان یشتق منه علی هذه الجهه مصدر)

بعضی نسخ (و لم یتفق) است.

ترجمه: مکان، مصدر نیست پس نمی توان از مکان، به این جهت، مصدر مشتق کرد، (علی هذه الجهه) یعنی به این جهت که سطح، مکان است نمی توان از این مکان، مصدری (یعنی تمکن) را مشتق کرد. از مکان نمی توان تمکن را مشتق کرد و این تمکن را وصف برای معروض قرار داد.

(فلیس یجب من هذا ان لا یکون المکان عرضا)

(من هذا) یعنی از اینکه نتوانستیم اسمی مشتق کنیم لازم نمی آید که مکان، عرض نباشد چنانچه مستدل گفت. چون مستدل می گفت الان که نمی توانید اسمی را مشتق کنید پس مکان عرض نیست. ما جواب دادیم که از عدم توانایی بر اشتقاق اسم، نتیجه نمی گیریم که مکان عرض نیست. زیرا می توان گفت مکان، عرض است و در عین حال به خاطر نبود این شرطی که گفتیم نتوانستیم مشتقی را از آن بگیریم.

توضیح صفحه ۱۳۸ سطر ۱۷

ردّ دلیل دوم نافین مکان

دومین استدلالی که نافین مکان برای نفی مکان اقامه کرده بودند این بود که مکان یا جسم است یا جسم نیست؟ امر را دائر بین متناقضین کردند و فرض سومی نیست.

اگر جسم باشد، چون جسمی در آن وارد می شود لازم می آید که جسمی در جسم داخل شود و این، تداخل اجسام است و محال است. پس مکان نمی تواند جسم باشد. و اگر جسم نباشد با قاعده ای که می گوید مکان مساوی با متمکن است سازگاری ندارد. اگر مکان با متمکن مساوی است با توجه به اینکه متمکن، جسم است مکان هم که مساوی با متمکن است باید جسم باشد. پس فرض دوم هم صحیح نیست.

ص: ۹۲۷

جواب: ما فرضی را انتخاب می کنیم که مکان، جسم نیست و اینطور بیان می کنیم که مکان، سطح است و سطح، جسم نیست. فقط اشکال شما باقی می ماند که اگر جسم نیست آن قاعده ای که می گوید مکان با متمکن مساوی است چگونه توجیه می شود؟ این را اینگونه جواب می دهیم که مراد از تساوی، تساوی در حقیقت نیست. نمی خواهد بگوید که اگر حقیقتِ متمکن، جسم بود پس حقیقت مکان هم جسم است. بلکه مرادش از تساوی، تساوی در اندازه است یعنی مکان به اندازه جسمِ متمکن است به طوری که جسم دیگری در مکانِ این متمکن جا نمی گیرد فقط خود همین جسم که متمکن است در این مکان، جا می گیرد. به تعبیر دیگر که مصنف اینگونه فرموده اینکه وقتی می گوییم مکان مساوی با متمکن است منظورمان این است که مکان، مخصوص متمکن است و چیز دیگری را در آنجا راه نمی دهد و مکان، اختصاص به این متمکن دارد و جسم دیگری را راه نمی دهد تا این مکان، مکان برای جسم دیگر هم باشد. پس می توان گفت مکان، جسم نیست ولی متمکن جسم است و در عین حال به قاعده ای که می گوید مکان مساوی با متمکن است وفادار بمانیم.

توضیح عبارت

(و اما التشکیک الثانی)

اما تشکیک دوم که در صفحه ۱۱۲ سطر ۶ مطرح شد (و ایضا فان المکان لا یخلو ...)

(فالجواب عنه ان المکان لیس بجسم و لا مطابقا للجسم بل محیطا به)

مکان جسم نیست و مطابق با جسم هم نیست. در استدلال، (مطابقا للجسم) ذکر نشد بلکه در استدلال آمده بود (فان المکان لایخلو اما ان یکون جسما و اما ان یکون غیر جسم).

ص: ۹۲۸

مراد از (مطابقا للجسم) چیست؟ ما می گوییم مکان مساوی با متمکن است و چون متمکن، جسم است پس مکان مساوی با جسم است. ولی مطابق با جسم نیست. پس مراد از (مطابق)، مساوی نیست.

مطابق للجسم بودن، در عرضی که طول در جسم می کند وجود دارد مثل بیاض، حلول در تمام جسم می کند که این، مطابق با جسم می شود. اما بیاضی در روی جسم می آید که این بیاض، مطابق با جسم نیست بلکه مطابق با سطح جسم است. مکان عبارت از سطح آن جسم محیط است. و این، انتهای آن جسم محیط است نه خود جسم محیط و نه مطابق به جسم محیط است. یعنی در تمام جسم محیط نفوذ نکرده تا مطابق با جسم محیط شود بلکه فقط لایه ی بیرونی این جسم را تشکیل داده بله این سطح هم محیط به جسم و هم ملاقی به جسم است. لذا مصنف تعبیر به (بل محیطا به) می کند و این عبارت را خود مصنف توضیح می دهد.

(بمعنی انه منطبق علی نهایته انطباقا اولیا)

این عبارت، توضیح (بل محیطا به) است. به این معنی که مکان، منطبق بر نهایت جسم است اما انطباق اولی و بلافاصله و بلاواسطه است.چون ما ممکن است که خود جسم را هم مکان بگیریم اما مسامحه کردیم بواسطه ی اینکه نهایتش مکان است گفتیم خودش مکان است. خود متمکن، انطباق بر جسم ندارد مگر با واسطه انطباقش بر سطح. این متمکن با سطحِ محیط، انطباق دارد و بواسطه انطباق با سطح محیط، با خود محیط هم مرتبط است و تسامحاً با محیط، ارتباط دارد. پس روشن شد که مکان جسم نسبت حال اشکالی که بر صورت دوم (مکان جسم نیست) وارد است وارد می شود که شما گفتید مکان مساوی جسم است اما الان می گویید مکان، جسم نیست. حال با این عبارت (قولنا ان المکان...) جواب می دهد.

ص: ۹۲۹

(و قولنا ان المكان مساو للمتمكن قول مجازی)

و قول ما که می گوییم مکان مساوی با متمکن است قول مجازی است. قول مجازی است یعنی ظاهرش را اراده نکردیم. از (مساو)، اراده (مخصوص) کردیم یعنی (ان المکان مساو للمتمکن) به معنای (ان المکان مخصوص للمتمکن) است یعنی چیز دیگری به جز متمکن را نمی توان جا داد. این جا، جای مخصوص برای متمکن است.

(ارید به کون المکان مخصوصا بالمتمکن)

از این قول ما (ان المکان مساو للمتمکن) این را اراده کردیم که مکان، مخصوص به متمکن است

(فیخیل انه مساو له بالحقیقه)

خیال می شود از این کلام ما، که مکان در حقیقتش مساوی با متمکن است. یعنی اگر حقیقت یکی جسم است باید حقیقت دیگری هم جسم باشد.

(و لیس کذلک)

اینچنین نیست که واقعاً مکان با متمکن، در حقیقت مساوی باشند.

(بل مساو لنهایته بالحقیقه)

بلکه مکان، حقیقتاً با نهایت مکان مساوی است. مراد از (بالحقیقه) این نیست که در صورت نوعیه مساوی اند بلکه مراد این است که به لحاظ اندازه مساوی اند و این تساوی را حقیقتاً دارند و مجازاً مساوی نیستند. یعنی تسامح نکردیم و واقعاً این مکان، جا برای متمکن دارد و ذره ای اضافه ندارد که جسم دیگر به جای آن بیاید

ترجمه: بلکه مساوی با نهایت آن جسم است و مساوی با خود متمکن نیست. و مراد از نهایت جسم، نهایت متمکن است. و تساوی هم، تساوی حقیقی است و تساوی تسامحی نیست.

ص: ۹۳۰

(و هو مخصوص به بالحقیقه)

و مکان، مخصوص به متمکن است بالحقیقه. توضیح (مخصوص) را با عبارت (اذ لا یجوز...) می دهد.

(اذ لا یجوز ان یکون فی باطن النهایه الحاویه جسم غیر الجسم الذی یساوی نهایته الظاهره تلک النهایه)

(نهایت حاویه) برای جسم محیط یا جسم حاویه است. (نهایت ظاهره) برای جسم محاط است چون باطن محیط، ظاهر محاط را احاطه کرده است لذا درباره محاط، تعبیر به نهایت ظاهره می کند.

نهایت باطنه محیط با نهایت ظاهره محاط، چنان تماس دارند که جا برای غیر نمی گذارند. به جای (نهایت باطنه) تعبیر به (حاویه) کرده.

ترجمه: زیرا جایز نیست که در باطن نهایت حاویه، جسمی واقع شود غیر از جسمی که نهایت ظاهره اش مساوی با آن نهایه حاویه است. یعنی غیر از این جسم، جسم دیگری نمی تواند بیاید. (غیر الجسم) صفت برای (جسم) است.

(و اذا لم یکن ما قیل من مطابقه المکان و مساواته للمتمکن واجبا تسلیمه و لا اولیا بینا بنفسه لایحتاج ان یدل علیه لم یکن التشکیک لازما)

(واجبا تسلیمه) خبر برای (لم یکن) است

(لا یحتاج ان یدل علیه) صفت برای (اولیا بینا بنفسه) است.

(لم یکن التشکیک) جواب برای (اذا لم یکن) است.

تا اینجا معلوم شد که مساوات مکان با متمکن یا مطابقت مکان با متمکن، به معنای این نیست که حقیقت این دو یکی است یعنی اگر متمکن، جسم است پس مکان هم جسم است تا این را ایراد بر قول ما بگیرید که گفتیم مکان، جسم نیست. لذا با این توضیحی که دادیم، تشکیک دوم از بین رفت.

ص: ۹۳۱

ترجمه: اگر آنچه که گفته شد (آنچه که گفته شد عبارتست از اینکه مکان مطابق با متمکن و مساوی با متمکن است. مصنف کلمه مساوات را عطف بر کلمه مطابق گرفته تا بفهماند که مراد ما از مطابقت، همان مساوات است). تسلیمش واجب نباشد (یعنی دلیلی برای این گفته نداشته باشیم) و مطلب اوّلی و بیّن بنفسه که احتیاج ندارد دلیلی بر آن اقامه شود. در این صورت، تشکیک دومی که شما گفتید بر ما لازم نمی آید و نیاز به جواب ندارد. زیرا که شما قاعده ی گفته شده را اینگونه بیان می کنید که مطابقت مکان با متمکن در حقیقت است در حالی که آنها این را نگفتند.

رد دلیل سوم نافین مکان/ دلایل نافین مکان ۹۲/۰۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۳۹ سطر ۴

موضوع: رد دلیل سوم نافین مکان/ دلایل نافین مکان

نکته مربوط به جلسه قبل: در صفحه ۱۳۹ سطر ۳ عبارت (لا اولیا بینا بنفسه لا یحتاج ان یدل علیه) بود که (لا یحتاج) صفت برای (بینا بنفسه) است ولی (لا ـ یحتاج) نفی است و (بینا بنفسه) هم نفی است زیرا (لا) در ابتدای جمله آمده و نفی در نفی، مثبت می شود و معنای عبارت این می شود: اینچنین نیست که اولی باشد و محتاج به دلیل نباشد بلکه غیر اولی است و محتاج به دلیل است. به عبارت دیگر اینچنین نیست که اولی باشد و غیر محتاج به دلیل باشد بلکه اولی نیست و محتاج به دلیل است.

دلیل سوم نافین مکان: چون جسم، منتقل می شود یعنی از مکان به مکان دیگری می رود پس باید مکان داشته باشد. علت قائل شدن به مکان انتقال جسم است و به تعبیر مستدل، علت، این بود که جسم از منتقل عنه دور می شود و به منتقل الیه نزدیک می شود. این دوری از مبدا و نزدیکی به مبدا (که اسم آن را انتقال می گذاریم) دلیل بر وجود مکان شده است. پس متحرک، احتیاج به وجود مکان دارد زیرا که نیاز به انتقال دارد. حال اگر جسم به خاطر منتقل شدن احتیاج به مکان دارد پس سطح و خط و نقطه به تبع جسم منتقل می شوند پس باید آنها هم مکان داشته باشند مشکل در نقطه است که چون گفته شده مکانِ هر شی به اندازه خود شی است و چیز دیگری در آن قرار نمی گیرد پس مکانِ نقطه باید نقطه باشد حال بحث می شود که کدام یک از این دو نقطه، مکان دیگری است چرا یکی را مکان و یکی را متمکن قرار می دهید. بلکه این را بر عکس کنید و بگویید اگر از این طرف شروع کنیم این نقطه، مکان است و آن نقطه، متمکن است و اگر از آن طرف شروع کنیم آن نقطه، مکان است و این نقطه، متمکن است. یعنی جای مکان و متمکن عوض می شود در حالی که خود شما که قائل به مکان هستید هیچ وقت مکان را با متمکن عوض نمی کنید. در حالی که در نقطه باید عوض کنید. پس قانون مکان، در نقطه رعایت نمی شود پس در نقطه نباید مکان قائل شد. و اگر برای نقطه نباید مکان قائل شد انتقال را نباید سبب وجود مکان قرار داد لذا نمی توان گفت انتقال دلیل بر وجود مکان است.

ص: ۹۳۲

جواب مصنف از دلیل سوم: حرکت یا انتقال، دو قسم است ۱ــ انتقال بالذات ۲ ــ انتقال لا بالذات (مع الواسطه)

انتقـال بالـذات: یعنی انتقال ِخود متحرک، مثلا فرض کنیـد که جسـمی حرکت می کنـد در این صورت، خود جسم منتقل می شود.

انتقال لا بالـذات: یعنی انتقال تبعی مثال وقتی جسم حرکت می کند سـطح هم که انتهای جسم است حرکت می کند. خط هم که انتهای سطح است حرکت می کند. نقطه هم که انتهای خط است حرکت می کند.

در جایی که انتقال، بالواسطه باشد سبب این انتقال، بالذات است به عبارت دیگر در جایی که منتقلی به تبع منتقل دیگر، انتقال پیـدا می کند آن منتقلی که سـبب است منتتقل بالذات است و به عبارت سوم آن که ملزوم است منتقل بالذات است و لازم که حرکتش تبعی است منتقل بالذات نیست.

مصـنف می فرمایـد مـا هر انتقـالی را کـاشف از وجود مکـان قرار نمی دهیم به عبـارت دیگر نمی گوییم هر منتقلی مکـان می خواهـد به بیان دیگر می گوییم منتقلی که انتقالش بالذات باشد مکان می خواهد. حرکت جسم (یا انتقال جسم) بالذات اسـت پس جسم، مکان می خواهـد اما حرکت خط، سـطح و نقطه بالـذات نیست بلکه به واسـطه جسم است و چون انتقالشان بالذات نیست لذا نیاز به مکان ندارند و وقتی که نقطه مکان ندارد اشکال سوم وارد نمی شود.

توضیح عبارت

(و اما التشکیک الثالث)

تشکیک سوم در صفحه ۱۱۲ سطر ۹ آمده بود.

(فانما کان یلزم لو قلنا ان کل انتقال کیف کان بالذات او بالعرض یوجب ان یثبت المکان)

ص: ۹۳۳

(بالذات او بالعرض) توضیح برای (کیف کان) است.

این شک ثالث لازم می آید اگر بگوییم هر انتقالی (چه بالذات چه بالعرض) موجب می شود که مکان، ثابت شود.

(و نحن لا نقول ذلک)

ما نمی گوییم که هر انتقالی کیف کان، مثبت مکان باشد بلکه ما انتقال بالذات را مثبت مکان می دانیم. و انتقال بالذات برای جسم است پس جسم مکان می خواهد و سطح و خط و نقطه انتقال بالذات ندارند پس مکان نمی خواهند.

(بل نقول ان انتقال الشی بالذات و هو ان یفارق کل ما یحصره و یحیط به مفارقه عن ذاته لا بسبب ملزوم هو مفارق بذاته و هو الذی یجب ان یکون مثبتا للمکان)

نسخه صحیح (هو الذی) است که بدون واو باید باشد تا خبر برای (ان انتقال) باشد. کلمه (بالذات) قید برای (انتقال) است.

جمله (هو ان یفارق ... مفارق بذاته) جمله معترضه است که توضیح انتقال بالذات را می دهد. ضمیر در (یفارق) به (الشی) بر می گردد.

(کل مایحصره و یحیط به) کلمه (کل) منصوب بنزع خافض است و مفعول مع الواسطه برای (یفارق) است یعنی دراصل اینگونه بوده (یفارق عن کل مایحصره). ضمیر فاعلی هر دو فعل به «ما» بر می گردد و ضمیر مفعولی هر دو فعل به (الشی) بر می گردد.

(مفارقه) مفعول مطلق نوعی است.

انتقال بالذاتِ شی، چیزی است که واجب است مثبت مکان باشد ولی انتقال بالعرض، مثبت مکان نیست.

ص: ۹۳۴

(مفـارقه عن ذاته) چه نوع مفارقتی می کنـد؟ مفارقت بایـد عن ذاته باشـد نه مفارقت به سـبب باشـد. کلمه (عن ذاته) به معنای (بـذاته) است و (عن) متعـدی کننـده (مفارقه) نیست یعنی نمی گویـد مفارقت از ذات خودش کنـد چون شـی از ذات خودش مفارقت نمی کند. قبلاً گفت مفارقت از حاصر و محیطش کند.

(لا سـبب ملزوم هو مفارق بذاته) نه اینکه مفارقت، به وسـیله سـبب و ملزوم انجام شده باشد. یعنی نه اینکه انتقال شـی به وسیله سببی باشـد که آن سـبب ذاتـا مفارقت کرده و آن سـبب که ذاتا مفارقت کرد مکان می خواهـد اما آنچه بالـذات حرکت نمی کند مکان نمی خواهد.

مفارقت بالذات را معنی کرد که شـی بذاته از حاصرش و از محیطش حرکت کند و مفارقت کند اما این مفارقت بذاته باشد نه به وسـیله سـببی باشـد که آن سـبب، مفارقت بـذاته دارد بلکه خود همین شـی باید مفارقت بذاته داشـته باشد تا صدق کند که مکان را لازم دارید.

ضمیر در (ملزوم) به سبب بر می گردد و ضمیر (هو) به سببی که ملزوم است بر می گردد.

البته، می توان بسبب ملزوم که به صورت اضافه خواند که اضافه اش بیانیه می شود.

(هو الذی یحبب ان یکون مثبتا لمکان) همین انتقال بالذات واجب است که مثبت مکان باشد. مصـنف ضـمیر فعل (هو) آورده تا حصر را افاده کند یعنی فقط انتقال بالذات است که مثبت مکان است نه انتقال بالعرض.

(و اما السطح و الخط و النقطه فانها تلزم ما هی معه من الجسم و لا تفارقه البته)

ص: ۹۳۵

ضمیر (هی) به خط و سطح و نقطه بر می گردد. ضمیر (معه) به جسم بر می گردد.

(من الجسم) بیان از «ما» است.

ترجمه: اما سطح و خط نقطه لازمند جسمی را که این سه تا با آن جسم اند و مفارقت از جسم نمی کند نه بالذات نه بالعرض و چون مفارقت نمی کند پس جسم، مکان اینها نیست.

(لکن الجسم قد یفارق لکل ما معه و عنده و کل ما یطیف به)

(کل ما معه) منصوب به نزع خافض است.

گفتیم که این سطح و خط و نقطه که با جسم اند مفارقت بالذات نمی کنند حال می گوید لکن جسم مفارقت می کند پس جسم مکان دارد و هر چه را که همراه جسم و نزد جسم است مفارقت می کند مثل کتابی را کنار میز گذاشتیم و این کتاب را حرکت می دهیم و این کتاب نه تنها از مکان خودش مفارقت می کند بلکه از آن میز که با او بود نیز مفارقت می کند پس از «ما معه» مفارقت می کند و از «ما عنده» یعنی چیزی که نزدیک این کتاب بود مفارقت می کند.

ترجمه: لکن جسم، گاهی مفارقت می کند (کلمه«قد» آورد چون گاهی جسم در مکان خودش ساکن است و حرکت نمی کند) از هر چه همراهش است و از هر چه نزد او است واز هر سطحی که به جسم احاطه دارد مفارقت می کند.

(فلیزم ان یکون الخط قد فارق حظا و السطح سطحا)

ص: ۹۳۶

وقتی جسم، مفارقت کردبالتبع و بالعرض لازم می آید که خط و سطح و نقطه هم مفارقت کند که مفارقت آنها، مفارقتی است که لازمه مفارقتِ بالذات جسم است.

(فلو کان الخط و السطح و النقطه مما یجوز ان تفارق بذاتها و تتحرک بنفسها لکان الحکم ما قیل)

پس معلوم شد که خط و سطح و نقطه، بالذات حرکت ندارند. حال مصنف می فرماید اگر خط و نقطه و سطح، چیزی بودند که توانستند مفارقت بذاتها داشته باشند و حرکت بنفسها کند حکم همان بود که از جانب مستدل و مشکک گفته شد و اشکال مستشکل وارد می شودکه باید نقطه مکان داشته باشد و اگر نقطه مکان داشته باشد، امر نسبی می شود یعنی از این طرف لحاظ کنیم این نقطه مکان است و اگر از آن طرف لحاظ کنیم آن نقطه مکان است.

(و اما قولهم ان النقطه عدم ففیه نظر و موضعه الخاص به غیر هذا الموضع و لا نعلق له بمحل اشک فقد ینحل دونه)

مستدل در وقتی که دلیل خود را اقامه می کرد گفت نقطه امر عدمی است و امر عدمی نمی تواند مکان داشته باشد بعضی در جواب این دلیل گفتند اگر نقطه امر عدمی است اصلا مکان ندارد و این اشکال، جواب داده می شود. یعنی مستشکل از باب اینکه برای نقطه مکان قائل شوی این اشکال لازم می آید مجیب جواب می دهد که نقطه مکان نمی خواهد.

مصنف می فرماید این جواب را من لازم نمی دانم چون اولاً آیا نقطه عدمی است یا وجود است باید در جای خودش بحث شود و ما ثابت کردیم وجودی است. ثانیا بر فرض وجودی باشد درمورد بحث احتیاج به این جواب نداریم زیرا ما با اینکه نقطه را وجودی می دانیم جواب از این متشکل را دادیم.

ص: ۹۳۷

(و اماقولهم): اما قول مستدل که گفت نقطه عدم است و دیگران هم همین را گرفتند و جواب از آن دادند دو اشکال دارد.

اشکال اول این است که در آن نظر است یعنی نقطه عدمی نمی دانیم بلکه امر وجودی می دانیم. حال به چه دلیلی نقطه را وجودی می دانیم؟ موضع نظر که اختصاص به این نظر دارد (یعنی جایی بحث می کنیم که موضع و محلِ نقطه است نه در ما نحن فیه که بحث مکان است بحث کنیم)

ضمیر در (موضعه) به (نظر) بر می گردد.

(و لا نعلق له بجهل الشک) نسخه صحیح (لا تعلق) است.

ضمیر در (ینحل) به شک بر می گردد.

یعنی عدمی بودن نقطه، ربطی به حل شک ندارد یعنی اشکال مستشکل را رد نمی کند. رد نمی کند یعنی احتیاج ندارد.

(فقد ینحل دونه) یعنی شک حل می شود بدون التزام به عدمی بودن نقطه (یعنی حتی با قول به وجودی بودن نقطه، می توانیم شک را حل کنیم.)

رد دلیل چهارم نافین مکان ۹۲/۰۲/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۹ سطر ۱۱

موضوع: رد دلیل چهارم نافین مکان

دلیل چهارمی که نافین مکان برای نفی مکان آوردند این بود (صفحه ۱۱۳ سطر۳) که مکان امری است که لابدٌ منه للحرکه است یعنی حرکت، احتیاج به مکان دارد شیئی که انتقالش از مکانی به مکان دیگر است پس خود انتقال،شاهد بر وجود مکان است و مکان را لازم دارد پس مکان لابدٌ منه للحرکه است یعنی

ص: ۹۳۸

صغری: مکان لابدٌ منه للحرکه است.

کبری: و چیزی که لابدٌ منه برای چیز دیگر است علتِ آن چیز دیگر است.

نتیجه: پس مکان باید علت حرکت باشد.

اما وقتی رسیدگی می کنیم می بینیم مکان نه علت صوری نه مادی نه فاعلی نه غایی است پس مکان، علت نیست و اگر علت

نباشد پس لابدٌ منه للحرکه نیست واگر لابدٌ منه للحرکه نیست دلیلی که بر اثبات مکان آوردید باطل است.

جواب مصنف: مصنف می فرماید کبری را قبول نداریم زیرا خیلی چیزها هستند که لابدٌ منه هستندولی علت نیستند. دو مثال میزنیم

مثال اول: برای علت باید معلول باشد یعنی معلول لابدٌ منه برای علت است چون بین علت ومعلول تلازم است. اگر علت حاصل است باید معلول و لوازم معلول هم باشد چون لوازم ،احتیاج به جعل جدا ندارد.پس معلول و لوازم معلول هر دو،لابدُ منه برای علت هستند در حالی که هیچکدام از معلول و لوازم معلول،علت برای علت نیستند.

مثال دوم:علت ولوازم علت، لابدُ منه برای معلول هستند (درمثال اول معلول، لابدٌ منه برای علت بود). لوازمِ علت از علت جدا نمی شوند اما اینکه علت، لابدٌ منه برای معلول است مشکلی ندارد ولی اگر لوازم علت، لابدٌ منه برای معلول است علت برای معلول نیستند (البته در جاهایی که لوازم علت، علت نباشند)

پس مواردی پیدا شدکه امرِ لابدٌ منه وجود داشت ولی علیّت وجود نداشت پس کبری کلیت ندارد.

مصنف در ادامه علت بودن را معنی می کند و بیان می کند که علت بودن دارای سه جزء است که یک جزء آن لابدٌ منه بودن است و دو جزء دیگر لازم دارد.

ص: ۹۳۹

جزء اول: شی باید لابدٌ منه باشد تا بتوان آن را علت قرار داد.

جزء دوم: شی باید اقدم از شی دیگر باشد. مراد از اقدم، اقدم بالذات و اقدم بالعلیه است نه اقدم بالطبع. مثلا حرکت ید علت برای حرکت کلید است و لابدٌ منه برای حرکت کلید است یعنی اگر حرکت دست نباشد حرکت کلید هم نیست واقدم بر حرکت کلید است اما نه زماناً بلکه بالعلیه اقدم است.

جزۀ سوم: آن امر لابدٌ منه باید مفید برای وجود شی دیگر باشد یعنی اگر چیزی لابدٌ منه برای چیزی شد باید وجود آن چیز را افاده کند که این جزء سوم شاید به جزء دوم برگردد یعنی به اقدم بالعلیه بر گرداند. و مصنف جزء دوم را با عبارت دیگری بیان کرده لذا می گوییم علت، چیزی است که دو جزء دارد.

سوال این است که آیا مکان این دو جزء را دارد یا ندارد؟

مکان قید اول (لابد منه) را دارد اما قید دوم (اقدم بالعلیه) را ندارد. زیرا مکان، اقدم بالطبع است اما اقدم بالعلیه نیست. توضیح مطلب این است که اقدم بالعلیه در جایی است که اگر مقدم را نفی کنیم موخر نفی می شود و اگر موخر را نفی کنیم مقدم نفی می شود و اگر مقدم را اثبات کنیم موخر اثبات می شود و اگر موخر را اثبات کنیم مقدم اثبات می شود یعنی هر دو در نفی و اثبات، ملازم یکدیگرند مثلاً در حرکت کلید و حرکت ید می گوییم اگر حرکت ید نفی شود حرکت کلید هم نفی می شود و اگر حرکت کلید نفی شود حرکت ید هم نفی می شود. اگر حرکت ید اثبات شود حرکت کلید هم اثبات می شود و اگر حرکت کلید اثبات شود حرکت ید هم اثبات می شود.

ص: ۹۴۰

در تقدم بالطبع تلازم فقط در مرتبه نفی است نه در اثبات. مثل علت ناقصه که تقدم بالطبع دارد یعنی اگر علت ناقصه نفی شود معلول نفی می شود و اگر معلول نفی شود علت ناقصه هم نفی می شود اما در اثبات، ملازمه نیست زیرا اگر معلول باشد معلوم می شود علت ناقصه هست و اگر علت ناقصه باشد معلوم نمی شود که معلول هست یا نیست.

حال سوال این است که آیا مکان اینگونه است؟

مکان را اگر نفی کنیم حرکت نفی می شود اما اگر حرکت را نفی کنیم مکان نفی نمی شود چون جسمِ ساکن در مکان قرار می گیرد پس مکان و حرکت، در نفی تلازم ندارند ولی در اثبات تلازم دارند. در جای یکه مکان است قابلیت حرکت است و در جایی که قابلیت حرکت است مکان است. پس حرکت، معلول مکان نیست اگر معلول مکان بود با نفی مکان باید نفی می شد. با نفی مکان، حرکت نفی می شود ولی بانفی حرکت، مکان نفی نمی شود بنابراین تقدم مکان بر حرکت، تقدم بالطبع است و تقدم علّی نیست پس مکان، علت نیست.

شما علت بودن مکان را اشکال کردید ولی لابدٌ منه بودن مکان را اشکال نکردید. و دلیل ما مبتنی بر لابد منه بودن مکان بود نه بر علت بودن مکان، پس دلیل ما مبتنی بر مبنایی شد که شما نتوانستید آن مبنا را باطل کنید لذا دلیل ما بر ثبوت مکان صحیح است.

رابطه بین مکان و حرکت چیست؟

ثابت شد که مکان علت برای حرکت نیست پس رابطه مکان با حرکت چیست که می توان گفت لابد منه است؟ می فرماید مکان ،لازم حرکت است و لازمِ شیء، لابد منه برای شی است پس علت نیست ولی لازمِ اعم است و لازمِ مساوی نیست.

ص: ۹۴۱

مکان لازم اعم برای حرکت است چون مکان هم لازم برای حرکت است هم لازم برای سکون است یعنی هم لازم برای جسم ساکن است و هم لازم برای جسم متحرک است پس لازم برای سکون و حرکت است پس مکان ،اگر لازمِ هر دو باشد لازم عام می شود. پس رابطه بین مکان و حرکت، رابطه علت با معلول نیست بلکه رابطه لازمِ اعم با ملزوم است.

جواب دوم: مصنف قبول می کند که مکان، علت حرکت است سپس مستدل می گوید که چه علتی است؟ آیا علت فاعلی یا مادی یاصوری یا غایی است؟ مصنف می فرماید علت مادی است. و از مادی تفبیر به عنصری می کند.

علت مادی و عنصری چه علتی است؟ علتی است که جزئی از مرکب است که محل برای جزء دیگر است یا بگو موضوع برای جزء دیگر است یعنی موضوع، علت عنصری برای حالّ است. حتی در عَرَض هم علت عنصری است ولی تفاوت این است که در عرض، موضوع مستغنی است و در علت عنصریِ رایج، موضوع که ماده است مستغنی از صورت نیست ولی علی ای حال، محلِ این عارض، علت عنصری می شود.

محل صورت هم علت عنصری می شود. اگر ما دو محل برای شیء درست کردیم دو علتِ عنصری برای آن شی درست می شود حال آیا می توان این کار را کرد یا نکرد؟ الان مورد بحث مانیست ولی کثیری از قدما فلاسفه برای یک عرض، دو موضوع قائل می شدند. موضوع حرکت، جسم متحرک است که یک موضوع است و موضوع دیگری می توان برای آن درست کرد که مکان است به این صورت که می گوییم حرکت چیست؟ حرکت، مفارقت است و مفارقت هم با مفارِق رابطه دارد هم با مفارَق رابطه دارد. مفارِق، جسم است که از مکان حرکت می کند و بیرون می رود. و مفارَق، مکان است که جسم از آن بیرون می رود. مفارقت با هر دو (مفارَق و مفارِق) ارتباط دارد. هم متقوّم به مفارِق هم به مفارَق است. پس موضوعش می تواند هم مفارِق هم مفارَق باشد پس هم اشکال دارد طبق مبنای اکثر فلاسفه بگوییم حرکت، دو موضوع و دو علت عنصری و مادی (۱ _ مکان ۲ _ متحرک) دارد. اینکه متحرک، موضوع آن است مانع نمی شود که مکان هم موضوع شود پس متحرک، علت عنصری برای حرکت می شود مکان هم علت عنصری برای حرکت می شود و اشکالی ندارد. سپس می گوید اگر این مساله را قبول نکردیم و گفتیم یک عَرَض، نمی تواند دو موضوع داشته باشد عامل دیگری دارد نه اینکه چون حرکت، در متحرک واقع شده و متحرک، علت مادی است مکان نمی تواند علت مادی باشد. سبب بطلان، این مطلبی که گفتیم نیست بلکه مطلب دیگری است.

ص: ۹۴۲

پس اشکال نـدارد بـا قطع نظر از سـبب البطلانـی که ربطی به بحث ما نـدارد بگوییم مکان، علت عنصـری برای حرکت اسـت همانطور که متحرک هم علت عنصری برای حرکت است.

توضیح عبارت

(و اما التشکیک الرابع)

تشکیک چهارم در صفحه ۱۱۳ سطر ۳ ذکر شد.

(فانما کان یلزم لو کان صحیحا ان کل ما لا بد منه فهو عله)

شک چهارم لازم می آید در صورتی که اگر صحیح باشد که این کبری را بگوییم که (کل مالابد منه فهو عله).

(و لیس کذلک)

اما کبری صحیح نیست لذا اشکال چهارم وارد نیست.

(فانه لابد ایضا للعله من المعلول و من لوازم المعلول)

چرا کبری صحیح نیست. شروع در ذکر دو مثال می کند و بیان می کند که کبری صحیح نیست.

(ایضا) یعنی همانطور که مکان برای حرکت، لابد منه است معلول هم برای علت، لابد منه است

(من لوازم المعلول) عطف بر (المعلول) است یعنی (من) متمم برای (لا بد) است.

(و لیس عللا)

واو، حالیه است یعنی در حالی که با اینکه معلول و لوازم معلول لابد منه برای علت هستند ولی علت برای علت نیستند.

(کما لابد للمعلول من العله و من لوازم العله التی لیست بعلل)

شروع در مثال دوم است که برای معلول، دو چیز لابد منه است ۱ــ لابد من العله ۲ــ لا بد من لوازم العله.

ص: ۹۴۳

(من لوازم العله) عطف بر (العله) است و (من) متمم برای (لابد) است.

(التی) صفت برای (لوازم العله) است یعنی لوازم العلتی که علت نیستند.

(ولیس شی منها بعله للعله)

هیچ یک از این لوازم، علت برای علت نیستند ضمیر در (منها) به علت و لوازم علت بر می گردد. توضیحی پیرامون این عبارت در جلسه بعدی بیان می کنیم.

(بل العله هی التی لابد منها و هو لذاته لا لغیره اقدم)

در بعضی نسخ (هی لذاتها لا لغیرها) آمد، که ضمیر به علت بر می گردد و نسخه بهتری است اما اگر ضمایر به صورت مذکر آمده باشد چنانچه در کتاب اینگونه است به اعتبار سبب، مذکر آمده.

از اینجا مصنف شروع در این مطلب می کند که علت چیست؟ می فرماید علت چیزی است که تقدم بالذات دارد نه اینکه قاسری آن را مقدم کند بلکه خودش باید مقدم باشد.

(فالمکان من الامور التی لابد منها للحرکه)

بحث در این است که آیا این معنای علت، در مکان هست یا نیست؟ می فرماید: مکان قید اول را دارد یعنی مکان چیزی است که لابد منها للحرکه است.

(و لیس اقدم من الحرکه بالعلیه)

ولی مکان، قید دوم را ندارد یعنی اقدم بالعلیه نسبت به حرکت نیست.

(بل عساه ان یکون اقدم منه بالطبع)

شاید بتوان گفت که این مکان، اقدم از حرکت است بالطبع، اقدم بالطبع را می توان قبول کرد ولی اقدم بالعلیه را نمی توان قبول کرد.

ص: ۹۴۴

ترجمه: بلکه انتظار می رود که مکانف اقدم بالعلیه باشد.

((حتی انه ان کانت نقله کان مکان و لیس اذا کان مکان کانت نقله)

از اینجا بیان مناط برای اقدم بالطبع بودن را می کنـد یعنی بلکه انتظار می رود که مکان، اقدم بالعلیه باشد به این صورت که اگر نقله حاصل باشد مکان حاصل است.

و این طور نیست که اگر مکان حاصله باشد نقله هم حاصل باشد ممکن است که مکان حاصل باشد و جسم، ساکن باشدو نقله نداشته باشد استاد در طرف نفی، تلازم را رفع کردند ولی مصنف، در طرف اثبات نفی کردند. هر دو صورت صحیح است.

(کانت) در هر دو جا تامه است.

(لکن هذا التقدیم غیر تقدم العلیه)

این تقدم که تقدم بالطبع است، تقدم است ولی تقدم بالعلیه نیست تا مکان را علت قرار بدهیم.

بل یجب ان یکون الشی مع وجود هذا مفیدا لوجود المعلول حتی یکون عله)

مراد از (یجب) یعنی واجب است در علت بودن.

مراد از (الشی) شیئی است که می خواهیم علت قرار بدهیم.

مراد از (هذا) کونه لابد منه است.

این عبارت بیان برای تقدم بالعلیه است و جزء سوم را اضافه می کند یا جزء سوم را به جزء دوم بر می گرداند. یعنی می گوید جایی تقدم بالعلیه است که مقدم، مفیدِ وجود موخر باشد و به موخر، وجود بدهد.

ترجمه: واجب است در علت بودن که شیئی که می خواهد علت باشد علاوه بر لابد منه بودن، وجود معلول را هم افاده کند یعنی علاوه بر لابد منه بودن، قید دیگری هم باید داشته باشد و مکان، قید لابد منه بودن را دارد ولی قید دوم را ندارد.

ص: ۹۴۵

(و هذا انما يتحقق لک فى صناعه اخرى)

مصنف مى گويد اين مطالبى كه در اينجا گفتيم درعلم الهيات اثبات مى شود و جاى آن در آنجا است و در اينجا (علم طبيعى) از آن استفاده كرديم.

(فيجوز ان يكون المكان امرا اعم من الحركه لازما للحركه و ليس بعله)

مكان امر اعم از حركت است و لازم حركت است ولى علت حركت نيست.

(و ايضا فان كون الحركه موجوده فى المتحرک مما لا يمنع ان يكون المكان ايضا عله عنصريه لها)

(و ايضا) يعنى جواب ديگرى مى دهيم

اينكه حركت در متحرک، موجوداست و در نتيجه متحرک، موضوع حركت است و به عبارت ديگر متحرک، علت عنصرى و مادى براى حركت است. از چيزهايى است كه منع نمى كند كه مكان، علت عنصرى براى حركت باشد.

(ايضا) يعنى همانطور كه متحرک، علت عنصرى است. يعنى علت عنصرى بودن متحرک، منع نمى كند كه مكان هم علت عنصرى براى حركت باشد. يعنى دو علت عنصرى براى يک شى داشته باشيم يا دو موضوع براى يک حالّ داشته باشيم

(فكثير من الامور يتعلق بموضوعين عند كثير من الناس)

زيرا كثيرى از امور به دو موضوع تعلق مى گيرند در نزد بسيارى از فيلسوفان قديم

(و الحركه مفارقه مّا فلايبعد انتتعلق بالمفارِق و المفارَق على انهما كلاهما موضوعان)

نسخه صحيح (كليهما) است زيرا تاكيد براى (هما) در (انهما) است و بايد منصوب باشد آيا مى توان براى حركت، دو موضوع درست كرد؟ مى فرمايد مى توان درست كرد به اين صورت كه حركت را ملاحظه كن كه عبارت از مفارقه مّا است، اين «مفارقه ما» به چه چيزى مربوط است؟ هم به مفارِق هم به مفارَق مربوط است . مفارِق همان متحرک است و مفارَق،مكان است. پس اين حركت هم به مكان و هم به متحرک مرتبط است و ايرادى ندارد كه هر دو را موضوع (علت عنصرى و مادى)براى حركت قرار بدهى.

ص: ۹۴۶

(علی انهما کلیهما موضوعان)یعنی مفارِق ومفارَق هر دو موضوع شوند.

(فتکون الحرکه موجوده فی المتحرک و فی المکان)

در این صورت هم در متحرک و هم در مکان ،موجود می شود یعنی دو محل پیدا می کند یا به عبارت دیگر دو علت عنصری پیدا می کند و ایرادی ندارد.

(فان بطل هذا بطل ببیان آخر لا لنفس صحه وجود الحرکه فی المتحرک)

(هذا) یعنی علت عنصری بودن مکان یا موضوع بودن مکان یا دو علت عنصری داشتن.

اگر علت عنصری بودن مکـان باطـل شود به بیان دیگری باطل می شود نه از این جهت که وجود حرکت در متحرک،صـحیح شده.

ادامه رد دلیل چهارم نافین مکان و رد دلیل پنجم نافین مکان ۹۲/۰۲/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۰ سطر دوم (قوله و بالجمله)

موضوع: ادامه رد دلیل چهارم نافین مکان و رد دلیل پنجم نافین مکان

نکته مربوط به جلسه قبل: در صفحه ۱۳۹ سطر ۱۳ داشتیم (کما لابد للمعلول من العله و من لوازم اﺍالعله التی لیست بعلل و لیس شی منها بعله للعله)

احتمـال دادیم که شایـد نسـخه به این صـورت باشـد (بعله للمعلول) اگر اینگونه باشـد همـان توضـیحی است که در جلسه قبل دادیم. اما در نسـخه خطی (بعله للعله) بود لـذا عبارت را بر این اساس معنی می کنیم و می گوییم در این صورت ضـمیر (منها) به لـوازم بر می گردد به این صـورت که این لـوازم، علتِ علت هم نیسـتند یعنی علاـوه بر اینکه این لوازم، علتِ معلول نیسـتند علتِ علت هم نیستند. با اینکه این لوازم، لازم علت اند و برای علت، لابدٌ منه هستند ولی علت برای علت نیستند.

ص: ۹۴۷

ترجمه عبـارت به این صـورت می شـود: معلول احتیـاج به علت دارد و علت برای آن لاـ بـدٌ منهـا است و از لوازم علت که این لوازم علت، علت برای معلول نیستند وعلت برای علت نیستند.

امـا بحث امروز این است که از دلیـل چهارم نافین مکان، دو جواب داده شـد و ثابت شـد که هر لابـدٌ منه، علت نیست و نتیجه گرفتیم که مکـان اگر لابـدٌ منه است اینطور نیست که حتمـا علت هم باشـد. در ادامه بیـان کردیم که مکـان، لازم عام حرکت

است حال مصنف می فرماید مکان، لازم موضوع حرکت است و موضوعِ حرکت همان متحرک است. مصنف با عبارت (و بالجمله المکان ...) خلاصه جواب اول بر دلیل چهارم را تکرار می کند. در جوابی که بیان کردیم گفتیم مکان، لازم حرکت است ولی الان گفتیم مکان، لازم موضوع حرکت (متحرک) است. در اینجا سوالی مطرح می شود که آیا بین این دو کلام ناسازگاری است یا نیست؟

پاسخ به این جواب، عبارت بعدی مصنف را روشن می کند، زیرا در عبارت بعدی قید «حیثیت» آمده و روشن می شود که چرا این قید آمده است.

اما جواب از این سوال این است که وقتی می گوییم این شی، لازم حرکت است و لازمِ متحرک من حیث هو متحرک است فرقی ندارد. این قید حیثیت، متحرک را با حرکت، یکی می کند. متحرک، یک حیثیتِ ذات دارد و یک حیثیتِ حرکت دارد ما که الان حرکت می کنیم متحرک هستیم. حیثیت ذات ما، انسان است و حیثیت متحرک بودن ما به حیث متحرک بودن، حرکت است یعنی وقتی می گوییم «متحرک من حیث هو متحرک» یعنی حرکت را لحاظ می کنیم یعنی اگر حکمی بر «متحرک من حیث هو متحرک» بار می شود یعنی بر حرکتش بار می شود نه بر ذاتش. در فلسفه گفتند موضوع فلسفه، وجود است. بعضی هم گفتند موضوع فلسفه، موجود بما هو موجود است که موجود بما هو موجود را به خود وجود برگرداندند چون با وجود، یکی است چون موجود یعنی ماهیتی که وجود گرفته است. اگر حکمی را بر موجود بما هو موجود بار کنیم در واقع این حکم را بر وجودش بار کردیم، وقتی می گوییم موجود بماهو موجود، موضوع است یعنی موضوعیت را بر این موجود بماهو موجود حمل می کنیم در واقع بر خود وجودش موضوعیت را حمل کردیم. در ما نحن فیه هم وقتی می گوییم مکان، لازمِ متحرک من حیث هو متحرک است یعنی مکان، لازم حرکت است. لازم متحرک است ولی به حیث حرکتش لازم است نه اینکه لازم این متحرک است به حیث انسانیت یا چیز دیگر باشد.

ص: ۹۴۸

پس قیـد «حیثیت» که می آیـد روشن می کنـد که ا ین عبـارت بـا عبـارت قبل ناسازگار نیست. عبارت قبلی گفت مکان، لازم حرکت است اما الان می گویـد مکان، لازم متحرک است و سـپس اضافه می کنـد که مراد از متحرک، متحرک من حیث هو متحرک است. یعنی حکم لازم بودن را بر متحرک من حیث هو متحرک بودن بـار می کنـد. این مثل این است که حکم لازم بودن را بر حرکت بار کند. پس فرقی ندارد که بگوییم مکان، لازم حرکت است یا مکان، لازم متحرک من حیث هو متحرک است. فقط عبارت، عوض شد. لذا بین دو کلام مصنف تعارضی نیست.

سپس این را تفسـیر می کنـد یعنی حیثیت را طور دیگری معنی می کنـد (گـاهی اوقـات مصـنف می بینـد که مطلب را بـا یک عبارت نمی تواند تبیین کند، ناچار می شود که عبارت بعدی را بیاورد. در عبارت بعدی گاهی با «ای» تفسـیریه شروع می کند گـاهی «نقول من راس» می آورد که تکرار عبـارت قبلی نمی کنـد بلکه مطلب دیگری را بیـان می کنـد که نتوانسـته آن را در عبارت قبلی بگنجانـد لـذا ناچار شده در عبارت جدید بیاورد. بعضـی ها، دو مطلب را در یک عبارت، طوری می آورند که به یکـدیگر پیونـد می دهنـد ولی مصـنف این کار را نمی کنـد، وقتی می خواهد دو مطلب را افاده کند با یک عبارت نمی آورد مگر اینکه به راحتی بتوانـد این کـار را انجـام دهـد. اگر به راحتی نتوانست دو عبـارت می آورد) در ما نحن فیه قیـد حیثیت را تفسیر می کند و به بیان دیگری حیثیت را مطرح می کند و حیثیت دوم، مفاد دیگری غیر از حیثیت اول دارد.

ص: ۹۴۹

توضیح عبارت

(و بالجمله المکان امر لازم لموضوع الحرکه)

این عبارت، جواب سوم نیست. اجمال جواب دوم هم نیست بلکه اجمال جواب اول است.

ترجمه: بالجمله مکان امری است که لازم موضوع حرکت یعنی متحرک است اما به چه دلیل، لازم است؟ با عبارت بعدی بیان می کند که چرا لازم است؟

(فان موضوع الحرکه من حیث هو بالفعل موضوع الحرکه بالفعل ای من حیث هو بالفعل جایز علیه التحریک لا من حیث هو بالفعل موجود فیه الحرکه فقط هو فی مکان لا محاله)

(موضوع الحرکه من حیث هوبالفعل موضوع الحرکه بالفعل) اسم (ان) است و خبر آن، (هو فی مکان لا ـ محاله) است و بین اسم و خبر دو «حیثیت» آمده است.

(هو بالفعل) ضمیر به متحرک بر می گردد.

(فان موضوع الحرکه من حیث هو بالفعل موضوع الحرکه بالفعل) یعنی موضوع حرکت (که همان متحرک است) از حیث اینکه بالفعل، متحرک است یعنی متحرک من حیث هو متحرک، لحاظ شود که حرکت می شود و این حرکت، درمکان است. یا متحرک چون متحرک است باید گفت که در مکان است.

دراین عبارت دوبار «بالفعل» آمده است. «بالفعلِ» دوم را قید حرکت می گیریم و «بالفعلِ» اول را قید موضوع می گیریم.

آیا «بالفعل» دوم را می توان مربوط به حرکت کرد یعنی از این جهت که موضوعِ حرکتِ بالفعل است؟ شاید نتوان این کار را کرد چون قید بعدی یعنی تفسیری که می کند (که با عبارت ای من حیث هو بالفعل ... تفسیر می کند) لفظ «جایز علیه التحرک» بکار می برد. و این لفظ «جایز علیه التحرک» با حرکتِ بالفعل نمی سازد. یعنی اینگونه بگوییم که موضوع حرکت از این جهت که برآن، تحرک جایز است نه از این جهت که حرکتش بالفعل است. عبارت بعدی اجازه نمی دهد که «بالفعل» را قید حرکت بگیریم چون در عبارت بعدی، فعلیت حرکت، لازم شمرده نمی شود بلکه جواز حرکت، کافی دانسته می شود. پس قید «بالفعل» را نمی توانیم قید حرکت بگیریم.

ص: ۹۵۰

یکی از محشّی در روی کلمه «بالفعلِ» دوم حاشیه زده به این صورت که [ای موضوعیته بالفعل لا کون الحرکه بالفعل] یعنی «بالفعل» را قید حرکت نگیر (اما چرا قید حرکت نگیریم؟ به خاطر همان مطلبی که توضیح دادیم که با عبارت «جایز» نمی سازد) می گوییم اینکه موضوعیت، بالفعل است را مصنف با کلمه «بالفعلِ» اول فهمانده و احتیاجی به کلمه «بالفعلِ» دوم نیست. در حاشیه می گوید [فظهر ان قوله بالفعل لا یکون مکرراً بل تکرارها من النساخ] یعنی مصنف آن را تکرار نکرده چون با قید «بالفعلِ» اول فهمانده که موضوعیت باید بالفعل باشد و «بالفعلِ» دوم که می خواهد بفهماند که موضوعیت باید بالفعل باشد نیازی به آن نیست و مصنف متوجه بوده که احتیاجی به آن نیست لذا تکرار از نساخ است. یعنی «بالفعلِ» دوم معنی نمی شود.

(ای من حیث هو بالفعل...) توضیح این عبارت این است که در متحرک، دو حیث می توان تصور کرد ۱ ــ فیه الحرکه ۲ ــ یجوز فیه الحرکه.

بالاخره متحرک است یا حرکتش بالفعل است یا حرکتش بالجواز است یعنی یا حرکتش الان موجود است که در آن (فیه الحرکه) صدق می کند، یا مشغول حرکت نیست ولی جایز است که حرکت کند. حال متحرکی که حرکت می کند یا حرکت نکرده و الان ساکن است بر هر دو «یجوز علیه الحرکه» صدق می کند. مصنف می فرماید مکان، لازم این متحرک است نه اینکه چون متحرک، الان حرکت می کند بلکه چون جواز حرکت دارد. این حیثیت را آورد تا مکان را لازم متحرکی که الان ساکن است و می تواند متحرک شود هم بکند. اگر بگوید مکان، لازم متحرکی است که الان مشغول حرکت است باعث می شود مکان را لازم جسم متحرک ساکن ندانند و مکان را لازم جسم متحرک قرار دهد. اما اگر بگوید مکان، لازم متحرکی است که «یجوز علیه الحرکه» است یعنی چه الان حرکت را مشغول باشد که متحرک باشد چه الان حرکت را مشغول نباشد و ساکن باشد مکان لازم نیست. مصنف قید حیثیت آرود یعنی می گوید مکان، لازم متحرک است از این جهت که «یجوز علیه الحرکه» است، نه تنها ازاین جهت که «فیه الحرکه» باشد یعنی از جهت «فیه الحرکه» مکان، لازم آن است ولی تنها ازاین جهت نیست بلکه از جهتی که «یجوز علیه الحرکه» است مکان، لازمش است. مصنف می خواهد کاری کند که مکان، شامل لازم متحرکی که مشغول حرکت است باشد و مکان شامل لازم متحرکی که الان ساکن است باشد یعنی می خواهد بحث را تعمیم دهد که مکان، فقط لازم امر متحرک نباشد بلکه هم لازم جسم متحرک باشد هم لازم جسم ساکن باشد در واقع می خواهد مکان را لازم جسم کند حال آن جسم، متحرک باشد یا «یجوز علیه الحرکه» (یعنی ساکن) باشد. یعنی می خواهد مکان را لازم جسم کند و برایش، حرکت کردن یا جواز حرکت، فرقی نمی کند، منتهی چون مکان را از طریق مفارقت جسم ثابت کرد لذا حرکت را که همان مفارقت است اخذ می کند حال یا حرکت بالفعل یا حرکت بالجواز را، چون از طریق اینکه جسم از مکان مفارقت می کند وبه مکان منتقل می شود مکان را ثابت کرد و گفت این جسم از جایی منتقل می شود و به جای دیگر وارد می شود. معلوم می شود که جایی داریم که این جسم از آن جا می رود و به جای دیگر وارد می شود. مکان را از طریق حرکت جسم و مفارقت جسم و انتقال جسم درست کرد. چون مکان را از این طریق درست کرد ناچار است که دراین بحث بگوید مکان، لازم جسم است (بما هو متحرک) یا (بما هو یجوزعلیه الحرکه)، قید حرکت را می آورد چون از همین طریق، مکان را اثبات کرده و الا کافی بود که بگوید مکان، لازم جسم نیست اما چون از طریق مفارقت، مکان ثابت شد و مکان را لازم جسم می گیرد مفارقت را به گونه ای در جسم اخذ می کند حال یا وقوع مفارقت یا جواز

مفارقت را.

ص: ۹۵۱

ترجمه: مکان، لازم متحرک است از این جهت که متحرک، بالفعل برای آن تحرک جایزاست. («بالفعل» قید برای جواز است یعنی جواز حرکت را بالفعل دارد اگر چه خود حرکت را بالفعل نداشته باشد.) نه از این جهت که متحرک، اینچنین است که در او حرکت، بالفعل موجود است.

(هو فی مکان لا محاله) یعنی موضوع حرکت (متحرک) درمکان است پس مکان را لازم دارد پس مکان لازم متحرک است.

(و ان کان کونه فی مکان لیس بعله له فالمکان لازم لعله الحرکه العنصریه)

تا اینجا ثابت شد که مکان لازم متحرک است لازم است یعنی لابدٌ منه است پس ثابت شد که مکان لابدٌ منه للمتحرک است و لواینکه لابدٌ منه برای علت نیست یعنی لاـ بدٌ منه بودن للمکان را برای متحرک قائل هستیم ولو این لابدٌ منه بودن را علت نمی دانیم (چون قبلا گفتیم که هر لابدٌ منه، علت نیست)

ترجمه: ولو بودن این متحرک درمکان، علت برای متحرک نیست (یعنی لیس بعله للمتحرک) ضمیر در (له) و (کونه) به (متحرک) بر می گردد.

مرحوم جلوه در تفسیر (له) اینطور فرموده [ای للمتحرک لذاته] قید «لذاته» را توضیح می دهیم و بیان می کنیم که چرا مرحوم جلوه به عبارت مصنف اضافه کرده است؟ البته جز عبارت نیست. قید «لذاته» را قید «للمتحرک» یا قید «لیس بعله» می گیریم به این صورت که اگر قید «لیس بعله» باشد اینگونه معنی کنیم که علتِ بالذات نیست یعنی علت بالعرض و الواسطه است. و اگر قید متحرک باشد اینگونه معنی می کنیم که برای ذات متحرک، علت نیست.

ص: ۹۵۲

قیـد «لـذاته» را قید برای «متحرک» نمی توان گرفت چون کسـی نگفته که مکان، علت ذاتِ متحرک است. آنهایی که اشـکال می کننـد و می گوینـد مکـان بایـد علـت باشـد می گوینـد علت برای حرکتِ متحرک است نه علت برای ذات متحرک باشـد مصنف فرمود: مکان، لابد منه برای حرکت است و نگفت برای ذات متحرک، لابد منه است . مستدل گفت اگر لابد منه است بایـد علت باشـد یعنی علت برای حرکت باشـد نه اینکه علت برای ذات متحرک باشـد. پس «لـذاته» مربـوط به متحرک نیسـت بلکه مربوط به علت است. یعنی کونه فی مکان، علت بالـذات برای متحرک نیست یعنی خودش علت نیست مفادش این اسـت که علت بالعرض برای متحرک می تواند باشد. اما اینکه می تواند علت بالعرض برای متحرک باشد به چه معنی است؟ عبارت بعدی مصنف (فالمکان لازم لعله الحرکه العنصریه) توضیح می دهد.

(العنصـریه) صـفت برای علت اسـت و صـفت برای حرکـت نیست پس عبـارت اینگـونه معنی می شـود که مکـان، لاـزم علتِ عنصری حرکت است. علت عنصری حرکت یعنی متحرک. چون حرکت، حلول در متحرک می کند و متحرک، موضوع برای حرکت می شود و موضوع و محل، علت عنصـری برای حال است. پس متحرک، علت عنصری برای حرکت است ومکان لازم همین علت عنصـری است و لازم العله، عله اَما به واسـطه علت نه لـذاته لذا الکلام مرحوم جلوه روشن می شود یعنی لازم علت حرکت، علت حرکت است ولی با واسـطه علت است. حرکت، علت عنصـری آن، متحرک شـد. مکان هم لازم همین متحرک است یعنی لاـزم علت عنصـری است و به توسـط این علت عنصری میتـوان لاـزم راعلت گرفت ولی خـودش علت نیست یعنی مکـان، علت حرکت نیست بلکه لازم علت حرکت است که علت عنصـریِ حرکت، متحرک شـد و مکان، لازم علت عنصـری شد. و لازم علت، به توسط علت ممکن است علت به حساب بیاید ولی خودش علت نیست.

ص: ۹۵۳

و در جلسه قبـل گفـتیم لازم علت، علت نیست نه برای خـود علت ونه برای معلول، ولی بـالعرض و المجـاز میتوان به آن علت گفت» پس (کونه فی مکان ... لذاته) یعنی علت لذاته برای متحرک نیست. این عبارت مصـنف روشن شد که با قید حیثیت ها که می آوریم اینگونه معنی می کنیم که مکـان، لازم است برای متحرک بما هو متحرک، ومتحرک بما هو متحرک به معنای للحرکه است پس نتیجه گرفته می شود مکان لازم برای حرکت است. این سه خطی که خوانـده شـد در واقع همان جواب اول بود.

توضیح صفحه ۱۴۰ سطر ۶

رد دلیل پنجم نافین مکان

پنجمین اسـتدلالی که نافین مکان کردنـد این بود که اگر مکان داشـته باشـیم همانطور که همه اجسام می توانند در مکان واقع شونـد جسم نامی هم می توانـد در مکان واقع شود. جسم نامی شـروع به نمو کردن می کند مکان هم باید با آن شـروع به نمو کنـد. اگر جسم نـامی در مکـان باشـد با نمو جسم نامی، مکان هم بایـد نمو کنـد چون مکان برای درخت کوچک نمی تواند مکان برای درخت بزرگ باشـد . پس همانطور که درخت، نمو می کنـد مکانش هم نمو می کنـد و اگر مکان نمو کنـد لازم میآید که مکان منتقل شود چون نمو کردن به معنای منتقل شدن است و انتقال، مستلزم وجود مکان است پس مکان باید مکان داشته باشد و تسلسل لازم می آید درحالی که مکان،مکان ندارد پس مکان به واسطه نموِ جسم نامی نمو نمی کند پس جسم نامی مکان ندارد و اگر جسم نامی مکان ندارد هیچ چیزی هم مکان ندارد. این اسـتدلال پنجم در صـفحه ۱۱۳ سطر ۱۱ مطرح شد.

ص: ۹۵۴

جواب: مصنف جواب می دهد که اگر این درخت که کوچک است وقتی بزرگ می شود همان مکان قبل را داشته باشد باید گفت که مکانِ قبل، نمو کرده است اما اگر جسمی که کوچک است مکان جدید پیدا کند لازم نیست بگوییم که مکان نمو کرده است. قبلاـ مکانش، حجم یک متری بود الان مکانش حجم یک مترو نیم می شود یعنی مکانش را عوض می کند ولو قسمتی از مکانِ یک مترونیم، همان یک متر سابق است ولی یک مترونیم، مکان جدید است.

تعبیر مصنف این است که اشکال شما در صورتی وارد می شود که مکان جسم نامی، واحد باشد یعنی همان مکان قبلی باشد. اگر مکانش متعدد شود یعنی مکان قبلی یک متری است ومکانِ الان، یک مترونیم است با اینکه قسمتی ازمکان قبلی در آن است.این دو مکان می شود و می توان گفت جسم نامی، مکان راعوض کرده، نمی توان گفت مکانش نمو کرده است که در این صورت اشکال لازم نمی آید. اشکال در صورتی است که بگویید مکان، واحد است و در عین حال برای این درخت بزرگتر باقی است. اگر این را بگویید لازم می آید که مکان، نمو کرده باشد و اشکال، وارد می شود.

(و اما التشکیک الخامس)

تشکیک پنجم در صفحه ۱۱۳ سطر ۱۱ آمد.

(فانما یصح لو کان النامی الذی فی المکان یجب ان یلزم مکانا واحدا)

اگر آن نامی که در مکان است واجب باشد که ملازم یک مکان باشد اشکال شما وارد می شود.

(و اما اذا کان دائما یستبدل مکانا بعد مکان کما یستبدل کمّا بعدکم فلیس ما قیل بواجب)

ص: ۹۵۵

اگر این نامی، دائما مکانِ بعد از مکان را عوض کند چنانکه کمّی رابعد از کمّی عوض می کند (جون ابتدا یک متر بود و بعداً یک مترونیم شد) آنچه که در اشکال گفته شد واجب نیست (واجب نیست یعنی اشکال شما لازم نمی آید)

توضیح صفحه ۱۴۰ سطر ۷ (قوله فلنبطل)

نفی قول اول در ماهیت مکان

تا اینجا ۵ دلیل، نافین مکان آورده بودند که ما آنها را ذکر کردیم و رد کردیم. سپس بحثی در ماهیت مکان داشتیم که ماهیت مکان چیست؟ بعضی گفته بودند که مکان، هیولی است بعضی گفته بودند صورت است. بعضی گفته بودند بُعد است و بعضی گفته بودند سطح کیف کان است. و مصنف گفت مکان، عبارت از سطح حاوی است. حال می خواهیم به اقوال دیگر بپردازیم و همه را باطل کنیم. الان بحث ما در وجود مکان و نفی آن نیست. بحث در وجود و عدم وجود مکان تمام شد الان بحث ما در ماهیت مکان است. قبلا درباره ماهیت مکان اقوالی را مطرح کردیم که می خواهیم آن اقوال را باطل کنیم.

اولین قولی که گفته شده بود این بود که مکان، هیولی باشد. خود ا ین قول را قبلا رد کردیم ولی الان می خواهیم دلیل آن را رد کنیم. دلیل این گروه بر اینکه مکان، هیولی است این بود که مکان، چیزی است که بر آن متمکن، تعاقب می کند یعنی متمکن می رود و به عقب این متمکن، متمکن دیگری می آید. هیولی هم اینگونه است که بر او صور تعاقب می کنند. مثلا صورت هوایی گرفته می شود و در صورت مائی داده می شود. پس مکان، یتعاقب علیه المتمکن است. هیولی هم یتعاقب علیه المتمکن است پس مکان همان هیولی است. این استدلال، به صورت قیاس اقترانی شکل دوم است. که منتج نیست چون شرط آن این است که یکی موجبه و یکی سالبه باشد در حالیکه هر دو مقدمه، موجبه است و اختلاف در کیف ندارند.

سپس مصنف می فرماید می توان این قیاس را به صورت شکل اول بیان کرد و گفت:

صغری: الهیولی یتعاقب علیه

کبری: و کل ما یتعاقب علیه مکان

نتیجه: فالهیولی مکان

مصنف می فرماید این قیاس هم باطل است چون کبری کلیت ندارد یعنی هر چیزی که تعاقب بر او حاصل شود مکان نیست مثلاـ بر دیوار، سفیدی و سیاهی تعاقب می کند پس هیولی، ما یتعاقب علی السواد و البیاض است اما آیا دیوار، مکان سواد و بیاض است؟ می گوییم دیوار محل و معروض و موضوع برای سواد و بیاض است اما مکان برای سواد و بیاض نیست. لذا کلیت کبری باطل است و اگر بخواهی کبری را جزئی لحاظ کنی شرط انتاج در شکل اول که کلیت کبری است حاصل نمی شود.

توضیح عبارت

(فلنبطل الآن حجج المخطنین فی ماهیته)

حجت مخطئین در ماهیت مکان را در صفحه ۱۱۵ سطر ۱۱ بیان کردیم.

(فاما قیاس من قال ان المکان یتعاقب علیه و الهیولی تتعاقب علیه فقد علم انه غیر منتج)

نسخه اگر (تتعاقب علیها) بود بهتر می شد که ضمیر آن مونث باشد. البته ایرادی بر مصنف نیست زیرا خود مصنف فرموده که من در مذکر و مونث دقت نمی کنم.

(فقد علم) دانسته شد که منتج نیست چون شکل ثانی است و اختلاف در کیف ندارد.

(اللهم الا ان یقال و کل ما یتعاقب علیه مکان)

مگر اینکه کبری را عوض کنی و قیاس را به صورت شکل اول در بیاوری و بگویی (کل ما یتعاقب علیه مکان)

ص: ۹۵۷

(فلا تسلم حینئذ)

اگر این را بگویی خود کبری را قبول نداریم مگر اینکه کبری را جزئی کنی که در این صورت، شرط انتاج را ندارد.

(الان المکان هو بعض ما یتعاقب علیه و هو الذی تتعاقب فیه الاجسام بالحصول فیه)

زیرا مکان (بعض ما یتعاقب) است نه اینکه (کل ما یتعاقب) باشد.

مکان، بعض ما یتعاقب است به این معنی است که مکان چیزی است که اجسام به واسطه حصول در آن تعاقب می کنند اجسام ممکن است بر چیزی بالحصول فیه یا بالحلول فیه تعاقب کنند اما در مکان، فقط اجسام بالحصول فیه تعاقب می کنند و بالحلول فیه تعاقب نمی کند پس در بعضی موارد، تعاقب هست ولی حصول فیه نیست.

ضمیر (هو) به (بعض ما یتعاقب) بر می گردد.

ترجمه: آن بعض ما یتعاقب، چیزی است که در آن، اجسام تعاقب می کنند به این که در آن حاصل شوند. تعاقب در خ یلی جاها هست ولی تعاقب باید اولا: بالحصول باشد و ثانیا: اجسام باید تعاقب کنند. عوارض اگر تعاقب کنند فایده ندارد. صُوَر که بر هیولی تعاقب می کنند فایده ندارد. بلکه اجسام باید تعاقب کنند و نحوه تعاقب هم بالحصول فیه است اما در هیولی اینگونه نیست زیرا اولاـ اجسام تعاقب نمی کنند ثانیا: بالحصول فیه نیست بلکه بالحلول فیه است صور در هیولی بالحلول فیه تعاقب می کنند.

ادامه رد دلیل چهارم نافین مکان و رد دلیل پنجم نافین مکان ۹۲/۰۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۰ سطر دوم (قوله و بالجمله)

ص: ۹۵۸

موضوع: ادامه رد دلیل چهارم نافین مکان و رد دلیل پنجم نافین مکان

نکته مربوط به جلسه قبل: در صفحه ۱۳۹ سطر ۱۳ داشتیم (کما لابد للمعلول من العله و من لوازم االعله التی لیست بعلل و لیس شی منها بعله للعله)

احتمال دادیم که شاید نسخه به این صورت باشد (بعله للمعلول) اگر اینگونه باشد همان توضیحی است که در جلسه قبل دادیم. اما در نسخه خطی (بعله للعله) بود لذا عبارت را بر این اساس معنی می کنیم و می گوییم در این صورت ضمیر (منها) به لوازم بر می گردد به این صورت که این لوازم، علتِ علت هم نیستند یعنی علاوه بر اینکه این لوازم، علتِ معلول نیستند علتِ علت هم نیستند. با اینکه این لوازم، لازم علت اند و برای علت، لابدٌ منه هستند ولی علت برای علت نیستند.

ترجمه عبارت به این صورت می شود: معلول احتیاج به علت دارد و علت برای آن لا ـ بدٌ منها است و از لوازم علت که این لوازم علت، علت برای معلول نیستند وعلت برای علت نیستند.

اما بحث امروز این است که از دلیل چهارم نافین مکان، دو جواب داده شد و ثابت شد که هر لابدٌ منه، علت نیست و نتیجه گرفتیم که مکان اگر لابدٌ منه است اینطور نیست که حتما علت هم باشد. در ادامه بیان کردیم که مکان، لازم عام حرکت است حال مصنف می فرماید مکان، لازم موضوع حرکت است و موضوعِ حرکت همان متحرک است. مصنف با عبارت (و بالجمله المکان ...) خلاصه جواب اول بر دلیل چهارم را تکرار می کند. در جوابی که بیان کردیم گفتیم مکان، لازم حرکت است ولی الان گفتیم مکان، لازم موضوع حرکت (متحرک) است. در اینجا سوالی مطرح می شود که آیا بین این دو کلام ناسازگاری است یا نیست؟

ص: ۹۵۹

پاسخ به این جواب، عبارت بعدی مصنف را روشن می کند، زیرا در عبارت بعدی قید «حیثیت» آمده و روشن می شود که چرا این قید آمده است.

اما جواب از این سوال این است که وقتی می گوییم این شی، لازم حرکت است و لازمِ متحرک من حیث هو متحرک است فرقی ندارد. این قید حیثیت، متحرک را با حرکت، یکی می کند. متحرک، یک حیثیتِ ذات دارد و یک حیثیتِ حرکت دارد ما که الان حرکت می کنیم متحرک هستیم. حیثیت ذات ما، انسان است و حیثیت متحرک بودن ما به حیث متحرک بودن، حرکت است یعنی وقتی می گوییم «متحرک من حیث هو متحرک» یعنی حرکت را لحاظ می کنیم یعنی اگر حکمی بر «متحرک من حیث هو متحرک» بار می شود یعنی بر حرکتش بار می شود نه بر ذاتش. در فلسفه گفتند موضوع فلسفه، وجود است. بعضی هم گفتند موضوع فلسفه، موجود بما هو موجود است که موجود بما هو موجود را به خود وجود برگرداندند چون با وجود، یکی است چون موجود یعنی ماهیتی که وجود گرفته است. اگر حکمی را بر موجود بما هو موجود بار کنیم در واقع این حکم را بر وجودش بار کردیم، وقتی می گوییم موجود بماهو موجود، موضوع است یعنی موضوعیت را بر این موجود بماهو موجود حمل می کنیم در واقع بر خود وجودش موضوعیت را حمل کردیم. در ما نحن فیه هم وقتی می گوییم مکان، لازمِ متحرک من حیث هو متحرک است یعنی مکان، لازم حرکت است. لازم متحرک است ولی به حیث حرکتش لازم است نه اینکه لازم این متحرک است به حیث انسانیت یا چیز دیگر باشد.

ص: ۹۶۰

پس قیـد «حیثیت» که می آیـد روشن می کنـد که ا ین عبـارت بـا عبـارت قبل ناسازگار نیست. عبارت قبلی گفت مکان، لازم حرکت است اما الان می گویـد مکان، لازم متحرک است و سـپس اضافه می کنـد که مراد از متحرک، متحرک من حیث هو متحرک است. یعنی حکم لازم بودن را بر متحرک من حیث هو متحرک بودن بـار می کنـد. این مثل این است که حکم لازم بودن را بر حرکت بار کند. پس فرقی ندارد که بگوییم مکان، لازم حرکت است یا مکان، لازم متحرک من حیث هو متحرک است. فقط عبارت، عوض شد. لذا بین دو کلام مصنف تعارضی نیست.

سپس این را تفسیر می کنـد یعنی حیثیت را طور دیگری معنی می کنـد (گـاهی اوقـات مصـنف می بینـد که مطلب را بـا یک عبارت نمی تواند تبیین کند، ناچار می شود که عبارت بعدی را بیاورد. در عبارت بعدی گاهی با «ای» تفسیریه شروع می کند گـاهی «نقول من راس» می آورد که تکرار عبـارت قبلی نمی کنـد بلکه مطلب دیگری را بیـان می کنـد که نتوانسـته آن را در عبارت قبلی بگنجانـد لـذا ناچار شده در عبارت جدید بیاورد. بعضـی ها، دو مطلب را در یک عبارت، طوری می آورند که به یکـدیگر پیونـد می دهنـد ولی مصـنف این کار را نمی کنـد، وقتی می خواهد دو مطلب را افاده کند با یک عبارت نمی آورد مگر اینکه به راحتی بتوانـد این کـار را انجـام دهـد. اگر به راحتی نتوانست دو عبـارت می آورد) در ما نحن فیه قیـد حیثیت را تفسیر می کند و به بیان دیگری حیثیت را مطرح می کند و حیثیت دوم، مفاد دیگری غیر از حیثیت اول دارد.

ص: ۹۶۱

توضیح عبارت

(و بالجمله المکان امر لازم لموضوع الحرکه)

این عبارت، جواب سوم نیست. اجمال جواب دوم هم نیست بلکه اجمال جواب اول است.

ترجمه: بالجمله مکان امری است که لازم موضوع حرکت یعنی متحرک است اما به چه دلیل، لازم است؟ با عبارت بعدی بیان می کند که چرا لازم است؟

(فان موضوع الحرکه من حیث هو بالفعل موضوع الحرکه بالفعل ای من حیث هو بالفعل جایز علیه التحریک لا من حیث هو بالفعل موجود فیه الحرکه فقط هو فی مکان لا محاله)

(موضوع الحرکه من حیث هوبالفعل موضوع الحرکه بالفعل) اسم (ان) است و خبر آن، (هو فی مکان لا ـ محاله) است و بین اسم و خبر دو «حیثیت» آمده است.

(هو بالفعل) ضمیر به متحرک بر می گردد.

(فان موضوع الحرکه من حیث هو بالفعل موضوع الحرکه بالفعل) یعنی موضوع حرکت (که همان متحرک است) از حیث اینکه بالفعل، متحرک است یعنی متحرک من حیث هو متحرک، لحاظ شود که حرکت می شود و این حرکت، درمکان است. یا متحرک چون متحرک است باید گفت که در مکان است.

دراین عبارت دوبار «بالفعل» آمده است. «بالفعلِ» دوم را قید حرکت می گیریم و «بالفعلِ» اول را قید موضوع می گیریم.

آیا «بالفعل» دوم را می توان مربوط به حرکت کرد یعنی از این جهت که موضوعِ حرکتِ بالفعل است؟ شاید نتوان این کار را کرد چون قید بعدی یعنی تفسیری که می کند (که با عبارت ای من حیث هو بالفعل ... تفسیر می کند) لفظ «جایز علیه التحرک» بکار می برد. و این لفظ «جایز علیه التحرک» با حرکتِ بالفعل نمی سازد. یعنی اینگونه بگوییم که موضوع حرکت از این جهت که برآن، تحرک جایز است نه از این جهت که حرکتش بالفعل است. عبارت بعدی اجازه نمی دهد که «بالفعل» را قید حرکت بگیریم چون در عبارت بعدی، فعلیت حرکت، لازم شمرده نمی شود بلکه جواز حرکت، کافی دانسته می شود. پس قید «بالفعل» را نمی توانیم قید حرکت بگیریم.

ص: ۹۶۲

یکی از محشّی در روی کلمه «بالفعلِ» دوم حاشیه زده به این صورت که [ای موضوعیته بالفعل لا کون الحرکه بالفعل] یعنی «بالفعل» را قید حرکت نگیر (اما چرا قید حرکت نگیریم؟ به خاطر همان مطلبی که توضیح دادیم که با عبارت «جایز» نمی سازد) می گوییم اینکه موضوعیت، بالفعل است را مصنف با کلمه «بالفعلِ» اول فهماند و احتیاجی به کلمه «بالفعلِ» دوم نیست. در حاشیه می گوید [فظهر ان قوله بالفعل لا یکون مکرراً بل تکرارها من النساخ] یعنی مصنف آن را تکرار نکرده چون با قید «بالفعلِ» اول فهمانده که موضوعیت باید بالفعل باشد و «بالفعلِ» دوم که می خواهد بفهماند که موضوعیت باید بالفعل باشد نیازی به آن نیست و مصنف متوجه بوده که احتیاجی به آن نیست لذا تکرار از نساخ است. یعنی «بالفعلِ» دوم معنی نمی شود.

(ای من حیث هو بالفعل...) توضیح این عبارت این است که در متحرک، دو حیث می توان تصور کرد ۱ ــ فیه الحرکه ۲ ــ یجوز فیه الحرکه.

بالاخره متحرک است یا حرکتش بالفعل است یا حرکتش بالجواز است یعنی یا حرکتش الان موجود است که در آن (فیه الحرکه) صدق می کند، یا مشغول حرکت نیست ولی جایز است که حرکت کند. حال متحرکی که حرکت می کند یا حرکت نکرده و الان ساکن است بر هر دو «یجوز علیه الحرکه» صدق می کند. مصنف می فرماید مکان، لازم این متحرک است نه اینکه چون متحرک، الان حرکت می کند بلکه چون جواز حرکت دارد. این حیثیت را آورد تا مکان را لازم متحرکی که الان ساکن است و می تواند متحرک شود هم بکند. اگر بگوید مکان، لازم متحرکی است که الان مشغول حرکت است باعث می شود مکان را لازم جسم متحرک ساکن نداند و مکان را لازم جسم متحرک قرار دهد. اما اگر بگوید مکان، لازم متحرکی است که «یجوز علیه الحرکه» است یعنی چه الان حرکت را مشغول باشد که متحرک باشد چه الان حرکت را مشغول نباشد و ساکن باشد مکان لازم نیست. مصنف قید حیثیت آرود یعنی می گوید مکان، لازم متحرک است از این جهت که «یجوز علیه الحرکه» است، نه تنها ازاین جهت که «فیه الحرکه» باشد یعنی از جهت «فیه الحرکه» مکان، لازم آن است ولی تنها ازاین جهت نیست بلکه از جهتی که «یجوز علیه الحرکه» است مکان، لازمش است. مصنف می خواهد کاری کند که مکان، شامل لازم متحرکی که مشغول حرکت است باشد و مکان شامل لازم متحرکی که الان ساکن است باشد یعنی می خواهد بحث را تعمیم دهد که مکان، فقط لازم امر متحرک نباشد بلکه هم لازم جسم متحرک باشد هم لازم جسم ساکن باشد در واقع می خواهد مکان را لازم جسم کند حال آن جسم، متحرک باشد یا «یجوز علیه الحرکه» (یعنی ساکن) باشد. یعنی می خواهد مکان را لازم جسم کند و برایش، حرکت کردن یا جواز حرکت، فرقی نمی کند، منتهی چون مکان را از طریق مفارقت جسم ثابت کرد لذا حرکت را که همان مفارقت است اخذ می کند حال یا حرکت بالفعل یا حرکت بالجواز را، چون از طریق اینکه جسم از مکان مفارقت می کند وبه مکان منتقل می شود مکان را ثابت کرد و گفت این جسم از جایی منتقل می شود و به جای دیگر وارد می شود. معلوم می شود که جایی داریم که این جسم از آن جا می رود و به جای دیگر وارد می شود. مکان را از طریق حرکت جسم و مفارقت جسم و انتقال جسم درست کرد. چون مکان را از این طریق درست کرد ناچار است که دراین بحث بگوید مکان، لازم جسم است (بما هو متحرک) یا (بما هو یجوزعلیه الحرکه)، قید حرکت را می آورد چون از همین طریق، مکان را اثبات کرده و الا کافی بود که بگوید مکان، لازم جسم نیست اما چون از طریق مفارقت، مکان ثابت شد و مکان را لازم جسم می گیرد مفارقت را به گونه ای در جسم اخذ می کند حال یا وقوع مفارقت یا جواز

مفارقت را.

ص: ۹۶۳

ترجمه: مکان، لازم متحرک است از این جهت که متحرک، بالفعل برای آن تحرک جایزاست. («بالفعل» قید برای جواز است یعنی جواز حرکت را بالفعل دارد اگر چه خود حرکت را بالفعل نداشته باشد.) نه از این جهت که متحرک، اینچنین است که در او حرکت، بالفعل موجود است.

(هو فی مکان لا محاله) یعنی موضوع حرکت (متحرک) درمکان است پس مکان را لازم دارد پس مکان لازم متحرک است.

(و ان کان کونه فی مکان لیس بعله له فالمکان لازم لعله الحرکه العنصریه)

تا اینجا ثابت شد که مکان لازم متحرک است لازم است یعنی لابدٌ منه است پس ثابت شد که مکان لابدٌ منه للمتحرک است و لواینکه لابدٌ منه برای علت نیست یعنی لا ـ بدٌ منه بودن للمکان را برای متحرک قائل هستیم ولو این لابدٌ منه بودن را علت نمی دانیم (چون قبلا گفتیم که هر لابدٌ منه، علت نیست)

ترجمه: ولو بودن این متحرک درمکان، علت برای متحرک نیست (یعنی لیس بعله للمتحرک) ضمیر در (له) و (کونه) به (متحرک) بر می گردد.

مرحوم جلوه در تفسیر (له) اینطور فرموده [ای للمتحرک لذاته] قید «لذاته» را توضیح می دهیم و بیان می کنیم که چرا مرحوم جلوه به عبارت مصنف اضافه کرده است؟ البته جز عبارت نیست. قید «لذاته» را قید «للمتحرک» یا قید «لیس بعله» می گیریم به این صورت که اگر قید «لیس بعله» باشد اینگونه معنی کنیم که علتِ بالذات نیست یعنی علت بالعرض و الواسطه است. و اگر قید متحرک باشد اینگونه معنی می کنیم که برای ذات متحرک، علت نیست.

ص: ۹۶۴

قیـد «لـذاته» را قید برای «متحرک» نمی توان گرفت چون کسـی نگفته که مکان، علت ذاتِ متحرک است. آنهایی که اشکال می کننـد و می گوینـد مکـان بایـد علـت باشـد می گوینـد علت برای حرکتِ متحرک است نه علت برای ذات متحرک باشـد مصنف فرمود: مکان، لابد منه برای حرکت است و نگفت برای ذات متحرک، لابد منه است . مستدل گفت اگر لابد منه است بایـد علت باشـد یعنی علت برای حرکت باشـد نه اینکه علت برای ذات متحرک باشـد. پس «لـذاته» مربـوط به متحرک نیسـت بلکه مربوط به علت است. یعنی کونه فی مکان، علت بالـذات برای متحرک نیست یعنی خودش علت نیست مفادش این اسـت که علت بالعرض برای متحرک می تواند باشد. اما اینکه می تواند علت بالعرض برای متحرک باشد به چه معنی است؟ عبارت بعدی مصنف (فالمکان لازم لعله الحرکه العنصریه) توضیح می دهد.

(العنصـریه) صـفت برای علـت اسـت و صـفت برای حرکـت نیست پس عبـارت اینگـونه معنی می شـود که مکـان، لاـزم علتِ عنصری حرکت است. علت عنصری حرکت یعنی متحرک. چون حرکت، حلول در متحرک می کند و متحرک، موضوع برای حرکت می شود و موضوع و محل، علت عنصـری برای حال است. پس متحرک، علت عنصری برای حرکت است ومکان لازم همین علت عنصـری است و لازم العله، عله اَما به واسـطه علت نه لـذاته لذا الکلام مرحوم جلوه روشن می شود یعنی لازم علت حرکت، علت حرکت است ولی با واسـطه علت است. حرکت، علت عنصـری آن، متحرک شـد. مکان هم لازم همین متحرک است یعنی لاـزم علت عنصـری است و به توسـط این علت عنصـری میتـوان لاـزم راعلت گرفت ولی خـودش علت نیست یعنی مکـان، علت حرکت نیست بلکه لازم علت حرکت است که علت عنصـریِ حرکت، متحرک شـد و مکان، لازم علت عنصـری شد. و لازم علت، به توسط علت ممکن است علت به حساب بیاید ولی خودش علت نیست.

ص: ۹۶۵

و در جلسه قبـل گفـتیم لازم علت، علت نیست نه برای خـود علت ونه برای معلول، ولی بـالعرض و المجـاز میتوان به آن علت گفت» پس (کونه فی مکان ... لذاته) یعنی علت لذاته برای متحرک نیست. این عبارت مصـنف روشن شد که با قید حیثیت ها که می آوریم اینگونه معنی می کنیم که مکـان، لازم است برای متحرک بما هو متحرک، ومتحرک بما هو متحرک به معنای للحرکه است پس نتیجه گرفته می شود مکان لازم برای حرکت است. این سه خطی که خوانـده شـد در واقع همان جواب اول بود.

توضیح صفحه ۱۴۰ سطر ۶

رد دلیل پنجم نافین مکان

پنجمین اسـتدلالی که نافین مکان کردنـد این بود که اگر مکان داشـته باشـیم همانطور که همه اجسام می توانند در مکان واقع شونـد جسم نامی هم می توانـد در مکان واقع شود. جسم نامی شـروع به نمو کردن می کند مکان هم باید با آن شـروع به نمو کنـد. اگر جسم نـامی در مکـان باشـد با نمو جسم نامی، مکان هم بایـد نمو کنـد چون مکان برای درخت کوچک نمی تواند مکان برای درخت بزرگ باشـد . پس همانطور که درخت، نمو می کنـد مکانش هم نمو می کنـد و اگر مکان نمو کنـد لازم میآید که مکان منتقل شود چون نمو کردن به معنای منتقل شدن است و انتقال، مستلزم وجود مکان است پس مکان باید مکان داشته باشد و تسلسل لازم می آید درحالی که مکان،مکان ندارد پس مکان به واسطه نموِ جسم نامی نمو نمی کند پس جسم نامی مکان ندارد و اگر جسم نامی مکان ندارد هیچ چیزی هم مکان ندارد. این اسـتدلال پنجم در صـفحه ۱۱۳ سطر ۱۱ مطرح شد.

جواب: مصنف جواب می دهد که اگر این درخت که کوچک است وقتی بزرگ می شود همان مکان قبل را داشته باشد باید گفت که مکانِ قبل، نمو کرده است اما اگر جسمی که کوچک است مکان جدید پیدا کند لازم نیست بگوییم که مکان نمو کرده است. قبلاـ مکانش، حجم یک متری بود الان مکانش حجم یک مترو نیم می شود یعنی مکانش را عوض می کند ولو قسمتی از مکانِ یک مترونیم، همان یک متر سابق است ولی یک مترونیم، مکان جدید است.

تعبیر مصنف این است که اشکال شما در صورتی وارد می شود که مکان جسم نامی، واحد باشد یعنی همان مکان قبلی باشد. اگر مکانش متعدد شود یعنی مکان قبلی یک متری است ومکانِ الان، یک مترونیم است با اینکه قسمتی ازمکان قبلی در آن است.این دو مکان می شود و می توان گفت جسم نامی، مکان راعوض کرده، نمی توان گفت مکانش نمو کرده است که در این صورت اشکال لازم نمی آید. اشکال در صورتی است که بگویید مکان، واحد است و در عین حال برای این درخت بزرگتر باقی است. اگر این را بگویید لازم می آید که مکان، نمو کرده باشد و اشکال، وارد می شود.

(و اما التشکیک الخامس)

تشکیک پنجم در صفحه ۱۱۳ سطر ۱۱ آمد.

(فانما یصح لو کان النامی الذی فی المکان یجب ان یلزم مکانا واحدا)

اگر آن نامی که در مکان است واجب باشد که ملازم یک مکان باشد اشکال شما وارد می شود.

(و اما اذا کان دائما یستبدل مکانا بعد مکان کما یستبدل کمّا بعدکم فلیس ما قیل بواجب)

ص: ۹۶۷

اگر این نامی، دائما مکانِ بعد از مکان را عوض کند چنانکه کمّی رابعد از کمّی عوض می کند (جون ابتدا یک متر بود و بعداً یک مترونیم شد) آنچه که در اشکال گفته شد واجب نیست (واجب نیست یعنی اشکال شما لازم نمی آید)

توضیح صفحه ۱۴۰ سطر ۷ (قوله فلنبطل)

نفی قول اول در ماهیت مکان

تا اینجا ۵ دلیل، نافین مکان آورده بودند که ما آنها را ذکر کردیم و رد کردیم. سپس بحثی در ماهیت مکان داشتیم که ماهیت مکان چیست؟ بعضی گفته بودند که مکان، هیولی است بعضی گفته بودند صورت است. بعضی گفته بودند بُعد است و بعضی گفته بودند سطح کیف کان است. و مصنف گفت مکان، عبارت از سطح حاوی است. حال می خواهیم به اقوال دیگر بپردازیم و همه را باطل کنیم. الان بحث ما در وجود مکان و نفی آن نیست. بحث در وجود و عدم وجود مکان تمام شد الان بحث ما در ماهیت مکان است. قبلا درباره ماهیت مکان اقوالی را مطرح کردیم که می خواهیم آن اقوال را باطل کنیم.

اولین قولی که گفته شده بود این بود که مکان، هیولی باشد. خود ا ین قول را قبلا رد کردیم ولی الان می خواهیم دلیل آن را رد کنیم. دلیل این گروه بر اینکه مکان، هیولی است این بود که مکان، چیزی است که بر آن متمکن، تعاقب می کند یعنی متمکن می رود و به عقب این متمکن، متمکن دیگری می آید. هیولی هم اینگونه است که بر او صور تعاقب می کنند. مثلا صورت هوایی گرفته می شود و در صورت مائی داده می شود. پس مکان، یتعاقب علیه المتمکن است. هیولی هم یتعاقب علیه المتمکن است پس مکان همان هیولی است. این استدلال، به صورت قیاس اقترانی شکل دوم است. که منتج نیست چون شرط آن این است که یکی موجبه و یکی سالبه باشد در حالیکه هر دو مقدمه، موجبه است و اختلاف در کیف ندارند.

ص: ۹۶۸

سپس مصنف می فرماید می توان این قیاس را به صورت شکل اول بیان کرد و گفت:

صغری: الهیولی یتعاقب علیه

کبری: و کل ما یتعاقب علیه مکان

نتیجه: فالهیولی مکان

مصنف می فرماید این قیاس هم باطل است چون کبری کلیت ندارد یعنی هر چیزی که تعاقب بر او حاصل شود مکان نیست مثلاـ بر دیوار، سفیدی و سیاهی تعاقب می کند پس هیولی، ما یتعاقب علی السواد و البیاض است اما آیا دیوار، مکان سواد و بیاض است؟ می گوییم دیوار محل و معروض و موضوع برای سواد و بیاض است اما مکان برای سواد و بیاض نیست. لذا کلیت کبری باطل است و اگر بخواهی کبری را جزئی لحاظ کنی شرط انتاج در شکل اول که کلیت کبری است حاصل نمی شود.

توضیح عبارت

(فلنبطل الآن حجج المخطنین فی ماهیته)

حجت مخطئین در ماهیت مکان را در صفحه ۱۱۵ سطر ۱۱ بیان کردیم.

(فاما قیاس من قال ان المکان یتعاقب علیه و الهیولی تتعاقب علیه فقد علم انه غیر منتج)

نسخه اگر (تتعاقب علیها) بود بهتر می شد که ضمیر آن مونث باشد. البته ایرادی بر مصنف نیست زیرا خود مصنف فرموده که من در مذکر و مونث دقت نمی کنم.

(فقد علم) دانسته شد که منتج نیست چون شکل ثانی است و اختلاف در کیف ندارد.

(اللهم الا ان یقال و کل ما یتعاقب علیه مکان)

مگر اینکه کبری را عوض کنی و قیاس را به صورت شکل اول در بیاوری و بگویی (کل ما یتعاقب علیه مکان)

(فلا تسلم حینئذ)

اگر این را بگویی خود کبری را قبول نداریم مگر اینکه کبری را جزئی کنی که در این صورت، شرط انتاج را ندارد.

(الان المکان هو بعض ما یتعاقب علیه و هو الذی تتعاقب فیه الاجسام بالحصول فیه)

زیرا مکان (بعض ما یتعاقب) است نه اینکه (کل ما یتعاقب) باشد.

مکان، بعض ما یتعاقب است به این معنی است که مکان چیزی است که اجسام به واسطه حصول در آن تعاقب می کنند اجسام ممکن است بر چیزی بالحصول فیه یا بالحلول فیه تعاقب کنند اما در مکان، فقط اجسام بالحصول فیه تعاقب می کنند و بالحلول فیه تعاقب نمی کند پس در بعضی موارد، تعاقب هست ولی حصول فیه نیست.

ضمیر (هو) به (بعض ما یتعاقب) بر می گردد.

ترجمه: آن بعض ما یتعاقب، چیزی است که در آن، اجسام تعاقب می کنند به این که در آن حاصل شوند. تعاقب در خ یلی جاها هست ولی تعاقب باید اولا: بالحصول باشد و ثانیا: اجسام باید تعاقب کنند. عوارض اگر تعاقب کنند فایده ندارد. صُوَر که بر هیولی تعاقب می کنند فایده ندارد. بلکه اجسام باید تعاقب کنند و نحوه تعاقب هم بالحصول فیه است اما در هیولی اینگونه نیست زیرا اولاـ اجسام تعاقب نمی کنند ثانیا: بالحصول فیه نیست بلکه بالحلول فیه است صور در هیولی بالحلول فیه تعاقب می کنند.

رد قول دوم درباره ماهیت مکان/ رد اقوال درباره ماهیت مکان ۹۲/۰۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۰ سطر ۱۰ (قوله و کذلک ما قیل)

ص: ۹۷۰

موضوع: رد قول دوم درباره ماهیت مکان/ رد اقوال درباره ماهیت مکان.

قول دوم: مکان عبارت از صورت است.

این قول در صفحه ۱۱۵ سطر ۱۱ بیان شد.

دلیل: صغری: صورت، اولین حاوی و اولین محدد است.

کبری: مکان، اولین حاوی و اولین محدد است.

نتیجه: پس صورت، مکان است. مصنف چهار اشکال می گیرد که اشکال دوم، ناظر به کلمه «حاوی» است و اشکال سوم ناظر به کلمه «محدد» است و اشکال اول و چهارم نظر به این کلمات ندارد بلکه به اصل قیاس اشکال می کند.

اشکال اول:این دلیل به صورت شکل دوم بیان شده است که حد وسط در صغری و کبری، محمول است. اما چون هر دو مقدمه (صغری و کبری) موجبه اند و شرط اختلاف در کیف را ندارند لذا منتج نیستند. حال آن را به صورت شکل اول بیان می کنیم و می گوییم:

صغری: صورت، اولین حاوی و اولین محدد است.

کبری: و هر اولین حاوی و اولین محدد، مکان است.

نتیجه: پس صورت، مکان است.

مصنف می فرماید این قیاس، شرط انتاج را دارد ولی کبری صادق نیست زیرا هر اولین حاوی و اولین محوی، مکان نمی باشد بلکه هر اولین حاوی و اولین محوی که محوی و محدود بتواند از آن مفارقت کند مکان است. یعنی کبری باید مقید شود و به آن وسعت باقی نماند. در این صورت کبری وقتی صادق می شود که خاص و مقید و به عبارت دیگر، جزئی شود و اگر جزئی شود شرط قیاس شکل اول که کلیت کبری است را ندارد لذا منتج نیست.

ص: ۹۷۱

در اینجا توضیحی پیرامون لفظ حاوی و محدد می دهیم.

«حاوی بودن مکان» روشن است یعنی مکان، متمکن را احاطه می کند مراد از حاوی، محیط است. اینکه مکان، محیط به متمکن است حرف تمامی است حال چه مکان، بُعد باشد یا سطح باشد (البته مصنف معتقد است که مکان، سطح است) پس آن سطحی که مماس با بدن ما است مکان ما و حاوی ما است پس مکان، حاوی است. اما آیا صورت، حاوی ماده است؟ این کلام احتیاج به توضیح دارد که شما ندارید. این کلام، خودش به عنوان یکی از اشکالاتی است (اشکال دوم) که در ادامه بیان می کنیم.

اما مکان، «محدود» است به این معنی است که چون همانطور که گفتیم مکان مساوی با متمکن است پس می تواند حد و حدود متمکن را تعیین کند.

ما دو گونه محدود داریم (در اشکال سوم که نظر به لفظ «محدد» می کنیم این مطلب برای ما مفید است) ١ـ محدد داخلی ٢ـ محدد خارجی

پایان جسم، محدد جسم است. یعنی سطوح جسم، محدد و معین جسم هستند. می توان با این سطوح، اندازه جسم را تعیین کرد پس سطوح جسم و نهایات جسم، محددند. مکان هم محدد است یعنی این متمکن را دربرگرفته و حد برای متمکن است ولی سطوح و نهایات، محدد داخلی اند اما مکان، محدد خارجی است. هر دو، اندازه جسم را تعیین می کنند اما مکان امر خارجی است که تعیین می کند ولی سطوح و نهایات جسم امر داخلی اند.

سوال این است آیا صورت، محدد است؟ در محدد بودن صورت فعلا اشکالی نداریم. صورت یعنی صورت جسمیه که بر ماده (هیولی) وارد می شود اما اندازه هیولی چه مقدار است؟ می گوییم هیولی، اندازه ندارد نمی توان گفت هیولی بزرگ است یا کوچک است و اگر بزرگ است نمی توان گفت چه مقدار بزرگ است. باید صبر کرد تا صورت جسمیه بیاید و اندازه پیدا شود بعداً جسم تعلیمی بیاید تا اندازه صورت جسمیه را که مبهم است معین کند چون جسم تعلیمی، معیِّن صورت جسمیه است. فرق بین صورت جسمیه و جسم تعلیمی، فرق به ابهام و تعین است. صورت جسمیه، معین نیست مثلا این مُوم را اگر مدور و مکعب کنی صورت جسمیه را دارد ولی وقتی کُره می شود جسم تعلیمی به آن داده، و صورت جسمیه آن معین می شود و وقتی مکعب به آن داده می شود جسم تعلیمی به آن داده شده و تعین دیگری بر آن وارد شده است.

ص: ٩٧٢

پس صورت جسمیه صورتی است که در تمام اجسام است اما مطلق است ولی وقتی می خواهی معین کنی باید شکل (شکل، آیا جسم تعلیمی است یا نه؟ اختلاف است) به آن بدهی.

صورت، محدد است و صورت جسمیه با جسم تعلیمی همراه است یعنی جسم تعلیمی، عرض مفارق نیست. بلکه عرض لازم است اما شخصِ جسم تعلیمی، عرض مفارق است یعنی شخص جسم تعلیمی میتواند عوض شود ولی اصل جسم تعلیمی را نمی توان از جسم طبیعی جدا کرد چون عرض لازم است. پس هرگز این صورت، خالی از جسم تعلیمی نیست. بنابراین همیشه صورت جسمیه، محدد ماده است چون اگر چه خود صورت جسمیه نمی تواند تعیین کند ولی همراهش که جسم تعلیمی است تعیین می کند.

ماده خودش نه بزرگ و نه کوچک است ولی وقتی صورت جسمیه می آید بزرگی و کوچکی تعیین می شود. پس صورت، محدّد می شود و اولین محدّد هم هست چون ماده که حدّی ندارد. صورت جسمیه ی اول که می آید اولین حد را می آورد سپس شما می توان جسم های تعلیمی مختلف را بیاوری و حدود بعدی را عارض کنی. ولی اولین محرک، صورت جسمیه است.

پس روشن شد که مکان حاوی است و محدد است ولی محدد خارجی است. اما صورت، محدد است و محدد بودنش روشن است اما حاوی بودنش سوال و اشکال دارد.

اشکال دوم: این اشکال مربوط به کلمه «حاوی» است. شما می گویید صورت، حاوی است ما قبول کردیم که مکان، حاوی است اما صورت چگونه حاوی است؟

می گوییم مکان با متمکن، محیط و محاط انـد و دو چیز هسـتند. مکان، بیرون از متمکن است و غیر از متمکن است و متمکن را احاطه می کنـد ولی صورت با هیولی این وضع را نـدارد صورت، ماده را احاطه نکرده است بلکه حلول در ماده کرده است. شاید گفته شود که حلول، یک نحوه ای احاطه است اما احاطه شدید است چون احاطه یعنی احاطه کردن بر سطح محاط، ولی حلول یعنی احاطه کردن بر سطح و عمق محاط است. حال به شـما می گوییم محیط می توانـد از محاط جـدا شود. محاط هم می تواند از احاطه محیط بیرون رود ولی صورت نمی تواند از ماده جدا شود ماده هم نمی تواند خودش را از صورت بِکَند در حالی که محیط و محاط اینگونه است که محیط می تواند احاطه را قطع کند و از محاط جدا شود.

اشکال سوم: این اشکال با توجه به کلمه «محدد» است گفتیم محدد بر دو قسم است ۱_ محدد داخلی ۲_ محدد خارجی

محـدد خـارجی عبـارت از مکـان است و محـدد داخلی عبـارت از نهایـات جسم است یعنی همین سـطوحی که جسم را احاطه کردند چون اینها حد و نهایت برای جسم هسـتند. حال از شـما سوال می کنیم که مراد شما از محدد چیست؟ اینکه می گویید مکان، محدد است آیا مراد از محدد، محدد داخلی است یا خارجی است؟

اگر مراد، محـدد داخلی باشـد یعنی همین نهایـات جسم، اراده شـده در این صـورت می گـوییم، مشـهور نیست که این محـدد داخلی را مکان بگوینـد. مصـنف می گویـد اگر مشـهور نباشـد ولی حقیقتا بتوان به آن مکان گفت اشـکال ندارد لذا مصـنف بدنبال آن می فرماید (اما انه غیر حق فقد بان) یعنی تنها اشـکال ما، مشـهور نبودن نیست تا بگویی مشهور نبودن اشکالی ندارد بلکه اشـکال این است که این، غیر حق است و روشن است که محـدد داخلی، مکان نیست. زیرا محدد داخلی، مکان برای این جسـم نیست ولی ممکن است مکـان برای جسم دیگر باشـد زیرا مکـان، چیزی است که جسم بتوانـد از او منتقـل شـود و به او منتقل شود (ما ینتقل عنه و ماینتقل الیه). و جسم نمی تواند از نهایات خودش منتقل شود یا به نهایات خودش منتقل شود. یعنی شرط مکان بودن را نـدارد زیرا مکان، چیزی است که جسم (متمکن) می تواند مفارقت از آن کند و از آن منتقل شود یا به او منتقل شود. نهایت جسم این خاصیت را ندارد نه تنها مشهور نیست که به نهایت جسم مکان بگوید بلکه اصلا حق هم نیست.

ص: ۹۷۴

اما اگر مراد شما از محدد، محدد داخلی نباشد بلکه مراد محدد خارجی باشد. می گوییم محدد خارجی جسم، همان حاوی است. اشکال این است که شما می گویید (الصوره حاو و محدد) معنایش این است که «الصوره حاو و حاو» یا «الصوره محدد و محدد» که تکرار می کنید.

اشکال چهارم: مکان حاوی است اما محوی آن است چیست؟ می گوییم جسم، محوی آن است مکان، محدّد است. جسم، محدّد است به تعبیر خلاصه متمکن، جسم است قبلاً هم گفتیم که متمکن را سطح، خط و نقطه قرار ندادیم. زیرا متمکن بالذات را جسم قرار دادیم و متمکن بالعرض را سطح، خط و نقطه قرار دادیم یعنی بواسطه جسم، صاحب مکان اند شما اگر صورت را مکان بگیرید باید ثابت کنید که صورت، حاوی جسم و محدد جسم است چون مکان، حاوی جسم و محدد جسم است زیرا چیز دیگری غیر از جسم، متمکن نیست و مکان، این جسم را تحدید می کند و حاوی بر جسم می شود. صورت هم باید همین گونه باشد یعنی صورت باید جسم را احاطه و تحدید کند. در حالی که صورت، محدد و حاوی ماده است و احاطه بر ماده دارد و ماده، جسم نیست.

پس هیچکدام از دو قیدی که برای مکان است در مورد صورت، صادق نیست.

۱ـ مکان حاوی جسم است ولی صورت حاوی جسم نیست.

۲ـ مکان محدّد جسم است ولی صورت محدد نیست.

ماده، خودش جسم نیست و مشتمل بر جسم هم نیست تا بگویی صورت، ماده را احاطه کرده و در ضمنِ احاطه ماده، جسمِ موجود در ماده را هم احاطه کرده.

ص: ۹۷۵

توضیح عبارت

(و کذلک ما قیل ان المکان اول حاو و محدد فهو الصوره)

(کـذلک) یعنی مبتلی به همین اشـکال است که در قول اول (قول به هیولی بودن مکان) بیان شـد که شـکل قیاس، شـکل ثانی است و منتج نیست و اگر به صورت شـکل اول باشد کبری صادق نیست. مصـنف عبارت را طوری آورده که هم می توان در شکل اول و هم در شکل دوم قرار داد.

اما در شکل اول:

صغری: الصوره اول حاو و محدد.

کبری: و المکان اول حاو و محدد.

نتیجه: فهو الصوره

اما در شکل دوم:

صغری: الصوره اول حاو و محدد

کبری و کل اول حاو و محدد مکان

نتیجه: فالصوره مکان

(و ذلک انه لیس المکان کلّ اولِ حاو بل الذی یحوی شیئا مفارقا)

اگر به صورت شـکل ثانی بیان شود چون مفروغ عنه بود و نیاز به بیان نـداشت لـذا مصـنف آن را بیان نکرد اما اگر به صورت شکـل اول قرار داده شود مصـنف بـا این عبـارت، اشـکال بر آن وارد می کنـد که کبری کلیت نـدارد یعنی هر اولین حاوی را مکان نمی گویند بلکه اولین حاوی که محویِ آن، بتواند مفارقت کند مکان می گوییم.

ترجمه: مکان، هر اولین حاوی نیست بلکه اولین حاوی است که محوی را احاطه می کنـد و محوی می توانـد از مکان و حاوی مفارقت کند. اما روشن است که محویِ صورت که ماده است نمی تواند از صورت مفارقت کند.

ص: ۹۷۶

(و ایضا الصوره لا تحوی شیئا لان المحوی منفصل عن الحاوی، و الهیولی لا تنفضل عن الصوره)

این عبارت اشکال دوم است. صورت نمی تواند چیزی را احاطه کند ولی محوی می تواند از حاوی جدا شود اما هیولی از صورت منفصل نمی شود پس نمی تواند محوی باشد. در نتیجه صورت، نمی تواند حاوی باشد. پس اینکه گفتید صورت، حاوی باشد غلط است.

اشکال دوم را طوری بیان کردیم که با اشکال اول فرق کرد. اشکال اول بیان می کرد که قیاس، منتج نیست و وقتی این مطلب را بیان می کرد ادعا کرد که کبری کاذب است به این دلیل که محوی، در مکان مفارقت از حاوی می کند. یعنی کلمه «مفارقت» را بکار برد.

فرق بین این دو اشکال این است: در اشکال اول، قبول می کند که صورت، حاوی است. (این جمله را مصنف نفرموده ولی استاد اضافه کردند) ولی می گوید مکان، کلّ اولین حاوی نیست بلکه حاوی است که محوی آن می تواند مفارقت کند. اما در اشکال دوم، حاوی را طوری معنی می کند که اصلا شاید صورت نیست.

(فان المحدد ان عنی به الطرف الذی به یتحدد الشی)

اگر منظور از محدد جسم، طرف جسم باشد آن طرفی که به توسط آن طرف شی و جسم محدود می شود.

(فلیس بمشهور ان المکان بهذه الصفه اما انه غیر حق فقد بان)

اشکال این است که اولا مشهور نیست که مکان، به این صفت باشد که طرف و منتهای شی باشد. کسی نمی گوید مکان، منتهای شی باشد. ثانیاً: این مطلب که مکان عبارت از محدد داخلی باشد باطل و غیر حق است چون مکان، تعریف می شود به اینکه (ینتقل عنه و ینتقل الیه)، و نهایت جسم اینگونه نیست. سپس خاصیت مکان را ندارد پس مکان بودنش حق نیست.

ص: ۹۷۷

(و اما المحدد الذی یراد به الحاوی فهو اسم مرادف للحاوی و معناه معناه)

اما اگر مراد، محدد خارجی باشد محدد خارجی همان حاوی است اسمی است که مرادف با حاوی است و معنایش همان معنای حاوی است پس اگر می گوید (الصوره المکان حاو و محدد) یعنی گفتی (حاو و حاو) یا (محدد و محدد). که تکرار بیهوده است.

(وایضا المکان حاو للمتمکن و محدّده و المتمکن جسم)

ضمیر در (محدده) به متمکن برمی گردد.

مکان، حاوی و محدد هر چیزی نیست.

ترجمه: مکان، حاوی متمکن و محدد متمکن است و متمکن هم جسم است پس مکان، حاوی جسم و محدد جسم است. اگر صورت توانست حاوی و محدد بر جسم باشد، می توان گفت مکان است ولی صورت، محدد جسم و حاوی جسم نیست پس مکان نیست.

(و الصوره تحوی الماده لا جسما فیها)

عبارت (لا- جسما فیها) به دو گونه معنی می شود در معنای اول ضمیر به ماده برمی گردد و در معنای دوم به صورت برمی گردد.

معنای اول: صورت، ماده را احاطه می کند اما نه جسمی را که در ماده است پس بالاخره احاطه کننده جسم نشد. این معنی، گرچه معنای صحیحی است ولی معنای خوبی نیست. کسی نگفته مکان، احاطه می کند جسمی را که در ماده است تا بگویی صورت، چنین احاطه ای ندارد پس مکان نیست.

معنای دوم: صورت، ماده را احاطه می کند اما نه جسمی را که در صورت قرار گرفته در حالی که مکان، جسمی را که در مکان قرار گرفته احاطه می کند. و صورت، جسمی را که در صورت قرار گرفته احاطه نمی کند بلکه ماده را احاطه می کند.

ص: ۹۷۸

به عبارت دیگر: (لا جسما فیها) صفت برای «ماده» است یعنی صورت احاطه می کند اما نه جسمی را که در خودش است بلکه ماده ای را که در خودش است پس این صورت، صنعت مکان را ندارد.

رد دلیل قول دوم درباره مکان ۹۲/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۰ سطر ۱۴ (قوله و اما الحجه)

موضوع: رد دلیل قول دوم درباره مکان

قول دوم درباره مکان در صفحه ۱۱۵ سطر ۱۵ بیان شد.

قول دوم: مکان عبارت از بُعد خالی است که جسم آن بُعد را اشغال میکند.

دلیل: ما می بینیم پرنده ای که روی هوا ایستاده و سطح هوا از روی بدن او رد می شود ولی پرنده در جای خود قرار گرفته یا سنگی که در کف رودخانه قرار گرفته و آب از روی این سنگ عبور می کند یا ماهی که در آب قرار دارد و آب از طرف ماهی عبور می کند (این قول دوم، فقط قول مصنف و کسانی که قائل به سطح بودن مکان هستند را رد می کند. لذا طرف مقابل این قول دوم، قول مصنف است) شما (یعنی کسانی که قائل به سطح بودن مکان هستند) معتقدید که مکان عبارت از سطح است و در این مثالها که زدیم باید بگویید سطح، تغییر می کند. یعنی سطح هوا وآبی که مماس با بدن پرنده و ماهی است تغییر می کند اما نه می توان به این پرنده ساکن اطلاق کرد و نه می توان متحرك اطلاق کرد. و شی در مکان یا ساکن است یا متحرك است لذا باید قائل شویم که مکان، عبارت از بُعد است تا بتوانیم بگوییم ماهی و پرنده ساکن هستند چون همان بُعدی (حجمی) که ماهی و پرنده آن را اشغال کرده همان مقدار را پر کرده و بُعد عوض نشده پس این پرنده و ماهی ساکن است ولی طبق نظر شما که مکان را سطح می گیرید این پرنده و ماهی ساکن نیستند چون ساکن، موجودی است که در یك مکان، در زمانی باقی بماند و این ماهی و پرنده در یك زمان، در مکان و سطح باقی نیست پس نمی توان مکان را سطح گرفت و این ماهی را ساکن فرض کرد.

ص: ۹۷۹

خلاصه جواب در سه کلمه است:

کلمه اول: این پرنده و ماهی در فرضی که گفتید مکان دارند و مکانش همان است که ما می گوییم یعنی مکان سطح حاوی است.

کلمه دوم: این پرنده و ماهی نه ساکن و نه متحرکند.

کلمه سوم: اشکال ندارد که جسمی نه ساکن و نه متحرك باشد.

تفصیل جواب: مصنف در ابتدا می فرماید پرنده مکان دارد و به سبب مکانش تبدل پیدا می کند نه اینکه مکانش تبدل پیدا کند. یعنی مکان، تبدل پیدا می کند پرنده هم به سبب مکان تبدل پیدا می کند. فرض کنید ماهی در آب است و آب جریان دارد. تمام سطحی که حاوی ماهی بود عوض شده و سطح بعدی آمد. مکان عوض می شود. عوض شدن و تبدل مکان را قبول داریم که همان سطح است. اما خود ماهی تبدل ندارد چون در جای خودش ایستاد، ولی به سبب تبدل مکان، او هم متبدل می شود. یعنی با توجه به تبدل مکان می توان گفت ماهی متبدل شد یعنی وصفِ تبدل و حرکت برای مکان، وصفِ به حال متعلق موصوف است نه وصف به حال موصوف باشد. تعبیر مصنف این است که ماهی حرکت می کند به سبب حرکت مکان نه با مکان حرکت کند حرکت را به پرنده نسبت می دهیم پس خود پرنده را متبدل نمی دانیم. خود پرنده را مع مکانه متبدل نمی دانیم بلکه پرنده را بمکانه (به سبب مکانش) متبدل می دانیم.

اما چرا ماهی و پرنده ساکن نیستند.

مصنف برای سکون سه معنی می کند.

ص: ۹۸۰

معنای اول: ساکن موجو دی است که زماناً (نه آناً) فی مکانٍ واحد باقی باشد.

در مورد پرنـده و ماهی این معنی صـدق می کنـد چو ن زماناً فی مکان واحـد، ثابت نیست زیرا مکان عبارت از سـطح است و سطح عوض می شود. اما اصـحاب بُعد می گویند بُعد عوض نمی شود لذا ماهی در مکان واحد، زمانا هست پس ساکن است. امـا مـا که قائـل هستیم مکان، سـطح است قبول می کنیم که مکان عوض شود پس نمی توان گفت این ماهی (فی مکان واحد زماناً) است پس سکون درباره ماهی صادق نیست.

معنای دوم: بقاءِ نسـبت شی به اطراف خود، اگر اجسام اطراف شی ثابت باشند و نسبت او به موجودهای اطراف ثابت باشد این شیء سـاکن است مثلاـ توجه کنیـد سـمت راست ما دیوار است و سـمت چپ ما پنجره است و دو دیوار در جلو و عقب است. انسانهایی هم در کلاس نشسـته اند نسـبت من با این افراد، فرق نمی کند پس من ساکن هستم اما اگر حرکت کردم و مقداری چرخیدم نسبت من با همه فرق می کند.

طبق این معنی، پرنده و ماهی نسبت به هوا ساکن نیستند ولی نسبت به اشیاء دیگر ساکن هستند.

معنای سوم: ساکن، موجودی است که خودش، مکانش را تبـدیل نکند حال مکانش تبدیل شود یا نشود. این ماهی که در آب ایسـتاده مکانش تبـدیل می شود ولی خود ماهی مکانش را تبـدیل نمی کنـد. یعنی حرکت نمی کند. ماهی بنابراین تفسـیر هم ساکن است چون خودش مکانش را تبدیل نمی کند. حال اگر نسبت مکان با اشیا متحرک عوض می شود این اشکال ندارد.

ص: ۹۸۱

مصنف می فرماید جسم را به حال خودش ترک و رها کن، خودش مکانش را حفظ می کند و مکانش را تبدیل نمی کند.

توضیح عبارت

(و اما الحجه التی لا صحاب البعد المبنیه علی وجود البسیط مستبدلا و المتمکن غیر مستبدل مکانه)

حجت این گروه در صفحه ۱۱۵ سطر ۱۵ آمده است. این حجت مبنی بود بر وجود سطح (مراد از سطح، بسیط است) در حالی که آن سطح تبدل پیدا می کند.

(و المتمکن) در حالی که متمکن مکانش تبدیل نمی شود یعنی در همان جا که هست ایستاده و حرکت نمی کند مثل ماهی که در آب است که بسیط (سطح) مستبدل می شود ولی ماهی (آب) مستبدل نیست.

(مکانه) فاعل برای (مستبدل) است.

(ولیکن هناک شی یبقی ثابت الا البُعد)

در این فرض، چیزی ثابت نیست مگر بُعد، چون مکان این پرنده و ماهی باید ساکن باشد تا صدق کند که این پرنده و ماهی ساکن اند. پس قبول داریم ثابت اند. در مکان خودشان ثابت است اما هر چه مکان ثابت است در بُعد ثابت است نه در سطح خود، چون سطح آن حرکت می کند پس باید مکان را طوری تفسیر کنیم که عوض نشود و آنچه که عوض نشد بُعد است پس مکان بُعد است.

(فنقول انا لا نسلم ان المتمکن غیر مستبدل مکانُه)

(مکانه) فعل برای (مستبدل) است و در (مستبدل) ضمیر نیست تا به متمکن برگردد.

(بل هو مستبدل)

نه اینکه مکانش را تبدیل کند و نه خودش تبدیل شود بلکه به سبب تبدیل مکان، او هم تبدیل می شود که اسناد تبدیل به مکان، اسناد ما هو له است و وصف به حال موصوف است و هم اسناد تبدیل به ماهی اسناد غیر ما هو له است و وصف به حال متعلق موصوف است.

ص: ۹۸۲

(الا انه لیس بمتحرك و لا ساكن)

بـا این که مكـان پرنـده و ماهی عوض می شود و خود پرنـده و ماهی به سـبب مکان عوض می شود بالمجاز و العنایه، در عین حال خودش نه ساکن است و نه متحرك است.

(اما انه لیس ساکن فلانه لیس عندنا فی مکان واحد زمان)

نسخه صحیح زماناً است که در اصل (فی زمان) است.

مراد از (عندنا) مصنف است چون مصنف معتقد است که مکان، سطح است.

(اللهم الا ان یعنی بالساکن لا مذا بل الذی لا تتبدل نسبه من امور ثابته فیکون ساکنا بهذا المعنی)

نسـخه صـحیح (لاـ هـذا) است. و مراد از (هـذا) یعنی نه این معنـایی که گفـتیم بلکه سـاکن موجودی است که نسـبتش به امور اطرافش متبدل نمی شود. این عبارت معنای دوم از معانی سکون است.

(و الذی لوخلی و حاله و ترك علیه مکانه حفظ ذلك المکان و لم یستبدل به من نفسه کان حافظا لمکان واحد)

موجودی که خودش را به حـال خودش بگـذارد و مکانش را برای آن قرار بـدهیم، این موجود، خودش آن مکان را حفظ می کند و مکان را از جانب خودش عوض نمی کند ساکن می باشد.

(و نحن لا نرید الآن بالساکن لا الاول و لا هذا)

(الان) یعنی در این مبحث

(لا الاول) یعنی اولین معنی از دو معنای اخیر که با عبارت (ان یعنی بالساکن) اشاره کرد.

(لا هذا) یعنی دومین معنی از دو معنای اخیر که با عبارت (و الذی لوخلی وحاله) اشاره کرد.

(فان اردنا احد المعنیین کان ساکنا)

اگر یکی از این دو معنای اخیر را اراده کردی این پرنده و ماهی ساکن خواهد بود.

ادامه رد دلیل دوم درباره مکان ۹۲/۰۲/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۱ سطر ۲

موضوع:ادامه رد دلیل دوم درباره مکان

خلاصه بحث جلسه قبل:

کسانی که معتقدند مکان عبارت از بُعد است استدلالی را مطرح کردند که استدلال این بود که در مکان، لازم است شی ساکن باشد یا متحرک باشد.اگر مکان، سطح باشد لازم می آید ماهی در آب و پرنده در هوا ایستاده باشد و سطح آب و هوا از روی آنها عبور کند. و این پرنده و ماهی نه ساکن است و نه متحرک است. اما ساکن نیست چون سکون یعنی در زمان واحد فی مکان واحد باقی باشد و این پرنده و ماهی اینگونه نیست چون سطح آن عوض می شود. اما متحرک نیست چون متحرک به معنای این است که این پرنده و ماهی مکان خودشان را عوض کنند ولی عوض نمی کنند. پس تفسیر شما از مکان باطل است ولی اگر مکان را تغییر به بُعد کنیم می گوییم ساکن است چون یک مدت زمانی در بُعد باقی مانده است.

مصنف جواب داد که مکان، تبدیل می شود و مکان، همان سطح است. و متمکن به سبب مکان تبدیل می شود ولی اگر خود متمکن را لحاظ کنی نه حرکت و نه سکون دارد. برای سکون سه معنی بیان کرد که طبق یک معنی ساکن نبود اما طبق دو تفسیر، ساکن است. ولی بحث امروز درباره این است که می خواهد ثابت کند این پرنده، متحرک هم نیست.

ص: ۹۸۴

بیان نفی حرکت در ماهی و پرنده: متحرک به چیزی گفته می شود که استبدال از ناحیهٔ آن چیز باشد یعنی خودش جا و مکان را عوض کند اگر جایش عوض شود متحرک نامیده می شود. به قول مصنف، مبدا استبدال باید از خود شی باشد نه اینکه مبدا استبدال از ناحیه دیگری باشد. حرکت کردن یک شی به سه نحوه است: ۱_ با اراده حرکت کند. ۲_ با طبیعتش حرکت کند ۳_ به وسیله قاسر حرکت کند.اما اگر شی، جای خودش را عوض نمی کند بلکه فقط هوای آن عوض شود به آن، متحرک نمی گوییم.

مصنف عبارت را عوض می کند و می فرماید متحرک، آن است که (الذی الکمال الاول لما بالقوه فیه) ، عبارت (کمال الاول بالقوه) همان حرکت است که در شی حاصل می شود در ما نحن فیه می گوییم این پرنده و ماهی، حرکت از ناحیه خودشان حاصل نشده می توان گفت که نه حرکت «فیه» حاصل شد، و نه «منه» حاصل شد.

نکته: مصنف این مطلب را بیان می کند که آیا امکان دارد جسمی نه ساکن و نه متحرک باشد؟ جواب می دهد که واجب نیست جسم یا متحرک یا ساکن باشد بلکه می تواند متحرک و نه ساکن باشد که در اینجا سه مثال می زنیم.

مثال اول: در جایی که جسم اصلا مکان ندارد تا گفته شود در مکانش ساکن است یا از مکانش منتقل است مثل فلک محدد الجهات که نمی توان گفت در مکان، ساکن است یا در مکان، متحرک است. البته محدد الجهات متحرک است و ما نفی حرکت نمی کنیم اما می گوییم در مکان، نه حرکت دارد و نه سکون یعنی نه در این مکان باقی است تا سکون بر آن اطلاق شود و نه از این مکان منتقل می شود تا حرکت بر آن صدق کند پس نه ساکن در مکان است و نه متحرک از مکان است زیرا که مکان ندارد.

مثال دوم: همین پرنـده و ماهی که توضـیح دادیم این پرنـده و ماهی مکان دارنـد (یعنی ماننـد محدد الجهات نیسـتند که مکان نداشته باشند) ولی نه ساکن و نه متحرکند.

مثـال سوم: چیزی مکـان دارد و در مکـانش مـدتی باقی مانـده که می توانیم بر آن، ساکن اطلاق کنیم یا از مکانش منتقل می شود که می توانیم بر آن حرکت یـا متحرک اطلاـق کنیم امـا مـا این شـی را (فی آن) ملاحظه می کنیم نه (فی زمان) یعنی در یک (آن)، در این مکان نه ساکن است نه متحرک است.

نمی تـوان گفت متحرک است چون حرکت امر تـدریجی است و امر تـدریجی در (آن) واقع نمی شود. پس در (آن) حرکـتی نیست که به این جسم، متحرک بگوییم.

نمی توان گفت ساکن است چون ساکن، موجودی است که (فی مکان واحـد زمانا) باشـد یعنی سـکون هم زمانی است و آنی نیست.

الان این جسم در مکان معینی است و ما یک (آن) را لحاظ می کنیم که این جسم نه ساکن و نه متحرک است.

توضیح عبارت

(و اما انه لیس بمتحرک)

اما اینکه جسم در هوا و آبِ روان قرار گرفته متحرک نیست به این دلیل است.

(فلانه لیس مبدا الاستبدال منه و المتحرک بالحقیقهٔ هو الذی مبدا الاستبدال منه)

(منه) اول خبر برای (لیس) است.

مبدا اسـتبدالی از ناحیه خود جسم نیست در حالیکه متحرک بالحقیقه جسـمی است که مبدا الاسـتبدال، باید از او (منه) باشد و در مورد بحث (ماهی و پرنده) مبدا استبدال از او (منه) نیست پس متحرک نیست.

ص: ۹۸۶

(و هو الذی الکمال الاول لما بالقوه فیه من نفسه)

از اینجا مصنف، مطلب را با عبارت دیگر می آورد و قید دیگری (فیه) را اضافه می کند جملۀ (الکمال الاول لما بالقوه) تفسیر حرکت است.

(من نفسه) یعنی اگر حرکت طبیعی و ارادی باشد معلوم است و اگر قسری باشد می گوید طبیعت مقسور، حرکت می دهد یعنی طبیعتی که در آن نیرو وارد شده، آن طبیعت حرکت می دهد. مثل اینکه وقتی سنگ را بالاـ پرتاب می کنیم طبیعت مقسور سنگ، سنگ را حرکت می دهد.

(حتی انه لو کان سائر الاشیا عنده بحالها لکان حاله یتغیر)

ضمیر در (بحالها) به (سائر الاشیا) برمی گردد و ضمیر در (عنده) به متحرک برمی گردد.

همین مطلب را توضیح می دهد که اگر کار برعکس شد. یعنی ما نحن فیه اینگونه بود که شی ایستاده و اطرافش حرکت می کند یعنی پرنده و ماهی ایستاد. اما آب و هوا حرکت می کنند. حال اگر برعکس شود یعنی تمام اطراف، ساکن باشند و این شی فقط تغییر و استبدال پیدا کند در این صورت استبدالِ حرکت صادق است.

پس حرکت به معنای تبدیلی است که از خود این شی باشد و کاری به بقیه نداریم که ساکن هستند یا حرکت می کنند. آنچه مهم است اینکه مبدا استبدال باید از خود شی باشد پس اگر همه اشیاء اطراف، ثابت باشد نسبت آنها با این شی عوض نشد ولی این نسبت خودش را با آنها عوض کرد، حرکت، صدق می کند ولو بقیه ساکن هستند.

ص: ۹۸۷

(اعنی لو کانت الامور المحیطه و المقارنه ایاه ثابته کما هی لایعرض لها عارض کان الذی عرض له تبدل نسبته فیها)

جواب لو، (کان الذی) است.

دوباره مطلب قبل را توضیح می دهد و می فرماید اموری که این متحرک را احاطه کردند یا مقارن با متحرکند را ثابت فرض کن.

(کما هی) یعنی همانطور که هستند. توضیح این مطلب را با عبارت بعدی (لا یعرض لها عارض) می دهد.

ترجمه: اگر امور محیطه و مقارنه، با متحرک نسبت ثابتی داشتند آن طور که هستند (یعنی بر این امور ثابته، عارضه، عارض نشود) آن که عارض بر متحرک شده، تبدل نسبتش در این امور محیطه و مفارقه است.

(و اما هذا فلیس کذلک)

اما این موردی که مورد بحث ما است (پرنده و ماهی) اینچنین نسبت که استبدال از ناحیه خودش باشد. و در پایان نتیجه می گیرد پرنده و ماهی متحرک نیستند.

(فلیس بواجب ان یکون الجسم لا محاله ساکنا او متحرکا)

می توان این جمله را تفریع بر مطالب گذشته گرفت یعنی حال که معلوم شد ماهی نه متحرک و نه ساکن است پس واجب نیست که جسم یا ساکن یا متحرک باشد.

می توان این جمله را جواب سوال مقدار گرفت.

(فان للجسم احوالا لا یکون فیها ساکنا و لا متحرکا فی المکان)

قید (فی المکان) خیلی مهم است. نمی گوییم جسمی است که نه متحرک و نه ساکن است بلکه می گوییم جسمی است که نه متحرک و نه ساکن است در یک مکان معین.

ص: ۹۸۸

در این صورت مثال به محددالجهات اشکال ندارد که سالبه به انتفا موضوع است.

(من ذلک ان لایکون له مکان)

ضمیر در (له) به جسم برمی گردد.

(و لکن لیس له ذلک المکان بعینه فی زمان)

ولی برای همین مکان معین، نباید (فی زمان) باشند تا بتوانی اطلاق ساکن کنی.

(و لا هو المبدا فی مفارقته)

و خود جسم هم مبدا در مفارقت این مکان نباشد تا اطلاقِ متحرک کنیم. مثل ما نحن فیه که پرنده و ماهی مکان داشتند ولی در این مکان معین، مدت زمانی باقی نمی ماندند تا اطلاق ساکن بر آنها شود و خودشان از این مکان، مفارقت نمی کردند تا اطلاق متحرک بر آنها شود.

(و من ذلک ان یکون له مکان و هو له بعینه زمانا)

مثال سوم است. ضمیر در (له) به جسم برمی گردد.

برای جسم، مکانی باشد. و این مکان برای جسم در طول زمان، معیناً وجود داشته باشد یعنی در یک مدت زمانی این مکانِ معین برای آن جسم باشد تا بتوانیم بر آن، اطلاق ساکن کنیم.

(و لکن اخذناه فیه لا فی زمان بل من حیث هو فی آن)

لکن ما این جسم را در آن مکان اخذ کردیم اما لا فی زمان یعنی نه اینکه مدت زمانی ما این جسم را در مکان، ملاحظه کنیم بلکه از این جهت (بل من حیث) که این جسم (فی آن) است ملاحظه کردیم یعنی در یک (آن) ملاحظه کردیم که در یک مکان معین است و نمی توان به آن، اطلاق ساکن کرد چون سکون، (آنی) نیست و نمی توان به آن اطلاق متحرک کرد چون حرکت از خودش ندارد و اگر حرکت از خودش دارد می گوییم حرکت در (آن) واقع نمی شود.

(الجسم حینئذ لاساکنا و لا متحرکا)

نسخه صحیح (فیکون الجسم) است.

(حینئذ) در این هنگام که جسم را اینگونه ملاحظه کردیم که (فی آن) است این جسم نه ساکن و نه متحرك است.

مصنف در اینجا نفرمود (لا ساکنا و لا متحرکا فی مکان) و قید (فی مکان) را نیاورد.

ادامه رد دلیل قول دوم درباره مکان ۹۲/۰۲/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۱ سطر ۸

موضوع: ادامه رد دلیل قول دوم درباره مکان

قائلین به اینکه مکان عبارت از بعد است بر قول خود دلیل آورده اند که این دلیل در صفحه ۱۱۶ سطر ۳ بیان شد.

خلاصه دلیل: جسمی را که در مکانی قرار گرفته تحلیل می کنیم و اجزاء جسم را و در پایان خود جسم را رفع می کنیم می بینیم بُعد باقی مانده است می گوییم متمکن اگر از مکان بیرون رود مکان باقی می ماند الان هم جسم را از این بُعد بیرون کردیم و بُعد باقی ماند. آنچه که بعد از رفتن متمکن باقی می ماند مکان است و در این فرضی که ما کردیم بُعد بود پس بُعد، مکان است. و به همین طریقِ تحلیل می فهمیم که جسم مرکب از هیولی و صورت است یعنی جسم را تحلیل می کنیم و یک جزء آن را بر می داریم می بینیم جزء دیگر هست. پس می فهمیم جسم دارای دو جزء است که عبارت از هیولی و صورت است. بالاخره به طور کلی راه تحلیل راهی است که به ما می فهماند اجزاء یك مرکب چه چیز است حال جسمی که در بُعد قرار گرفته با خود بُعد به نحوی ترکیب شده اگر ما این مرکب را منحل کنیم جسم آن را که متمکن است می توانیم جدا کنیم و بُعد را هم که مکان است می توانیم جدا کنیم و می گوییم جزئی را رفع کردیم و جز دیگر باقی ماند. همانطور که هیولی رارفع می کنیم می بینیم صورت هست و صورت را رفع می کنیم می بینیم هیولی است. پس حکم می کنیم به اینکه جسم مرکب از این دو تا است.

ص: ۹۹۰

جواب: مصنف اولا تحلیل را معنی می کند و بیان می کند این چیزی که شما گفتید معنای تحلیل نیست. ثانیا به مثالی که این گروه زدند می پردازد که جسم مرکب از هیولی و صورت است. ثالثا اگر این نحوه ای که این گروه، تحلیل را معنی کردند معنی کنیم به نتیجه نمی رسیم. پس سه مطلب را باید توضیح دهیم.

مطلب اول: تحلیل به چه معنی است (قوله و اما ما ذکر ... الموجود فیه)

تحلیل این است که مرکبی را که اجزا درآن موجودند از حالت اجتماع بیرون بیاوریم و واحد واحد اجزاء را اِفراد کنیم و از دیگری جدا کنیم پس تحلیل به معنای رفع الجزء نیست بلکه به معنای انفکاك الاجزا است.

مطلب دوم: بررسی مثالی که این گروه زدند (قوله فان التحلیل یدل... علی هذا القبیل)

این گروه مثال به جسم زده بودند که می توانیم جسم را تحلیل کنیم و از طریق تحلیل می فهمیم جسم دارای صورت و هیولی است. مصنف می فرماید این را قبول نداریم چون چگونه می توان فهمید که جسم دارای هیولی است؟ آیا صورت را رفع می کنید و بعداً هیولی را می یابید؟ اگر صورت را رفع کنید هیولی هم رفع می شود. در مانحن فیه متمکن را که بر دارید می توانید بگویید مکان باقی است ولی در هیولی و صورت نمی توان گفت. پس راه تحلیل این نیست که گفتید بلکه راه تحلیل این است که هیولی و صورت را جداگانه ملاحظه کنید. جسم را در نظر بگیرید و هیولی و صورتِ آن را جدا ملاحظه کنید و ببینید که صورت، بذاتها باقی نمی ماند بلکه باید حلول کند و از اینجا به این برسیدکه هیولی وجود دارد. نباید چیزی را رفع کنید بلکه جسم را منحل به دو بخش کنید که هیولی و صورت است و طبق تعریفی که برای صورت است می بینید که بدون ماده نمی توان باشد پس می فهمید که ماده ای هم وجود دارد. این روشی است که به وسیله آن می توان به این رسید که هیولی وجود دارد.

ص: ۹۹۱

مطلب سوم: اگر این نحوه از تحلیل را که قائلین به بُعد گفتند معنی کنیم به نتیجه نمی رسیم (و ذلک لان البعد ... ان یثبت فی الوهم بعد) درمورد جسم، بعد از تحلیل صورت را یافتیم چون صورت قوام فی نفسها و بذاتها ندارد پس هیولی موجود است. اما در مورد بحث (مرکب از مکان و متمکن) را نمی توان تحلیل به دو چیز کرد (۱ ـ مکان ۲ ـ متمکن) یعنی نمی توان گفت که متمکن قوام بذاته ندارد و باید در مکان باشد و آن مکان، بُعد است.

ما «مرکب اعتباری من المکان و المتمکن» را ملاحظه می کنیم و سپس جسم را رفع می کنیم بُعد باقی می ماند تا اینجا مماشاةً از شما قبول می کنیم اما سوال این است که آیا از ابدا این بُعد، وجود داشت که بعد از رفع متمکن باقی مانده است یا بَعد از رفع متمکن بُعد، حاصل شد. شاید این بُعد، الان پیدا شده و وقتی که متمکن در این مکان بود بُعدی نبود تا اسم آن بُعد را مکان بنامی بلکه سطح بود که مراد همان سطح حاوی است.

پس این تحلیل که درباره بُعد کرده شما را به نتیجه مطلوب نرساند.

توضیح عبارت

(و اما ما ذکر من حدیث التحلیل)

آنچه که از بحث تحلیل ذکر شده بود در صفحه ۱۱۶ سطر ۳ بیان شده بود.

(فان التحلیل لیس علی وجه الذی ذکروا)

نسخه صحیح (علی الوجه) است.

جواب این است که تحلیل آن وجهی نیست که آنها گفتند و تحلیل را به معنای رفع الجزء گرفتند.

ص: ۹۹۲

(بل التحلیل هو افراد واحد واحد من اجزاء الشی الموجود فیه)

نسخه صحیح (الموجود فیه) است چون صفت برای اجزاء است نه برای شی بلکه تحلیل، جدا کردنِ واحد واحد از اجزاء شی است یعنی آن اجزائی که درآن شیء موجودند آن اجزاء را تک تک از یکدیگر جدا می کنیم.

(فان التحلیل یدل علی الهیولی بانه یبرهن ان هنالک صوره و انها لاتقوم بذاتها بل لها ماده)

ضمیر در (انها) به صورت بر می گردد و (بانه) متعلق به یدل است.

تحلیل، دلالت بر هیولی می کند اما نه به آن نحوه ای که شما گفتید بلکه به این طریق که برهان اقامه می شود که در مورد جسم، صورت وجود دارد و برهان اقامه می کنیم که این صورت، نمی تواند مستقلاً قیام داشته باشد و بر پا باشد بلکه باید ماده داشته باشد پس دارای ماده است.

(فیبرهن ان فی هذا الشی الان صوره و ماده)

در این شی (یعنی جسم) همین الان که مرکب است ماده و صورت دارد. هیچ چیز را رفع نکردیم اما شما در تحلیل، رفع کردید.

(و اما البعد الذی یدعونه فهو فی شی لیس ثبوته علی هذا القبیل)

نسخه صحیح (فهو شی) است که کلمه (فی) زائده است.

بُعدی که شما ادعا می کنید چیزی است که با این قبیل (تحلیلی که در جسم داشتید و با کمک آن، هیولی را اثبات کردید) نمی توانید ثابت کنید بُعد است چون در جسم گفتید صورت نمی تواند بدون هیولی باشد پس باید هیولی داشته باشد یعنی صورت، وجوداً وابسته به هیولی بود، اما متمکن وجوداً وابسته به مکان نیست یعنی از طریقی که در جسم، هیولی را اثبات کردید که طریقِ وابستگیِ صورت به هیولی بود از آن طریق نمی توان ثابت کرد که مکان، بُعد است. بله می توان گفت متمکن وابسته به مکان است اما قائلین به بُعد می خواهند ثابت کنند وابسته به بُعد است که این را نمی توان ثابت کرد.

(وذلک لان البعد انما یثبت فی الوهم عند رفع المتمکن و اعدامه)

(ذلک) اینکه می گویید نمی توان با این بیانی که درمورد هیولی و صورت و جسم گفتیم بُعد را اثبات کرد به این جهت است که بُعد در وهم ما حاصل می شود وقتی که متمکن را رفع و معدوم کنیم.

(فهی اذا رفع المتمکن و اعدم واحب ان یثبت فی الوهم بعد)

نسخه صحیح (وجب ان یثبت) است.

ترجمه: شاید وقتی متمکن رفع می شود و معدوم شود بُعدی بوجود بیاید نه در آن وقتی که متمکن است بُعد هم باشد تا شما بُعد را مکان متمکن بگیرید.

(و اما الماده فانما یوجبها اثبات الصوره لا توهم رفعها)

همین تحلیلی را که مستدل درباره بُعد کرد می خواهد درباره هیولی بیاورد .

می گوید: شما اگر بخواهید تحلیل را به این معنی بگیرید که جزئی را رفع کنید و جز دیگر را لحاظ کنی به مطلوب نمی رسی.

ترجمه: اثبات صورت، ماده را ایجاب و اثبات می کند (یعنی اگر صورت را اثبات کردید و احتیاجِ صورت را ثابت کردید وجود ماده ثابت می شود.) نه اینکه ماده را، توهمِ رفعِ صورت، ایجاب کند (یعنی نمی تواند ماده را ایجاب کند چون اگر صورت را رفع کنی ماده هم رفع می شود.)

(اللهم الا ان یعنی بالرفع معنی آخر فتکون المغالطه واقعه باشتراک الاسم)

رفع دو معنی دارد ۱ ــ رفع یعنی آن را برداریم ۲ ــ رفع یعنی توجه به آن نکنیم مثلاـ صورت و ماده هر دو را داریم ولی قطع نظر از صورت کنی، در این صورت نمی گویند صورت را برداشتیم چون اگر صورت را برداری ماده هم برداشته می شود در این صورت مغالطه و اشتراک لفظی می شود.

ص: ۹۹۴

(و ذلک لان الرفع یعنی به توهم الشی معدوما و هذا التوهم فی الصوره یوجب بالحقیقه ابطال الماده لا اثباتها)

اینکه می گوییم رفع را در صورت اگر بکار ببری ماده از بین می رود به این جهت است که رفع به معنای (توهم الشی معدوما) است نه به معنای دیگر.

نکته:اینکه می گوییم متمکن را بر داری یا صورت را برداری، این برداشتن، برداشتنِ در خارج نیست بلکه اگر در ذهن هم باشد کافی است.

(و فی المتمکن لا یوجب لا ابطال البعد و لا اثباته)

این (توهم الشی معدوما) در مثالِ جسم و ترکیب آن از هیولی و صورت، کارآیی ندارد اما درمورد بحث (بُعد) آیا کارآیی دارد یا ندارد؟

جواب بر این قول از همین جا شروع می شود (البته مقدار کمی از جواب را در سطر ۱۱ بیان کرد با عبارت و ذلک لان البعد...) که شاید این بُعد، بَعد از رفع متمکن ساخته می شود و از ابتدا همراه با متمکن نباشد. اما از اینجا جواب مفصل را شروع می کند و رفع را به معنای اعدام بگیر نه به معنای قطع نظر، که به صورت احتمال با (اللهم) مطرح کرد. پس از اینجا اولا: کاری به هیولی ندارد و مستقیما به سراغ بُعد و متمکن می رود و ثانیاً: رفع را به معنای اعدام می گیرد.

آیا اگر متمکن را رفع و اعدام کردیم بُعد که مکان است هم رفع و هم اعدام می شود یا خیر؟ آیا اگر متمکن را اثبات کردیم بُعد که مکان است هم اثبات می شود یا خیر؟

ص: ۹۹۵

دو سوال مطرح است. سوال اول را مطرح نمی کنیم چون خود مستدل قبول دارد که اعدامِ متمکن باعث اعدامِ بُعد نمی شود اما سوال دوم را باید مطرح کنیم که به دو دلیل بیان می کنیم با اثبات متمکن، بُعد ثابت نمی شود.

اشکال اول: شما می گویید اعدامِ متمکن اظهار بُعد و اثبات بُعد می کند ما می گوییم اعدامِ متمکن به تنهایی برای اثبات بُعد کافی نیست بلکه باید اجسامی که این جسم را احاطه کرده بودند ابقا کنیم یعنی دو چیز باید داشته باشیم ۱ _ جسمی که درمکان قرار گرفته و ما آن را متمکن می نامیم اعدام کنیم ۲ _ اجسامی که این جسم را احاطه کردند ابقا کنیم.

این در صورتی است که بخواهید بُعدِ مقدر و معین درست کنی، در این صورت باید تمامِ اجسامِ اطرافِ متمکن را ابقا کنی. اما اگر نخواستی بُعدی درست کنی که مقدارش معین باشد ابقا اجسامِ اطراف لازم نیست. اِعدامِ خود متمکن هم لازم نیست چون یک خلا وسیعی بوجود می آمد و لازم نیست این متمکن را اعدام کنی.

ترجمه: گفتیم اِعدامِ صورت در مثال، باعث اثبات ماده نمی شود بلکه باعث ابطال ماده می شود اما در متمکن، اعدامِ متمکن نه موجب ابطال بُعد و نه اثبات بُعد می شود اما ابطال بُعد را خود آنها قبول دارند و اثبات آن را باید بحث کنیم.

(اما انه لا یوجب ابطال البعد فقد استغنینا عنه اذا الخصم لا یقول به)

اما اینکه اِعدامِ متمکن، موجب ابطال بُعد نمی شود از این بحث بی نیازیم زیرا خصم قائل به ابطال بُعد نیست ما هم که قائل به ابطال بُعد نیستیم پس لازم نیست وارد آن شویم چون مورد توافق طرفین است.

ص: ۹۹۶

(و اما اثباته فلان نفس ابطال المتمكن وحده لا يوجب ذلک مالم يضف اليه حفظ الاجسام المطيفه به موجوده على احوالها)

اما اینکه اِعدامِ متمکن، اثبات بُعد نمی کند زیرا نفسِ ابطالِ متمکن به تنهایی موجب اثبات بُعد نمی شود بلکه باید چیز دیگر ضمیمه کنی و آن، ابقاء اجسامی است که این متمکن را احاطه کردند.

ضمیر (به) به جسمِ متمکن برمی گردد.

(ما لم یضف الیه) مادامی که اضافه نکنی به ابطالِ متمکن، حفظ اجسامی که احاطه به جسم متمکن کردند در حالی که این اجسامِ موجود، بر احوال خودشان باشند در این صورت می توان گفت متمکن، اعدام شد و بُعد خالی ماند.

(و اما ان كان جسم واحد فقط و توهم معدوما فليس يجب من توهم عدمه القول ببعد لولا توهم عدمه كما قيل به)

(کان) تامه است.

اما اگر یک جسم داشتیم و همین متمکن را داشتیم. اعدامِ متمکن، بُعد را درست نمی کند بلکه ما یک خلا وسیعی خواهیم داشت که چه متمکن را اعدام کنید چه نکنید آن خلا هست.

اگر یک جسم فقط وجود داشت که آن فقط متمکن بود و در اطرافش اجسامی نبود و همین یک جسم (متمکن) را توهم کردید معدوم است.

ضمیر (عدمه) به جسم واحد بر می گردد. ضمیر در (به) به بُعد بر می گردد.

(لو لا توهم عدمه کما قیل به) صفت برای بعد است.

ترجمه: اگر یک جسم داشتیم (که همان متمکن است) که اجسامِ محیط نداشت و ما آن جسم واحد را معدوم فرض کردیم از توهمِ عدمِ این متمکن، واجب نمی شود که ما قائل به بُعدی شویم که اگرتوهمِ عدمِ آن جسم نبود، قائل به این بُعد نمی شدیم.

بله به بُعد وسیعی که خلاـ است می توانی اعتراف کنی ولی به این بُعدی که از طریق اعدام متمکن می خواهد درست شود نمی توانید اعتراف کنید. اعدام متمکن، چنین بُعدی درست نمی کند بلکه بُعد وسیعی به نام خلا درست می کند که آن اشکال ندارد، پس بُعدِ موصوف را نفی می کنند یعنی بُعدی که اگر اعدام جسم نبود قائل به این بُعد نمی شدیم.

(بل التوهم یتبع التخیل فی اثبات فضاء غیر متناه دائما کان جسم فرفعته اولم ترفعه)

شما یک فضای بی نهایتی را تخیل می کنید و توهم اعدام به دنبال این فضا است و وقتی متمکن را اعدام می کنید چیزی در این فضا اتفاق نمی افتد. قبلا فضای خالی بود الان هم خالی است چه این متمکن را اعدام کنید چه نکنید این بُعد خالی را داریم که بُعدی غیر معین است. اما آن بُعدی که جایگاه متمکن بود بُعد معین بوده الان می توانید با اعدام یا بدون اعدام، بُعد غیر معین را داشته باشید اما بُعد معین را از طریق اعدام نتوانستید اثبات کنید مگر اینکه ثابت کنید اجسامِ اطراف به حالت خود باقی اند.

ترجمه: بلکه توهم دراینجا تابع خیال است. خیالی که دراثباتِ فضاءِ غیر متناهی واقع شده و یک فضای غیر متنهای را برای ما آورده.

(دائما) قید برای اثبات است یعنی فضای غیرمتناهی دائما ثابت است. دائمی به چه معنی است؟ خود مصنف درادامه عبارت، معنی می کند (کان جسم فرفعته اول ترفعه) یعنی جسمی باشد که آنرا رفع کنی یا جسمی نباشد که آن را رفع کنی به عبارت دیگر، متمکنی باشد که اعدامش کنی یا متمکنی نباشد که اعدامش کنی. فرقی نمی کند چون دائما این فضا غیر متناهی را داری یعنی اینطور نیست که با اعدام متمکن بدست بیاوری و بدون اعدام بدست نیاوری. بلکه دائما بدست می آوری.

ص: ۹۹۸

(و اما وجوب بعدمّا معین التقدیر فانما یکون فی الوهم تبعا لعدم جسم بشرط حفظ الاجسام المطیفه به التی کانت تقدر البعد المحدود)

اما اگر بخواهی بُعد معین درست کنی باید جسم (متمکن) را اعدام کنی و بعد از اعدام متمکن، باید جسم هایی را که اطراف متمکن هستند را ابقا کنی.

ترجمه: اما اینکه بَعد از اعدام، واجب است بُعد معین التقدیر (بُعد با اندازه معین) باقی بماند (یعنی همان بُعدی که این متمکن آن را پر کرده نه فضای بی نهایت) این چنین بُعدی در وهم حاصل می شود اما به دنبال دو چیز حاصل می شود. مورد اول این است که جسم متمکن را معدوم کنیم(تبعالعدم جسم) مورد دوم این است که اجسامی که این جسم متمکن را احاطه کرده بودند آن اجسامی که اندازه بُعد معین را تعیین می کردند (آن اجسامِ محیطی که اندازه بُعد معین را تعیین می کردند باید باقی بگذاریم)

(و لو لا التقدیر لما احتیج الی اعدام جسم و تخیل البعد)

اگر نخواهی اندازه، معین شود (مراد از تقدیر یعنی تعیین مقدار است) و مقدارمعین را نخواهی، احتیاج به ابقا اجسام اطراف نداری، و احتیاج به اعدام خود متمکن هم نداری بلکه یک فضای بی نهایتِ خالی اثبات می شود.

ترجمه: اگر تعیین بُعدی را لازم نداشتی احتیاج نبود که جسم را در یک بُعدِ متخیل اعدام کنی تا بعداً این بُعدِ متخیل ثابت شود.

ادامه رد دلیل دوم قائلین به بُعد بودن مکان ۹۲/۰۲/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۲ سطر ۱

ص: ۹۹۹

موضوع: ادامه رد دلیل دوم قائلین به بُعد بودن مکان

دلایلی را که اصحابِ بُعد آورده بودند را جواب می دادیم

دلیل اصحابِ بعد این بود: وقتی جسمی را در مکانی قرار می دهیم می توان گفت یک مرکب صناعی (اعتباری) داریم. جسم (متمکن) را با مکانش مرکب کنیم و جزئی از این مرکب را که متمکن است رفع کنیم و جزء دیگرش باقی می ماند و ملاحظه می کنیم که جزء دیگر چیست؟می بینیم جزء دیگر، بُعد است پس کشف می کنیم مکان، همان بُعد است.

جواب اول: تحلیل به آن معنایی که شما گفتید نیست بلکه تحلیل معنای دیگری دارد که در جلسه قبل گفتیم.

جواب دوم: قبول می کنیم که تحلیل به همان معنایی است که شما گفتید چون شما گفتید متمکن را از مکان اخراج می کنیم و بُعد خالی باقی میماند ووقتی این بُعد را ملاحظه می کنیم می بینیم مکان آن جسمی که رفع کردیم همین بُعد است ما می گوییم تا اینجا، حرف شما را قبول داریم ولی سوال این است که به چه دلیل این فرض شما صحیح است تا بتوانید از آن نتیجه بگیرید؟ شاید فرض شما باطل باشد. زیرا فرض شما مستلزم پیدا شدن خلا است. شما جواب می دهید که این تحلیل را در وهم می آوریم. ما جواب می دهیم که مگر هر چه در وهم بیاید باید قبول شود؟ خیلی چیزها در وهم می آید و قبول شدنی نیست شاید این هم یکی از آنها باشد. شما باید ثابت کنید آنچه که تصور کردید صحیح است تا بتوانید لازمِ آن متصوّر خود (که بُعد بودن مکان است) را نتیجه بگیرید. صرف توهم کردن کافی نیست.

ص: ۱۰۰۰

صفحه ۱۴۲ سطر ۴ (و بالجمله)

مصنف از اینجا دوباره جواب اول را تکرار می کند ولی به صورتی که آن را جمع می کند.

مصنف می فرماید تحلیل را دو معنی کردیم

معنای اول: مرکبی که مشتمل بر اجزایی است و این اجزا با هم جمع هستند و آنها را تحلیل می کنیم به طوری که اجزاء مجتمع از یکدیگر تمییز داده شوند و جدا شوند.

شمای مستدل اجزاء را از هم جدا نکردید بلکه خواستید جزئی را که عبارت از متمکن است معدوم کنید نه از مکان که جزء دیگر است جدا کنید. معدوم کردن را تحلیل نمی گویند بلکه جدا کردن و ممتاز کردن اجزاء را تحلیل می گویند.

معنای دوم: بعضی از اجزاء را دال بر بعض دیگر قرار بدهیم مثلا وجود صورت در مرکب را با توجه به اینکه صورت، محتاج به ماده است دال بر وجود ماده قرار دهیم.

این کار را وقتی می توانیم بکنیم که از یک جزء صرف نظر کنیم و متوجه به جزء دیگر شویم و این (صرف نظر کردن) است نه اینکه آن جزء را اعدام کنیم.

اگر بخواهید معنای دوم را در ما نحن فیه اجرا کنید (که شمای مستدل «قائلین به اصحاب بعد» هم همین را اجرا کردید) باید رفع را به معنای قطع نظر بگیرید نه اعدام در حالی که شما به معنای اعدام گرفتید. پس تحلیلی که شما کردید با هیچ یک از دو تحلیلی که ما گفتیم سازگاری ندارد بنا بر این، تحلیلی مردود است.

توضیح عبارت

(و مع هذا کله)

علاوه بر این مطلبی که گفتیم جواب دومی از این استدلال می دهیم

(فلنسلم ان هذا البعد مفترض عند الوهم اذ اعدم جسم او اجسام)

قبول می کنیم که این بُعدی که شما می گویید در نزد وهم فرض می شود اما زمانی که ما جسمی را که داخل این بُعد است معدوم کنیم یا اجسامی که محیط به این بُعد بودند را معدوم کنیم در این صورت، این بُعد فرض می شود.

(فما یدریه ان هذا التوهم لیس فاسدا حتی لا یکون تابعه محالا)

چه می داند این شخصِ مستدل که این توهم، فاسد است تا تابع و لازمِ این توهم محال نباشد. شاید این توهم،توهم فاسد باشد و در نتیجه، لازمِ این توهم هم فاسد باشد.

(و هل صحیح ان هذا الفرض ممکن حتی یکون ما یتبعه غیر محال)

ترجمه: آیا این فرض ممکن و صحیح است تا تابع این فرض، غیر محال و ممکن باشد.

مراد از هذا الفرض چیست؟ در نسخه ی محشی، نوشته شده (ای خروج الماء عن الاناء و عدم شی آخر فیه) یعنی آب را از کاسه بیرون کردیم و چیزی جانشین آن نشد و خلا حاصل شد.

آیا این فرضِ تو ممکن است. نمی گوید «فرض کردن تو» ممکن است زیرا، فرض کردن ممکن است بلکه می گوید آیا فرض تو تحقق خارجی می تواند پیدا کند یعنی ممکن الوقوع است یا خیر؟

(فعسی ان یقضی هذا القاتل بان الوهم علیه و ان کل ما یوجبه الوهم واجب)

ص: ۱۰۰۲

در نسخه ای اینگونه است (بان الوهم یحکم)

اما طبق نسخه ای که در کتاب است: (الوهم) اسم انّ است و (علیه) خبر است معنای این عبارت این می شود که قائل می گوید وهم بر این مطلب است و آنچه را که وهم بر او باشد واجب است پس وهم واجب است

اما طبق نسخه ای که (بان الوهم یحکم) باشد معنای عبارت این می شود: قائل این گونه قیاس می کند که وهم حکم و ایجاب می کند و آنچه را که وهم، حکم و ایجاب کرده واجب است پس این وهمی که ما در ما نحن فیه داریم واجب است در حالی که ما می خواهیم بگوییم این وهم باطل است.

(ولیس الامر کذلک)

اینطور نیست که (ان کل ما یوجبه الوهم واجب) باشد.یعنی کبری را باطل می کند.

(فکثیر من الاحوال الموجوده مخالف للموهوم)

چرا صادق نیست زیرا در وهم خود، چیزی آوردیم و موهوم کردیم اما وقتی به وجود خارجی بر می گردیم می بینیم با هم مخالفت دارند. امری که در خارج موجود است با آن که در وهم است سازگاری ندارد پس معلوم می شود که همیشه موهوم مطابق با خارج نیست و موجود خارجی نیست.

(و بالجمله یحب ان نرجع الی ابتداالکلام)

و بالجمله واجب است که رجوع به ابتدا کلام کنیم و دوباره اشکال اول را که بیان کرده بودیم به بیانی، تکرار کنیم و منظم کنیم.

(فنقول: ان التحلیل تمییز لاشیاء صح وجودها فی المجتمع)

ص: ۱۰۰۳

مراد از (اشیا)، اجزاء مرکب است.

تحلیل، جدا کردن اجزاء واشیائی است که وجود آن اشیاء در مجتمع (مرکب) صحیح است ولازم نیست اعدام کنیم. همین مقدار که جدا کنیم تحلیل حاصل می شود.

(ولکنها مختلطه عند العقل)

لکن این اشیاء اجزاء نزد عقل، مختلط و آمییخته اند و یک مرکبی را بوجود آورند.

(فیفصّل بعضها من بعض بقوه وبحده)

نسخه صحیح (بقوه و بکّده) است

عقل بعض اشیا را از بعض دیگر جدا می کند اما چگونه تحلیل می کند؟ در خارج تحلیل نمی کند بلکه به قوت خودش و با زحمت و تلاش تحلیل می کند. یعنی عقل بعضی اشیاء را از بعضی دیگر جدا می کند به کمک نیرویی که دارد و به کمک تلاشی که می کشد.

(او یکون بعضها یدل علی وجود الامر)

نسخه صحیح (وجود الآخر) است. از اینجا معنای دوم تحلیل را بیان می کند یعنی تحلیل به این معنی است که بعضی اجزاء دلالت بر وجود بعضی دیگر کند چنانکه صورت که جزئی از مرکب است دلالت بر ماده که جزء دیگر است می کند.

(فاذا تامّل حال بعضها انتقل منه الی الاخر)

چگونه دلالت کند؟ اگر عقل که بعضی اشیا را از بعضی دیگر جدا کرده، بر گردد و حالِ بعض اجزاء را تامل کند از آن شی به جزء دیگر انتقال پیدا می کند. (در اینجا بحث اعدام نیست)

(ویکون الرفع حینئذ بمعنی الترک له و الاعراض عنه الی الآخر لا بمعنی الاعدام)

ص: ۱۰۰۴

(حینئذ) یعنی در این معنای دوم که برای تحلیل داشتیم

رفع به معنای اینکه این جزء را ترک می کند و اعراض از این جزء می کند و به سمت جزء دیگر می رود اینچنین نیست که رفع به معنای اعدام باشد در حالی که شما رفع را به معنای اعدام گرفتید. که در این صورت نه به تحلیل طبق معنای اول اشاره کردید و نه به تحلیل طبق معنای دوم اشاره کردید.

توضیح صفحه ۱۴۲ سطر ۸ (و اما الحجه)

اصحاب بُعد، دلیل دیگری داشتید که باید آن را رد کنیم.

د لیل: جسم نه بسطحه بلکه بجسمیته اقتضای مکان دارد. این چنین نیست که سطحِ آن جسم، مکان بخواهد بلکه جسمیت جسم (و بُعد جسم) مکانی می خواهد و مکان مساوی با متمکن است. پس اگر متمکن، بُعد و جسم است مکان هم که مساوی با متمکن است باید جسم باشد اگر متمکن بسطحه،مکان می خواست می گفتید سطحش مقتضی مکان است و مکان، سطح است و اشکال نداشت اما جسمیتِ این جسم مکان می خواهد نه سطح آن، وتساوی بین متمکن و مکان اقتضا می کند که اگر جسمیت (یعنی بُعد) مکان می خواهد مکانش هم بُعد باشد. اگر سطح، مکان می خواست تساوی مکان و متمکن اقتضا می کرد که مکان هم سطح باشد اما الان که سطح،مکان نمی خواهد بلکه جسم (یعنی بُعد) مکان می خواهد.

تساوی متمکن و مکان اقتضا می کند که اگر متمکن، بُعد است مکان هم بُعد باشد.

جواب: ما سه گونه می توانیم حرف بزنیم

۱ــ بگوییم جسم اقتضای مکان می کند بجسمیته.

۲ــ بگوییم جسم به خاطر اینکه جسم است صلاحیت دارد که در مکان واقع شود.

۳ــ بگوییم جسم اقتضای بُعد می کند بجسمیته.

مورد سوم، واضح است که مصادره است زیرا جسم به خاطر جسمیتش اقتضای بُعد می کند اما دو مورد دیگر مصادره نیستند ولی اشکالی که دارند این است که اگر جسم، مقتضی مکان است و مکان، مقتضا است چه دلیل دارید که مقتضا باید از نسخ مقتضی باشد و بُعد باشد. یعنی بُعد، اقتضای مکان می کند و جسم مقتضی است و مکان، مقتضا است حال می گوییم چه دلیلی دارد که اگر مقتضی صفتی دارد مقتضا هم همان صفت را دارد مقتضی که جسم است صفت بُعد را دارد چه دلیلی دارید که مقتضا که مکان است آن هم بُعد داشته باشد.

مثلا عَرَض، موضوع را اقتضا می کند. موضوع، مقتضا است وعرض، مقتضی است اگر لاز م است که مقتضا از سنخ مقتضی باشد باید موضوعِ عَرَض، عَرَض باشد.

در حالی که اینگونه نیست پس مقتضی، اقتضا نمی کند که مقتضا از سنخ او باشد پس قبول داریم که جسمیت، اقتضای مکان می کند ولی قبول نداریم که چون جسمیت اقتضای مکان کرد پس مکان هم باید جسم باشد.

توضیح بیشتر بحث وتوضیح عبارات را در جلسه بعد بیان می کنیم.

رد دلیل سوم قائلین بُعد بودن مکان ۹۲/۰۳/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۴۲ سطر ۸ (قوله و اما الحجه)

موضوع: رد دلیل سوم قائلین بُعد بودن مکان

ص: ۱۰۰۶

بحث در ابطال ادله اصحاب بُعد بود و دو دلیل آنها را باطل کردیم و الان دلیل سوم را بیان می کنیم.

دلیل سوم: جسم بجسمیته اقتضای مکان می کند نه بسطحه. پس باید باتوجه به اینکه متمکن، با مکان مساوی است مکان هم باید جسم باشد یا به تعبیر دیگر اگر متمکن، بُعد است پس مکان هم باید بُعد باشد.

جواب: مصنف می فرماید شما اینگونه گفتید که «الجسم بجسمیه یقتضی المکان لا بسطحه» این عبارت، سه معنی دارد.

معنای اول: جسم به جسمیتش وارد مکان می شود یعنی اینگونه نیست که سطحِ جسم، مکان را اشغال کند ولی خود بُعد و

جسمیت جسم، مکان نخواهد، بلکه جسم وقتی وارد مکان می شود با تمام حجم و جسمیتش وارد مکان می شود نه اینکه فقط سطح خود را در مکان بگذارد.

این معنای اول، صحیح است ولی سوالی این است که آیا این کلام شما دلیل می شود که مکان، جسم وبُعد است؟ یعنی این معنای اول، صحیح است ولی نظر شما را نتیجه نمی دهد.

معنای دوم: این جسم چون جسم است وبُعد دارد مکان دارد. یعنی (باء) در (یقتضی بجسمیه) باء سببیه است یعنی جسم به خاطر جسم بودنش مکان می خواهد اما اگر جسم نبود (مثلا مجرد بود) مکان نمی خواهد.

مصنف می فرماید این، حرف صحیح است ولی آیا ثابت می کند که این جسم، مکانش آن فضایی است که اشغال کرده یا سطحی است که آن را احاطه کرده؟ پس باز هم مطلوب این گروه را اثبات نمی کند.

ص: ۱۰۰۷

معنای سوم: هر بُعـدی چون جسم است اقتضای بُعـد می کنـد. اگر بُعد نداشت داخل بُعد قرار نمی گردد. سـطح، بُعد جوهری لازم نـدارد چون بُعد یعنی دارای ابعاد ثلاثه (طول و عرض و عمق) باشد. و لذا سـطح و خط و نقطه چون بُعد ندارد. احتیاج به مکان ندارند اما جسم چون بُعد دارد اقتضای مکان می کند.

مصـنف می فرمایـد اگر این معنی را اراده کرده باشـید مـدعای شـما را اثبـات می کنـد ولی مصادره است. و مـدعا را در دلیل آورید.

توضیح عبارت

(و اما الحجه التی بعد هذا)

(هذا) یعنی اشاره به (ما ذکر من حدیث التحلیل) که در صـفحه ۱۴۱ سطر ۸ آمـده دارد که به صورت مذکر آمده اما در ادامه در صفحه ۱۴۳ سطر ۴ به صورت مونث می آورد و می فرماید (اما الحجه التی بعد هذه)

(فجوا بها ان قول هذا القائل ان الجسم یقتضی المکان لا بسطحه بل بجسمیته)

جوابش این است که قول این قائل که گفت (ان الجسم ... بجسمیته) سه معنی می توان اراده کرد.

(ان عنی به ان الجسم بسطحه وحده لایکون فی مکان بل انما یکون فی المکان بجسمیته)

این عبارت، معنای اول را بیان می کند و معنای دوم را عبارت (او عنی انه لانه جسم...) و معنای سوم را با عبارت (و ما ان عنی به ان کل بعد...) بیان می کند.

اگر منظورش از این کلام این باشد که جسم، به سطحِ تنها در مکان نیست بلکه درمکان، با تمام جسمیتش است . یعنی اینطور نیست که یک جسم در یک مکان برود و فقط سـطحش را در مکان قرار دهد و جسم خودش را در مکان قرار ندهد بلکه هم سطح و هم جسمش درمکان قرار می گیرد.

مصنف حکم معنای اول را بیان نمی کند چون حکم معنای اول با حکم معنای دوم یکی است لذا حکم هر دو معنی را بعد از معنای دوم بیان می کند.

(او عنی انه لانه جسم یصلح ان یکون فی مکان)

معنای دوم را بیان کند، مصنف به جای لفظ «بجسمیته» از لفظ (لانه جسم) استفاده کرد تا بفهماند که (باء) در (بجسمیته) به معنای سببیت است.

ترجمه: چون جسم، جسم است صلاحیت دارد که در مکان باشد و اگر جسم نبود مکان نمی خواست .

(فالقول حق و لیس یلزم منه ان یکون مکانه جسما)

اگر منظور شما یکی از این دومعنی باشد گفته شما حق است ولی لازم نمی آید که مکان جسم، جسم باشد و مکانِ بُعد، بُعد باشد بلکه ممکن است مکان، سطح باشد یعنی دلیل شما مستلزم بُعد بودن مکان نیست ولی مستلزم مکان داشتن جسم است.

(فانه لیس یجب اذا کان امر یقتضی حکماما او اضافه الی شی ء ما بسبب وصف له ان یکون المقتضی بذلک الوصف)

(ان یکون) فاعل برای لیس یجب است.

مصنف استدلال می کند که چرا مستلزم نیست؟ مصنف مطلب را کلی می کند و اینگونه می گوید که در ما نحن فیه حکم شده به اینکه جسم،مکان می خواهد و علت این حکم، این قرار داده شده که این جسم متصف به جسمیت و بُعد است. چون متصف به جسمیت است مکان می خواهد. این حکم که جسم، مکان می خواهد صحیح است. و صف هم صحیح است زیرا متصف به جسمیت است. جسم، مقتضی است و مکان مقتضا است.

ص: ۱۰۰۹

مقتضی مصنف به صفت است به خاطر همان صفت، این اقتضا را می کند.

جسم مصنف به جسمیت است و مقتضایش مکان است. آیا مقتضی، متصف به صفتی بود و به خاطر همان صفت، چیزی را اقتضا می کرد.آیا مقتضا هم باید همان صفت را داشته باشد . اگر لازم بود مقتضا همان صفت را داشته باشد ما می گفتیم مکان، همان صفت را دارد که مقتضیِ جسم دارد ولی لازم نیست که مقتضا همان صفت را داشته باشد که مقتضی آن صفت را دارد. لذا اگر مقتضی، جسم است لازم نیست بگوییم مکان جسم است.

دو نمونه می آوریم که مقتضی به خاطر وصفی چیزی را اقتضا کرده و آن چیز که مقتضا است آن وصف را ندارد.

مثال اول: همین جسم که مبدا می خواهد و به دو حیث مبدا می خواهد: ۱ــ چون جسم است یعنی ماهیت جسمیه دارد. ۲ــ چون موجود است.

بنا بر اصاله الماهیه، جسم مبدا می خواهد و بنا بر اصاله الوجود، وجود جسم مبدا می خواهد. بنا بر اصاله الماهیه، اینطور می گوییم که جسم چون جسم است مبدا می خواهد یعنی مقتضی چون صفت جسمیت دارد مبدا می خواهد. اما بنا بر اصاله الوجود می گوییم این جسم، چون وجود دارد مبدا می خواهد در یک جا، مقتضی را مصنف به جسمیت می کنیم و در جای دیگر مقتضی را به وجود مصنف می کنیم. مقتضا، علی ای حال مبدا است. جسم، به خاطر جسمیت، مبدا می خواهد و جسم به خاطر وجود مبدا می خواهد. اگر بگویید جسم به خاطر وجودش مبدا می خواهد می توان گفت که مقتضی، چون صفت وجود را دارد مقتضایش هم باید این صفت را داشته باشد.

ص: ۱۰۱۰

اما اگر جسم به خاطرجسمیت، مبدا بخواهد جسم، مقتضی است و مبدا، مقتضا است .

بنـا بر قول به اصـاله الماهیه، که می گوینـد خـدا تبارک، جسم را جسم خلق می کنـد آیا می گوینـد خـدا تبارک جسم است. وقتی جسم به خدا تبارک احتیاج داشت و وجود علت و مبدئش را اقتضا کرد آیا می توان گفت که چون مقتضـی جسم اسـت پس مقتضا یعنی مبدا جسم باید مقتضا باشد نه مبدا فاعل و نه قابل (که مثلا اجزا ترکیبی جسم که هیول و صورتند) لازم است جسم باشد.

پس اگر جسم مقتضـا و مبـدا را اقتضا کرد (چه مبـدا فاعل چه قابل) هیچکـدام لازم نیست که صـفتِ مقتضـی را که جسـمیت است پیدا کند.

معنای دوم: عَرَض به خاطر اینکه عرض است موضوع می طلبـد پس عرض مقتضـی است وموضوع مقتضا است و سـبب اقتضا، عرض بودن است یعنی همین وصـفی که این عَرَضـرا دارد. آیـا می توان گفت الان که مقتضـی به خاطر این وصف، اقتضا می کند مقتضایش که موصوف است باید این وصف را که عرضیت است داشته باشد. یعنی حتما موضوعِ عرض باید عرض باشد. یعنی عرض، موضوع را اقتضا می کنـدو اگر عرض، عرض است و به خاطر وصفِ عرضـیت، اقتضا می کند مقتضایش هم باید عرض باشد. البته موضوع می تواند عرض باشد مثل جایی که کیف استعدادی عارض برکم است که آن هم عرض است. ولی واجب نیست عرض باشد.

در مـا نحـن فیه اگر جسم اقتضـای مکـان می کنـد جسم، مقتضـی است و مکـان مقتضـا است وسـبب اقتضـا، وصـف جسم که جسـمیت است می شـود آیـا می توان گفت که چون سـبب در مقتضـی این است پس این سـبب در مقتضـا هم هست و نـتیجه بگیریم جسم که اقتضای مکان می کند به خاطر جسـمیت پس مکان هم باید این صـفت را داشـته باشد و صـفت بُعد را داشـته باشد.

مراد از (لیس یحب... ان یکون) این است که (لیس یحب) به معنای (واجب نیست) است که مفهوم دارد. اینجا به معنای (نباید) نیست بلکه مفهوم دارد.

ترجمه: واجب نیست (ولی جایز هم هست) که اگر امری اقتضای حکمی کند یا اقتضای اضافه به یک شی راکند، و این اقتضا به سبب امری باشد که برای امر است.

(ان یکون) یعنی واجب نیست که مقتضا، همان وصف را داشته باشد تا بعد از اینکه جسم، مکان را اقتضا کرد و نتیجه بگیری که مقتضا، (یعنی مکان هم) باید صفت جسمیت را داشته باشد.

(فلیس اذا کان الجسم یحتاج الی مباد لکونه جسما لا لکونه موجودا یجب ان تکون مبادئه ایضا اجساما)

(یجب) جواب برای اذا است.

یعنی اگر جسم به خاطر جسم بودن احتیاج به مبدا پیدا کرد واجب نیست که مبادی این جسم هم اجسام باشد با اینکه مقتضی، این صفت را دارد ولی مقتضا که مبادی هستند لازم نیست این صفت را داشته باشد.

(اذا کان العرض یحتاج الی موضوع لکونه عرضا ان یکون موضوعه عرضا)

نسخه بهتر (او کان العرض) است

این مثال دوم است.

ترجمه: اگر عرض احتیاج به موضوع دارد آن هم به خاطر وصف عرضیتی که دارد واجب نیست که موضوعشان عرض باشد.

(واما ان عنی به ان کل بعد من جسمیته یقتضی بعدا یکون فیه فهو مصادره علی المطلوب)

معنای سوم است.

(ان عنی به) اگر قصد شود به قول قائل که ان الجسم یقتضی المکان لابسطحه بل بجسمیته است. ضمیر (یکون) به (بُعد) در (کل بعد) بر می گردد و ضمیر در (فیه) به (بعدا) بر می گردد.

ص: ۱۰۱۲

ترجمه: اگر قصد شود به این قول این مطلب که هر بُعدی به خاطر جسمش اقتضا می کند بُعدی که می باشد آن بُعد اول در آن بُعد دوم. در این صورت مصنف می فرماید مصادره به مطلوب است.

چرا المطلوب الاول گفت: الان دو بحث داریم یک مطلوب این است که مکان بُعد است و برای اینکه مطلوب اول را بیان کنیم اثبات می کنیم که (الجسم یقتضی المکان بجسمه لا بسطحه)، حال این بیان ما با این مقصودی که گفتیم مصادره بر همان مطلوب اول است یعنی همان چیزی که در اولِ مطلب گفتیم.

ادامه ردّ دلیل سوم قائلین به بُعد بودن مکان و ردّ دلیل چهارم و پنجم ۹۲/۰۳/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۲ سطر ۱۴ (قوله و بالجمله)

موضوع: ادامه ردّ دلیل سوم قائلین به بُعد بودن مکان و ردّ دلیل چهارم و پنجم

دلیلی را قائلین به بُعد بودن مکان اقامه کردند که این دلیل را رد کردیم و الان می خواهیم اجمال رد را بیان کنیم. نمی خواهیم ردّ جدیدی وارد کنیم حال اگر کسی این را ردّ جدیدی بگیرد اشکال ندارد.

قائلین به بُعد گفتند جسم بجسمیتش اقتضای مکان دارد نه به سطحش. نتیجه گرفتند که چون مقتضی جسم است پس مقتضا هم که مکان است باید جسم باشد به عبارت دیگر چون مقتضی، بُعد است پس مقتضا هم که مکان است باید بُعد باشد.

جوابی که دادیم این بود که وقتی می گوییم جسم بجسمیته اقتضای مکان دارد یکی از سه معنی اراده شده:

۱ــ جسم نه تنها به سطحش بلکه به سطحش و درون سطحش اقتضای مکان می کند.

ص: ۱۰۱۳

۲ــ جسم چون جسم است مکان می خواهد نه اینکه چون سطح دارد مکان می خواهد.

هر یک از این دو معنی که اراده شود صحیح است چون مفاد هر دو در این است که جسم مقتضیِ مکان است نه اینکه سطحِ تنها مقتضی باشد بلکه جسم باید وارد مکان شود و در ضمن جسم، سطح هم باید وارد مکان شود پس خلاصه کلام شما این است که جسم، مقتضی است و مکان، مقتضا است و سبب مقتضی بودن جسم، جسمیتش است نه سطحش، یعنی شما سه چیز گفتید:

الف: جسم را مقتضی گرفتید ب ــ مکان را مقتضا گرفتید. ج: سبب اقتضا را هم جسمیت گرفتید نه سطح. این سه مطلب را گفتید و ما هر سه مطلب را قبول داریم که جسم به خاطر جسمیتش اقتضای مکان می کند و مکان، مقتضا است. تا اینجا را ما قبول داریم ولی شما ادعا کردید که اگر مقتضی به خاطر صفتی، اقتضائی کرد مقتضا هم باید آن صفت را داشته باشد و

گفتیـد که جسم اگر به خاطر جسـمیتش و بُعـدش، مکان را اقتضا کرد مکان هم که مقتضا است باید آن صـفت (یعنی بُعد) را داشته باشد این نتیجه حرف شما است.

مصنف می فرماید همه حرفهای شما را قبول داریم ولی این را قبول نداریم.

۳_ بُعد به خاطر اینکه جسم است مکانی را که بُعد است اقتضا می کند.

در این صورت مدعای شما ثابت می شود، ولی عین مطلوب و مدعا را در دلیل آوردید.

الان با لفظ (و بالجمله) می خواهد عبارت را عوض کند و بگوید: شما گفتید هر جسمی برای تمام خودش، مکان را لازم دارد و این، کلام صحیحی است ولی آیا هر جسمی برای تمام خودش ملاقات با مکان را لازم دارد؟ یعنی جسم می گوید همه جسمِ من، بایـد در مکان باشـد ولی نمی گویـد که همه جسم من، ملاقات با مکان را لازم دارد. و این اشکالی نـدارد چون ما برایِ جسم، مکـان می خواهیم امـا برای جسم، ملاقات با مکان نمی خواهیم. نگفتیم که جسم بایـد بتمامه ملاقات با مکان کند بلکه گفتیم جسم، بتمامه مکان می خواهد. پس اینکه می گویید جسم بجسمیته مکان می خواهد لابسطحه، معنایش این نیست که جسم بتمـامه، ملاقـات بـا مکان می خواهـد تا شـما بگوییـد که بتمامه ملاقات با مکان نکرد، بلکه بسطحه ملاقات با مکان کرده.

ص: ۱۰۱۴

این، بیان جدید ایشان است مثل این که مطلب چهارمی از آن جمله ی خصم استفاده می کند. خصم گفت جسم بتمامه مکان را اقتضا می کند نه بسطحه. مصنف می فرماید این را قبول داریم ولی قبول نداریم که جسم بتمامه ملاقات با مکان را اقتضا کند نه بسطحه.

توضیح عبارت

(و بالجمله انه لیس اذا کان بجسمیته یقتضی المکان یجب ان یلاقی بجمیع جسمیته المکان کما انه لو کان بجسمیته یقتضی الحاوی فلیس یلزم ان یکون بجمیع جسمیته یلاقی الحاوی)

ضمیر در (انه) به جسم یا شان بر می گردد و ضمیر در (بجسمیته) به جسم بر می گردد.

اگر جسم با تمام جسمیتش مکان خواست لازم نیست با تمام جسمیتش ملاقات با مکان کند کما اینکه اگر مکان را حاوی قراردادی لازم نیست بتمام جسمیتش با مکان ملاقات کند یعنی اگر گفتیم که جسم بتمام جسمیتش حاوی می خواهد معنایش این نیست که بتمام جسمیتش ملاقی با حاوی می خواهد.

مصنف می گوید اینگونه عبارت آورده که در بخش اول، اسمی از بُعد نمی برد و فقط تعبیر به مکان می کند. اما در بخش دوم، لفظ حاوی می آورد. یعنی نمی گوید: اگر بتمام جسمیتش بُعد را خواست بتمام جسمیتش ملاقات با بُعد را نمی خواهد. بلکه به جای لفظ بُعد، لفظ مکان می آورد. و در بخش دوم لفظ حاوی می آورد یعنی مکان را با حاوی مقایسه می کند نه اینکه بُعد را با حاوی مقایسه کند. طوری بیان می کند که حاوی و مکان یک چیز هستند.

ص: ۱۰۱۵

(و بالجمله فانه غیر مسلم ان الجسم یقتضی لجسمیته مکانا الا مقدار ما یسلم انه بجسمیته یقتضی حاویا)

این (بالجمله) که در سطر ۱۴ بود را دوباره با (بالجمله) در سطر ۱۶ می خواهد خلاصه کند. یعنی ما به همان اندازه که می گوییم جسم اقتضای حاوی می کند به همان اندازه می گوییم جسم، اقتضای مکان می کند، چیزی اضافه نمی کنیم پس اجازه می دهیم که مکان، همان حاوی باشد. به همان مقدار که ما جسم را مقتضیِ حاوی می دانیم به همان مقدار هم مقتضی مکان می دانیم پس هیچ اشکال ندارد که بگوییم حاوی همان مکان است. اما به چه مقدار ما جسم را مقتضی حاوی می دانیم؟ به اینکه سطحش با حاوی تماس پیدا کند. به همان مقدار، این جسم را مقتضی مکان می دانیم.

ترجمه: قبول نداریم که جسم به خاطر جسمیتش مکانی را اقتضا کند مگر به همان مقداری که قبول داریم که این جسم، جسمیتش اقتضای حاوی می کند. پس می توان حاوی با مکان را یکی بگیریم و بر همدیگر منطبق کنیم.

در اینجا هم به بُعد تعبیر نکند باز هم از لفظ مکان استفاده می کند.

(و معنی القولین جمیعا ان جمله الجسم الماخوذ کشی واحد یوصف بانه فی مکان او فی حاو و لیس کون الشی بکلیته فی شی هو کونه ملاقیا له بکلیته)

مصنف، مطلب را با بیان سوم تکرار کند. مرتبه اول با (بالجمله) اول گفت و مرتبه دوم با (بالجمله) دوم گفت.

مراد از قولین چیست؟ مراد این دو (بالجمله) نیست بلکه مراد قول به مکان و قول به حاوی است. معنای هر دو قول یکی است. یعنی چه بگویید جسم اقتضای مکان دارد چه بگویید جسم اقتضای حاوی دارد، جسم را بکلیته یک چیز می گیریم، مجموع جسم را مثل شی واحد می گیریم یعنی وسطِ جسم را از کناره جسم جدا نمی کنیم تا بگوییم کل، مکان می خواهد پس اجزا هم مکان می خواهد. کل، ملاقات می خواهد پس اجزا هم ملاقات می خواهد. ما برای اجزاء ملاقات را لازم نمی دانیم چون اجزاء را جدای از کل قرار نمی دهیم. کل را مثل شی واحد می گیریم. لذا ملاقات این شی واحد را کافی می دانیم و لازم نیست که تمام جزء جزء آن با مکان ملاقات کنند بلکه همه را مثل شیء واحد می گیریم و اینطور می گوییم که این مجموعه (کشی واحد) در مکان واحد است یا بگوییم در حاوی است، این دو عبارت، فرقی ندارند. معنایش این است که این مجموعه در یک شی است اما ادعا نکردیم که با همه آن شی ملاقات می کند. ملاقاتِ شی واحد، با همه ظرفیت لازم نیست بلکه وجود شی واحد، در این ظرف لازم است اما ملاقات کردنش با آن ظرف، لازم نیست. آنچه لازم است اینکه همه این «کشی واحد» در ظرف واقع شود.

ص: ۱۰۱۶

ترجمه: معنای هر دو قول (چه بگوییم جسم اقتضا مکان می کند چه بگوییم اقتضای حاوی کند) این است که مجموعه جسم که به مثل شی واحد اخذ شده (یعنی وسط آن جسم را از کنار، جسم، جدا نکردیم و برای وسط، حکم مستقلی غیر از کناره جسم قرار ندادیم بلکه همه مجموعه را یک شی گرفتیم) این وصف را دارد که «انه فی مکان» یا «انه حاو».

و اینکه شی بلکیته در ظرفی باشد مثل این نیست که آن شی، ملاقی با آن ظرف بکلیته باشد (بودنِ تمام جسم در چیزی به معنای ملاقات کردن تمام آن جسم با آن چیز نیست.)

(فانا نقول ان جمیع هذا الماء و جملته فی هذه الجره و لا نعنی به ان جملته ملاقیه للجره)

ما میگوییم تمام این ماء و مجموعه این ماء در این کوزه است و این، صحیح است ولی قصد نمی کنیم از این کلام که همه آب با کوزه ملاقات دارد بلکه سطح بیرونی آن با سطح درونی کوزه ملاقات دارد.

(و اما الحجه التی بعد هذه، المبنیه علی مساواه المکان و المتمکن فقد فرِغ عن جوابها)

دلیل چهارم قائلین به بعد بودن مکان: این دلیل در صفحه ۱۱۶ سطر ۹ آمده بود (لان المکان مساو للمتمکن)

مکان مساوی متمکن است و متمکن، جسم است پس مکان باید جسم باشد.

جواب: جواب این دلیل را در صفحه ۱۳۸ سطر ۱۸ (قوله و قولنا ان المکان مساوللمتمکن) بیان شد که این مساوات بین مکان و متمکن قائل هستیم ولی مساوات در ماهیت نیست. نمی گوییم ماهیت این دو یکی است بلکه مراد، مساوات در اندازه است یعنی مکان، بزرگتر از متمکن نیست که در یک مکانِ گشاد باشد و متمکن، بزرگتر از مکان نیست تا در مکان جا نگیرد.

ص: ۱۰۱۷

(المبنیه) صفت برای حجت است.

ترجمه: اما حجتی که بعد از آن حجت قبلی بود که این حجت مبنی بر مساوات مکان و متمکن بود (یعنی از این قانون استفاده کرد که مکان و متمکن مساوی اند) پس از جوابش فارغ شویم.

(و اما التی بعد تلك فهی مبنیه علی ان المکان لا یتحرك و المسلم ان المکان لا یتحرك بذاته و اما انه لا یتحرك لا بالذات و لا بالعرض فذلك غیر مسلم و لا مشهود)

دلیل پنجم قائلین به بعد بودن مکان: این دلیل در صفحه ۱۱۶ سطر ۹ آمده بود (و قالوا انهما ان المکان)

مکان، حرکت نمی کند و زائل نمی شود ولی نهایاتِ محیط که سطح اند حرکت می کنند و زائل می شوند پس نهایت (سطوح) مکان نیستند.

جواب: مکان، بالذات حرکت نمی کند نه اینکه اصلا حرکت نمی کند، شما گفتید مکان به هیچ وجه حرکت نمی کند ما می گوییم مکان، بالذات حرکت نمی کند ولی بالعرض حرکت می کند.

ترجمه: اما حجتی که بعد از این حجتِ مذکور آمده مبنی بر این است که مکان بذاته حرکت نمی کند اما اینکه حرکت نکند لابالذات و لا بالعرض، نه مشهود است و نه مقبول است. نه در نزد فلاسفه مقبول است و نه واضح و آشکار است که در نزد عرف مقبول باشد. (غیر مسلم، مربوط به فلاسفه است و مشهود، مربوط به عرف است).

مراد از حرکت بالعرض و حرکت بالذات چیست؟ یکبار می گویم مکان حرکت می کند و یکبار می گوییم کوزه حرکت می کند. اینکه بگوییم مکان حرکت می کند صحیح نیست ولی اگر بگوییم کوزه حرکت می کند و کوزه، مصنف به مکان بودن شده باشد مکان هم حرکت می کند. گاهی کوزه را خالی کردید و آبی درون آن نیست در این صورت، کوزه را متصف به مکان نمی کنید و اگرکوزه را حرکت بدهید فقط کوزه حرکت کرده است. اما گاهی کوزه را پُر از آب کردید و کوزه را مکانِ آب دیدید. وقتی که کوزه را حرکت می دهید، کوزه بالذات حرکت می کند و بالعرض، مکان حرکت می کند.

ص: ۱۰۱۸

پس یکبـار می گوییـد مکـان حرکت می کنـد که این، حرف بـاطلی است چون مکان، حرکت بالـذات نـدارد. خود مکان بما اینکه مکان است حرکت نمی کند چون وقتی کوزه را حرکت می دهید آب، درون کوزه است و مکان آب، تغییر نکرده مگر اینکه آب از کوزه بیرون رود تـا مکـان آب تغییر کنـد والاـ تـا وقتی که آب، درون کوزه است مکانش تغییر نکرده است ولی وقتی که کوزه را حرکت می دهیـد کوزه حرکت می کند و این حرکتش بالذات است اما مکان، بالعرض حرکت می کند. در واقع مکان بودن آب این است که در کوزه باشد. در کوزه بودن، هم بعد از حرکت کوزه است هم قبل از حرکت کوزه اسـت که عـوض نمی شـود بلکه خود کوزه، جـایش عوض می شود و بـالعرض می گوییم مکـان هم عوض شـده والاـ مکـان، واقعا عوض شده چون آب، درون کوزه بود الان هم درون کوزه است.

(فان الجمهور لا یابون ان یتحرک مکان الشی فانهم یرون الجره مکانا و یجوزون لا محاله حرکتها)

این جمله تعلیل برای (لا مشهود) است یعنی مشهور ابا ندارد که مکانِ شی حرکت کند.

مشـهور می بیننـد کـوزه مکـان است و حرکت کوزه را اجـازه می دهنـد و حرکت کوزه، حرکت برای کوزه است بالـذات، و حرکتِ مکان است بالعرض. و این، اشـکالی نـدارد. بنابراین اینکه شـما در حجت خودتان گفتیـد مکان به هیچ وجهی حرکت نمی کند ولی سطح، حرکت می کند حرف صحیحی نیست.

رد دلیل ششم و هفتم قائلین به بعد بودن مکان ۹۲/۰۳/۰۵

ص: ۱۰۱۹

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۳ سطر ۸ (قوله و اما الحجه)

موضوع: رد دلیل ششم و هفتم قائلین به بعد بودن مکان

دلیل ششم: این دلیل در صفحه ۱۱۶ سطر ۱۰ (قوله و قالوا ایضا ان الناس) بیان شده بود و خلاصه دلیل این بود که مردم می گویند مکان گاهی خالی و گاهی پر است و ما وقتی ملاحظه می کنیم می بینیم بُعد اینگونه است که گاهی خالی و گاهی پر است و سطح اینگونه نیست.

پس از این قولی که مردم درباره مکان دارند کشف می کنیم که آنها هم مکان را بُعد می دانند پس باید قائل شویم که مکان بُعد است نه سطح.

مصنف دو جواب می دهد که جواب دوم را طولانی بیان می کند البته جواب دوم را می توان به چند جواب مستقل تبدیل کرد.

جواب اول: اطلاق مردم برای عرف، مفید است و برای فلسفه مفید نیست. اگر ما بخواهیم یک حکیمی را که حکم عرفی است مترتب کنیم می توانیم از حرف مردم استفاده کنیم اما اگر بخواهیم مطلب عقلی و فلسفی را بیان کنیم نمی توانیم از حرف عرف و مردم استفاده کنیم.

جواب دوم: خلاصه جواب دوم این است قبول می کنیم که باید در فلسفه هم به عرف اعتماد کنیم اما این بحث را مطرح می کنیم که آیا عرف آن حرفی را که شما گفتید فقط در بُعد قبول دارد یا در سطح هم قبول دارد؟ و در ادامه بیان می کنیم که عرف، سطح را بهتر قبول می کند (می توان این مطلب را جواب مستقل گرفت) و در ادامه بیان می کنیم در سطح، قبول داریم و در بُعد قبول نداریم (می توان این مطلب را هم جواب مستقل گرفت)

ص: ۱۰۲۰

اما تفصیل جواب دوم این است که وقتی به عرف مراجعه می کنیم می بینیم آنها می گویند مکان گاهی پر است و گاهی خالی است و بر بُعد هم اطلاق می کنند که گاهی پر است و گاهی خالی است و بر سطح هم اطلاق می کنند که گاهی پر است و گاهی خالی است. لذا از اطلاق عرف نمی توان فهمید که بُعد، مکان است یا سطح، مکان است چون عرف، پر و خالی بودن را که درباره مکان اطلاق می کنند هم برای بُعد قائلند و هم برای سطح قائلند. البته مصنف مطلبی را اضافه می کند و می گوید: اینکه عرف، پر و خالی بودن را در فرض بُعد و سطح، اطلاق می کنند مبنی بر این است که بُعد و سطح را به عرف تفهیم کنیم. ممکن است اینکه عرف بر سطح، اطلاق پر و خالی نمی کند علتش این است که سطح را نمی شناسد و اگر سطح را به عرف بشناسانیم می بینیم اطلاق پر و خالی می کند.

بُعد هم همین طور است که اگر عرف بُعد را نشناسد اطلاق پر و خالی نمی کند. بَعد از شناخت بُعد و سطح، هم اطلاق پر و

خالی بر سطح می کند هم بر بُعد می کند، پس هر دو اطلاق را دارد و ما نمی توانیم از کار عرف، کشف کنیم که مکان، بُعد است یا سطح است. با هر دو سازگار است.

مصنف از عبارت (و یشبه ان یکونوا) یک پله بالاتر می رود و می گوید اطلاق فارغ و مملو در سطح حاوی، سریعتر از اطلاق فارغ و مملو در بُعد است یعنی عرف درباره سطح، راحت تر اطلاق فارغ و مملو می کند تا درباره بُعد اطلاق کند؟ چون عرف مملو را اطلاق می کنند بر چیزی که احاطه کرده باشد و یک شیء مصمت (تو پُر، جسمی که درون آن، پُر است) داخل آن باشد یعنی می گوید این کاسه پُر و مملو است یعنی کاسه را متصف به مملو می کند چون می بیند این کاسه، احاطه به جسمی (آب) کرده که توپر است.

مصنف از عبارت (و لا یعرفون حال البعد) یک پله بالاتر می رود و می گوید عرف، اصلا بُعد را نمی شناسد تا برای آن اطلاق مملو و فارغ کند. عرف فقط سطح را می شناسد و اگر کوزه را به عرف بدهی می گوید کوزه پر از آب است و نمی گوید بُعدِ داخل کوزه پر است در واقع، حاوی (یعنی محیط) را متصف به مملو می کند و بُعد، که محیط نیست بلکه بُعد، اشغال می شود و احاطه نمی کند. سطح و دیواره کوزه به آب احاطه می کند اما بُعد و فضای داخل کوزه آب را اشغال نمی کند بلکه آب، آن بُعد را اشغال و احاطه می کند. مصنف در ادامه بیان می کند که مراد از کوزه چیست؟ می فرماید آیا کوزه، بُعد است یا کوزه خزف و گِل است که سطح بیرونی و درونی دارد. عرف می گوید کوزه پر است و نمی گوید بُعد کوزه پر است.

حال اگر سطح درون کوزه که بالاخره نهایت کوزه است اگر جدا موجود می شد (سطح را نمی توان جدای از جسم موجود کرد حالا اگر کسی موجود کرد) همان سطح را عرف می گفت پر است اینکه عرف می گوید کوزه پر است به خاطر این است که شی آن سطح را از کوزه جدا نمی کند.

توضیح عبارت

(و اما الحجه التی بعد هذه فهی اول شی مبنیه علی عادات الجمهور و ذلک لیس بحجه فی الامور العقلیه)

اما ردّ حجت ششمی که قائلین به اصحاب بُعد، بَعد از حجت پنجم آوردند این است که این دلیل شما مبنی بر عادات توده مردم شده و اطلاقات مردم و عادات آنها در امور عقلیه حجت نیست اما در امو شرعیه و لغویه و عرفیه حجت است.

ص: ۱۰۲۲

دلیل ششم در صفحه ۱۱۶ سطر ۱۰ آمده است.

(اول) مراد از آن، اولا است که کلمه ثانیا در خط بعدی عطف بر این است.

(و ثانیا انه کما لا یمنع العامه ان تقول ان البعد المفطور فی الجره فارغ و مملو)

عامه و جمهور منع نمی کند که گفته شود بعد مفطور در کوزه خالی باشد یا پر باشد.

مراد از بُعد المفطور، بُعدی که فطرت باید چنین بُعدی به وجودش شهادت می دهد.

(کذلک لا یمنع ان تقول انا البسیط المقعر الذی فی الجره فارغ و مملوه)

همان طور که عامه منع نمی کند که درباره بُعدی که در کوزه است اطلاق فارغ و مملو کند هم چنین عامه منع نمی کند که بگوید سطح مقعری که در کوزه است فارغ و مملو گفته شود.

(علی ان تفهم الهامه المعنیین جمیعا)

این جمله مربوط به کما لا یمنع و کذلک لا یمنع است.

در چه وقتی مانع نمی باشد؟ بنابر اینکه عامه، هردو معنی را با هم بفهمد یعنی هم بُعد و هم سطح را به آن تفهیم کنیم و بنابر فهمی که پیدا می کند فارغ و مملو را به بُعد و سطح اطلاق می کند.

(فانهم لا فتوی لهم فی لفظ لم تجر العاده بفهم معناه محصلا)

چرا باید عامه را تفهیم کنیم چون آنها اگر چیزی را نفهمند درباره آن نظر نمی دهند. عرف اگر بُعد و سطح را نفهمد درباره آن نظر نمی دهد. وقتی تفهیم به عرف کردی نظر می دهد و می گوید این بُعد و سطح، فارغ و مملو است.

ترجمه: فتوایی برای عرف نیست در لفظی که عادت به فهم معنایش حاصل نشده.

(محصلا) می تواند مربوط به فتوی باشد یعنی عرف فتوای محصلی ندارد و می تواند مربوط به فهم معنی باشد یعنی فتوایی ندارد به لفظی که فهم محصلی از معنای آن ندارند.

(و یشبه ان یکونوا الی ان یطلقوا ذلک فی البسیط المقعر اسرع منهم الی غیر ذلک)

به نظر می رسد که این عامه برای اطلاق کردن مملو و فارغ در سطح مقعر، آمادگی بیشتر دارند از خود عامه به غیر آن، یعنی بر بسیط و سطح آسانتر اطلاق مملو و فارغ می کنند اما در بُعد و چیزهای دیگر سخت تر اطلاق می کنند.

(و ذلک لان المملو فی عرفهم هو الذی یحیط بشی مصمت فی ضمنه)

ضمیر در (ضمنه) به الذی بر می گردد.

ترجمه: اینکه عرف در اطلاق مملو و فارغ در بسیط مقعر اسرع اند به این جهت است که مملو در عرف عامه، عبارت از ظرف و کوزه ای است که احاطه به یک شی مصمت (توپر) می کند که در ضمن آن ظرف است.

(حتی یلاقیه من کل جهه)

این جمله، توضیح (یحیط) است یعنی احاطه کرده باشد این ظرف، شی مصمت (توپر) را به طوری که با این شی مصمت از هر جهت ملاقات داشته باشد. یعنی همه جوانب ظرف را پر کرده که می گویند مصمت (توپر) است.

(الا تری انهم یقولون فیما بینهم ان الجره مملوه و الزق مملو)

نظر نمی کنی که عرف در بین خودشان به صورت متداول و متعارف می گویند کوزه پر است یا مشک پر است. یعنی می گوید کوزه پر است نه اینکه بُعد موجود در کوزه را بگوید پر است و می گوید مشک پر است نه اینکه بُعد موجود در مشک را بگوید پر است.

ص: ۱۰۲۴

پس مملو را صفت برای سطح، آسانتر قرار می دهد تا صفت برای بُعد قرار دهد.

(و لا یعرفون حال البعد الذی یدعونه فی داخل الجره)

عرف نمی شناسد حال بُعدی را که اصحاب بُعد، در داخل کوزه آن را ادعا می کنند. عرف اصلا بُعد را نمی شناسد تا بخواهد آن را متصف به فارغ و مملو کند.

(بل یصفون الحاوی بهذه الصفه)

بلکه حاوی را متصف به فارغ و مملو می کند.

(و الحاوی اشبه بالبسیط منه بالبعد)

ضمیر در (منه) به (الحاوی) بر می گردد.

حاوی شباهتش به بسیط بیّن از شباهتش به بُعد است یعنی آنها بر حاوی اطلاق مملو و فارغ می کنند و حاوی با بُعد خیلی ارتباط ندارد چون بُعد، حاوی نیست. بُعد، اشغال می شود. بلکه اگر دقیق حرف بزنیم می گوییم بُعد، محاط است نه محیط.

(فان البعد لا یحیط بشی)

بُعد احاطه به چیزی نمی کند.

(بل ربما احاط به ما یملوه ان کان موجوداً)

ضمیر در (به) و مضیر مفعولی (یملوه) و ضمیر در (کان) هر سه به بُعد بر می گردد.

ترجمه: بلکه چه بسا احاطه می کند به این بُعد، آن چه که بُعد را پر کرده (آنچه که داخل بُعد می آید بر بُعد احاطه کرده) اگر بُعد موجود باشد (ما می گوییم بُعد، موهوم است و موجود نیست.

(فلذلک تجد العامه لا یتحاشون ان یقولوا ان الجره مملوه و ربما توقفوا عن ان یقولوا: ان البعد الباطن مملو)

ص: ۱۰۲۵

(لا یتحاشون) یعنی به حاشیه رفتن و کنار رفتن، یعنی از اینکه این حرف را بزنند کناره می گیرند و این حرف را نمی زنند.

چون عامه ملا را صفت حاوی می داند و حاوی یعنی محیط را بر سطح، تطبیق می کنند نه بر بُعد، لذا می باید عامه را که تحاشی ندارند که بگویند کوزه پر از آب است اما توقف و مکث می کنند و نمی گویند بُعدی که در باطن کوزه است مملو است بلکه می گویند بُعدِ باطن، مملو است.

(و الجره اسم الجوهر الخزف المعمول علی شکل البسیط الباطن المحیط)

کوزه را تعریف می کند که کوزه، اسم جوهری است که از جنس خزف (گِل) ساخته شده به شکل سطح باطنی که احاطه کرده آنچه درونش است.

کوزه یعنی سطح باطنی حاوی، ولی چون سطح را نمی توان جدا از جسم کرد لذا این جسم خزف را هم آوردیم والا اگر می توانستیم این سطح را از خرف جدا کنیم جدا می کردیم و به آن خزف نمی گفتیم که مکان است بلکه به سطح مقر کوزه می گفتیم مکان آب است.

(و لو کان البسیط یقوم بنفسه لکان مقام هذه الجره و لکانوا یقولون فی البسیط ما یقولونه فی الجره)

اگر بسیط و سطح می توانست قائم به نفس باشد و احتیاج نبود که نهایت جسم قرار داده شود آن سطح، جانشین خود کوزه می شد و حرفی را که عرف درباره کوزه می گفت درباره سطح هم می گفت. درباره کوزه گفت مملو یا فارغ است درباره سطح هم می گوید مملو یا فارغ است.

ص: ۱۰۲۶

(فقد بان انهم اذا قالوا: ان الجره فارغه و ملموه و جعلوا ذلک کقولهم مکان ما فارغ او مملو ذهبوا الی المحیط)

(ذهبوا) جواب برای (اذا) است

روشن شد که عامه وقتی می گویند کوزه فارغ است یا مملو است و قرار می دهند این گفته را مثل گفته ای که درباره مکان دارند روشن شد که نظرشان به محیط است و منظورشان این است که محیط که مکان است فارغ و مملو است پس مکان بودن محیط با اطلاق عرف بدست می آید.

(نعم انما یمتنعون ان یقولوا فی البسیط المطلق انه فارغ و مملو)

آنها اطلاق مملو و فارغ را بر سطح ندارند بلکه اطلاق مملو و فارغ را بر سطح حاوی دارند یعنی بر مطلق سطح، اطلاق مملو و فارغ نمی کنند اما بر سطح حاوی اطلاق می کنند. یک ورق کاغذ را اگر لحاظ کنی، نمی گویند این ورق کاغذ، پر از آب است ولی اگر این کاغذ را جمع کنی و حاوی قرار بدهی می بینی داخل آن آب است پس عرف به مطلق سطح، وصف مملو یا فارغ را نمی دهد بلکه به سطح حاوی، این وصف را می دهد.

ترجمه: بله عرف امتناع می کند که بگوید درباره بسیط مطلق (بسیط مطلق در مقابل بسیط حاوی است) که فارغ یا مملو است.

(لان البسیط المطلق لیس هو المکان بل المکان بسیط بشرط الاحاطه)

زیرا بسیطِ مطلق، مکان نیست. بلکه بسیطِ حاوی، مکان است.

(و اذا جعل بدل البسیط المطلق بسیط بهذه الصفه لم یتحاشوا عن ذلک)

ص: ۱۰۲۷

مراد از (هذه الصفه) بین صفت احاطه نه به صفت مملو و فارغ.

ترجمه: اگر به جای بسیط مطلق، بسیط با این صفت (یعنی بسیط محیط) را گذاشتیم تحاشی ندارند از اطلاق فارغ و مملو. اما گر به جای بسیط مطلق، بسیط موصوف به حاوی بودن بگذاری تحاشی از اطلاق فارغ و مملو ندارد.

صفحه ۱۴۴ سطر ۳ ردّ دلیل هفتم است.

دلیل هفتم: این دلیل در صفه ۱۱۶ سطر ۱۲ (و القول بالابعاد یجعل کل جسم فی مکان) بیان شده بود که خلاصه دلیل این بود که می گفتند اگر ما مکان را عبارت از بُعد قرار دهیم همه اجسام حتی محدد الجهات هم دارای مکان می شوند اما اگر مکان را عبارت از سطح حاوی قرار دهیم همه اجسام مکان ندارند چون محدد الجهات، سطح حاوی ندارد و چون لازم است همه اجسام مکان داشته باشند پس باید مکان را طوری تفسیر کنیم که همه اجسام صاحب مکان باشند لذا مکان را به بُعد معنی می کنیم تا همه اجسام، مکان داشته باشند.

جواب: مصنف بر این قاعده کلی (کل جسم لازم ان یکون له مکان) اشکال می کند و می گوید این قاعده را چه کسی گفته است. بله جسم، مکان دارد و مجردات مکان ندارند اما آیا هر جسمی مکان دارد؟

سپس می گوید بر فرض لازم باشد همه اجسام مکان داشته باشند و محدد الجهات هم مکان داشته باشد لازم نبود ما خود را به زحمت بیندازیم تا برای محدد الجهات، مکان پیدا کنیم چنان که شما سعی می کنید با قائل شدن به بُعد، برای آن مکان قائل شوید.

اگر سه مطلب تمام بود ما ناچاریم که سعی کنیم مکان را بُعد قرار دهیم ولی هیچ کدام از این سه مطلب ثابت نیست.

۱ـ کل جسم فله مکان

۲ـ نمی توانیم برای همه اجسام، مکانی غیر از بُعد قائل شویم یعنی چیز دیگری غیر از بُعد که بتوانیم مکان قرار دهیم وجود نداشته باشد ناچار می شویم بُعد را مکان قرار دهیم.

۳ـ بُعد مفطور وجود داشته باشد.

ولی اولا قاعده اوّلی صحیح نیست و ثانیا اینکه فرض کنیم همه اجسام مکان می خواهند و مکان، منحصر در بُعد باشد صحیح نیست چون ممکن است در بعضی امور، سطحِ مستقرّ مکان باشد و در بعضی امور سطحِ حاوی مکان باشد و در همه اجسام، سطحِ حاوی داریم و آن را مکان قرار می دهیم اما در محدد الجهات چون سطح حاوی نداریم سطح مستقر را مکان قرار می دهیم و سطح مستقرِ برای محدد الجهات، سطح فلک هشتم است. حال اگر این قول را ثابت کنیم احتیاج به بُعد پیدا نمی کنیم. ثالثا: باید ملتزم شوید که بُعد، وجود دارد.

توضیح عبارت

(و اما الحجه التی بعد هذه)

اما حجت هفتم که بعد از حجت ششم در صفه ۱۱۶ سطر ۱۲ ذکر شد

(فمبناها علی ان یصیر المکان بعدا یجعل لکل جسم مکانا)

نسخه صحیح (تصیّر) است.

مبنای این دلیل، بُعد بودن مکان است. یعنی اگر برای هر جسمی بخواهی مکان قائل شوی باید بُعد بودن مکان را قبول کنی ولی سطح بودن مکان، برای هر جسمی مکان قرار نمی دهد. (لااقل برای فلک الافلاک مکان قرار نمی دهد)

ترجمه: مبنای دلیل بر این است که بُعد بودن مکان، قرار می دهد برای هر جسمی مکان، ولی بُعد بودن سطح این کار نمی کند.

(و هو امر صواب واجب)

این عبارت، دنباله حجت و دلیل است و ضمیر در (هو) به (جعل مکان لکل جسم) بر می گردد.

مقدمه اول: اگر مکان را بُعد قرار بدهی همه اجسام صاحب مکان می شوند.

مقدمه دوم: اینکه همه اجسام صاحب مکان می شوند امری واجب است.

نتیجه: پس قرار دادن مکان را بُعد، امری واجب است.

(و هذا التصویب شهوه من الشهوات)

اینکه گفتید حتما باید هر جسمی مکان داشته باشد و مکان داشتن هر جسمی، امر صوابی است این تصویب، امر دلخواهی است که شما به دلخواه و خواسته خود گفتید نه اینکه مقتضای دلیل باشد.

(فانه ان لم یکن واجبا ان یکون کل جسم فی مکان وجوبا فی نفسه کان سعینا فی ایجابه سعیا باطلا)

(کل جسم فی مکان) یک قضیه است که باید این قضیه، واجب شود و واجب شدن به دو صورت است ۱_ به کمک دلیل (اگر قضیه، نظری باشد) ۲_ فی نفسه (اگر قضیه، بدیهی باشد) مصنف می فرماید این قضیه (کل جسم فی مکان) اگر وجوب فی نفسه داشته باشد لازم نیست تلاش کنیم و دلیل بیاورید چون هر جسمی در مکان قرار می گیرد زیرا یک امر بدیهی و واجبی است و دست ما نیست که اگر دلیل آوردیم مکان درست می کنیم و اگر دلیل نیاوردیم مکان درست نمی کنیم.

ص: ۱۰۳۰

ترجمه: اگر واجب نباشد که هر جسمی در مکان است به نحو وجوب بدیهی، تلاش ما برای اینکه هر جسمی در مکان باشد تلاش باطلی است.

(و عسی ان یکون الاوجب لبعض الاجسام ان لا یکون فی مکان)

چه بسا این طور باشد که بعض اجسام مکان ندارد.

(و ان کان واجبا لم یحتج الی تدبیر منا)

و اگر مکان داشتن واجب باشد احتیاج ندارد ما دنبال مکان بگردیم.

ادامه رد دلیل هفتم قائلین به بُعد بودن مکان ۹۲/۰۳/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۴ سطر ۶

موضوع: ادامه رد دلیل هفتم قائلین به بُعد بودن مکان

دلیل هفتم: دلیل هفتم اصحاب بُعد این بود که هر جسمی مکان می خواهد و اگر مکان را به معنای بُعد قرار دهیم به این قانون که می گوید هر جسمی مکان می خواهد عمل کردیم بدون اینکه استثنائی قائل شویم. یعنی برای همه اجسام حتی فلک الافلاک مکان قائل می شویم اما اگر مکان را عبارت از سطح حاوی قرار دهیم فلک نهم را باید استثنا کنیم چون سطح حاوی ندارد پس مکان ندارد و اگر بخواهیم قاعده را تحفظ کنیم خوب است استثنایی برای آن قرار ندهیم.

جواب: اگر ما سه مقدمه را صحیح بدانیم می توانیم نتیجه بگیریم که مکان، بُعد است ولی هیچ یکاز سه مقدمه صحیح نیست.

۱ــ کل جسم فی مکان اگر این قاعده را قبول نداشته باشیم می توان گفت که بعضی جسم ها مکان ندارند از جمله فلک نهم است.

۲ــ ممکن نباشد که ما برای همه اجسام، مکانی غیر از بُعد قائل شویم ولی اگر توانستیم برای اجسام، مکانی غیر از بُعد قائل شویم مثلاـ بگوییم مکان همه اجسام، سطح حاوی است و مکانِ فلک الافلاک، سطح محوی است که در این صورت برای همه اجسام مکان قائل شویم. پس باید ثابت شود که برای همه اشیا مکانی جز بُعد نداریم.

ص: ۱۰۳۱

۳ــ بُعد باید وجود داشته باشد و امر توهمی نباشد.

اگر یکی از این سه مقدمه یا هر سه مقدمه مخدوش شود نمی توان گفت مکان، بُعد است.

توضیح عبارت

(و لو کانت هذه المقدمه صحیحه و هو ان کل جسم فی مکان و لم یمکن ان یوجد لکل جسم حاو او شی من الاشیاء المتوهمه مکانا غیر البعد المفطور و کان البعد المفطور موجودا کانت الحاجه تمسنا الی ان نقول بان البعد مکان).

(کانت الحاجه) جواب برای (لو کانت) است.

(و لو کانت هـذه المقـدمه) مراد از (هذه المقدمه) در ادامه آمده یعنی (ان لکل جسم فی مکان) و گویا مشارالیه (هذه) هر سه مقدمه باشد.

ضمیر (هو) به مقدمه بر می گردد و به اعتبار خبر، مذکر آمده است.

(ان کل جسم مکان) آن مقـدمه این است که هر جسـمی باید در مکان باشد و جسـمی که در مکان نباشد نداریم این عبارت، مقدمه اول بود.

(و لم یمکن ان یوجد لکل جسم حاو او شی من الاشیاء المتوهمه مکانا غیر البعد المفطور) این عبارت، مقدمه دوم است. (کل) اضـافه به (جسم) شـده و (حاو) صـفت برای جسم نیست بلکه نائب فاعل یوجـد است. (شـی من الاشـیا) عطف بر (حاو) است. (مکانا) مربوط به متوهمه است.

نمی توانیم بگوییم همه اجسام در مکان اند به این صورت که بعضـی حاوی دارند و بعضی محوی دارند (محوی عبارت اخری برای «شـی من الاشـیاء المتوهمه مکانا» است) مثل فلک نهم که اسـتقرار بر فلك هشـتم دارد و ما یسـتقر علیه، مکان است پس سطح محوی مکـان شـد. حـال مصـنف در مقـدمه دوم می فرمایـد حکم می کنیم که برای کل جسم نمی توانیم مکانی را که جسم حاوی است یا مکان دیگری را قائل شویم، فقط باید بُعد را قائل شویم.

ص: ۱۰۳۲

طور دیگری می توان این جمله را معنی کرد و گفت (یوجد) دو مفعولی است (و حاو او شی من الاشیاء) مفعول اول که نائب فاعل شده و (مکانا) مفعول دوم است و (غیر البعد) صفت برای (مکانا) یا استثنا می شود، معنی: برای هر جسمی ممکن نیست که حاوی یا شی الاشیاء یافت شود مکانی. مگر اینکه آن مکان غیر بُعد مفطور باشد.

معنایی که ابتدا کردیم بهتر است.

این کلمه (غیر البعد) صفت برای (شی) است در صورتی که به رفع بخوانی، و استثنا است اگر به نصب بخوانی یعنی: ممکن نیست برای هر جسمی، حاوی یا شیء الاشیاء یافت شود غیر از بُعد مفطور، یعنی غیر از بعد مفطور چیز دیگری برای اشیاء حاصل نمی شود. ممکن است برای تک تک اشیاء چیز دیگری حاصل شود ولی برای همه ایشا نمی توان گرفت.

(و کان البعد المفطور موجودا) مقدمه سوم است.

(کانت الحاجه) حاجتِ ما را به این منتهی خواهد کرد که بگوییم بُعد مکان است.

(و اما و لیس شی من ذلک واجبا)

می توان (و اما) بدون تشدید خواند به معنای اینکه آگاه باش که هیچ یک از این سه تا واجب نیستند لذا نباید خودمان را حاجتمند کنیم به اینکه بُعد را مکان قرار دهیم

و می توان (و امّا) با تشدید خواند که به معنای (ولکن) باشد.

(ذلک) یعنی سه مقدمه ای که ذکر شد.

(فما اشد تحریفنا فی ان نتمحل حیله فیکون لنا ان نجعل کل جسم فی مکان)

ص: ۱۰۳۳

(نتحمل) یعنی با تکلف چاره اندیشی کنیم.

این جمله تفریع بر (لیس واجبا) است حال که این سه مقدمه واجب نیست پس چقدر انحراف است که ما چاره بیندیشیم برای این که برای همه اجسام مکان درست کنیم. این چاره اندیشیدن واجب نیست.

ترجمه: چقدر بی راهه و منحرف می شویم در اینکه با تکلیف چاره اندیشی کنیم تا این حق به ما داده شود و ما به این مساله عمل کنیم که هر جسمی را در مکان قرار بدهیم.

در نسخه ای (لیکون) است ولی (فیکون) هم خوب است و به این صورت معنی می کنیم که چقدر انحراف است که چاره اندیشی کنیم تا بوده باشد برای ما این مطلب که هر جسمی را در مکان قرار بدهیم. یعنی اگر بخواهیم (کل جسم فی مکان) راتحفظ کنیم چاره اندیشی می کنیم. مصنف می فرماید این چاره اندیشی، بیراهه رفتن است چون این چاره اندیشی واجب نبود، زیرا مقدمات سه گانه را نداشتید که شما را ملزم به این چاره اندیشی کند. پس این چاره اندیشی بی راهه روی است.

(و لنسلم ایضا ان کل جسم فی مکان)

تا اینجا منصف ادعا کرد که لازم نیست هر جسمی در مکان باشد. الان می گوید قبول می کنیم که هر شی باید در مکان باشد. اما شما گفتید مکان عبارت از بُعد است ولی مصنف می فرماید مکان عبارت از بُعد نیست بلکه مکان چیزی است که نمی دانیم آن چیز چیست؟ می گوییم همه اجسام مکان دارند حتی فلک الافلاک هم مکان دارد ولی مکان، بُعد نیست بلکه مکان چیزی است که بُعد، لازم آن است هر جا جسمی در مکان رفت شما بُعد را می یابید ولی بُعد، لازمِ عامِ مکان است و در هر جا که ملزوم بود، لازم هم هست یعنی لازمِ مساوی است.

ص: ۱۰۳۴

پس در همه اجسام، بُعد است اما بُعد بما انه مکان نیست بلکه بُعد بما انه لازم للمکان است.

(فلیس یجب ان یکون ذلک المکان هو البعد)

واجب نیست آن مکان که هر جسمی در آن است، بُعد باشد.

(فانه یجوز ان یکون هذا المعنی لیس بمکان لکنه لازم للمکان و عام لکل جسم عموم المکان)

(هذا المعنی) یعنی بُعد

جایز است که بُعد، مکان نباشد بلکه لازمِ مکان باشد و این لازم (بُعد) شامل همه اجسام می شود همان طور که مکان، شامل همه اجسام می شود یعنی همان طور که همه اجسام شامل مکان هستند همه اجسام، بُعدی که لازمه ی مکان است را دارند.

(فان عنی بهذا القول انه یکون اشبه برای الجمهور و ان کل جسم فی مکان فلیس ذلک حجه)

این عبارت، جواب بعدی است و می گوید چه کسی گفته (کل جسم فی مکان) آیا فلسفه ثابت کرده یا عرف می گوید؟ می گوییم فلسفه ثابت نکرده ولی عرف این را می گوید.

مصنف می فرماید ما نباید به رای عرف اعتماد کنیم مصنف برای کلامش شاهد آورد می گوید عرف، رأی دیگری هم دارد که آن رأی با این رأی مساوی است اگر رأیِ عرف در باب مکان را پذیرفتی باید آن رأی را هم بپذیری. و در ادامه مصنف می فرماید عرف رای دومی هم دارد که قویتر از رای اول است و اگر رای عرف در باب مکان را پذیرفتی باید رای دوم عرف را هم بپذیری.

ص: ۱۰۳۵

رای عرف این است که می گوید هر شیئ در مکان است و نمی گوید هر جسمی در مکان است. ما جسم نوشتیم ولی عرف «جسم» را تبدیل به «شی» می کند. حتی خدا تبارک که مجرد است هم در مکان است یعنی هر چیزی قابل اشاره حسی است چه مجرد باشد چه مجرد نباشد. مثلا مردم می گویند خدا تبارک در بالا نشسته و جهان را اداره می کند (البته نه مثل «الرحمن علی العرش استوی» باشد).

اگر رای اولِ عرف را در باب مکان قبول کردی باید رای دوم را هم قبول کنی.

(هذا القول) یعنی قضیه «کل جسم فی مکان»

(ان کل جسم) عطف بر (بهذا القول) یا (الجمهور) است. اگر به این قول گفته شود اشبه به رای جمهور است یعنی اشبه به (ان کل جسم فی مکان) است.

ترجمه: اگر قصد شود به این قول (کل جسم فی مکان) به رای جمهور شبیه و نزدیک است تا دنبال دلیلش باشی و اینکه هر جسم در مکان است پس این، حجت نیست.

(فان شبه هذا الرای الی الجمهور و الذین هم العامه من حیث لا یعتقدون مذهبا یذهبون الیه بل یعلمون و یقولون علی ما فی المشهور او الوهم کنسبه رای آخر الیهم).

(کنسبه رای) خبر برای (فان نسبه هذا الرای) است. کلمه (الوهم) عطف بر (المشهور) است.

جمله (و الذین هم ... او الوهم) عطف تفسیر بر جمهور است و مراد از جمهور عموم مردم است که مذهبی را معتقد نیستند که به سمت آن مذهب بروند یعنی به دنبال دلیل نمی گردند تا مطلبی را با دلیل ثابت کنند و سپس این مطلبِ ثابت شده را به عنوان مذهب خودشان انتخاب کنند. اینطور نیست که دنبال مذهب باشند. اما فیلسوف دنبال مذهب است و به هر بابی که می رسد قضایا را رسیدگی می کند و یکی از آن قضایا را انتخاب می کند و می گوید مذهب من همین است اما عرف این کار را نمی کند چون عرف به دنبال مذهب نیست بلکه عمل می کند و چیزی را در مشهور می بیند و می پذیرد یا عمل می کند و در واهمه اش چیزی می آید و می پذیرد.

ص: ۱۰۳۶

ترجمه: عامه ای که این حالت برای آنها است که مذهبی را معتقد نمی شوند که به سمت آن مذهب بروند بلکه مشغول اعمال خودشان هستند و رای می دهند طبق ما فی المشهور یا ما فی الوهم

(فان نسبه هذا الرای الی الجمهور ... کنسبه رای آخر الیهم) یعنی چون نسبت این رای به جمهور مثل نسبت رای دیگر به جمهور است که اگر این رای قبول کردی آن رای دیگر را هم باید قبول کنی.

(و هو ان کل موجود فی مکان و انه یشارالیه)

رای دیگر این است که هر موجودی در مکان است (چه جسم باشد چه مجرد باشد) و هر موجودی اشاره حسی به آن می شود یعنی دارای وضع است.

(وهذان الرأیان یتساویان فی ان العامه تنصرف عنهما بتبصیر و تعریف یرد علیهم بعد الفطره العقلیه و الوهمیه)

(هذان الرایان) عبارتند از: ۱ـ کل جسم فی مکان ۲ـ کل موجود فی مکان

این دو رای مساوی اند در اینکه اگر عرف را صاحب بصیرت کند و بِینا به مطلب کنی و برای آن توضیح بدهی دست از هر دو رای بر می دارد. وقتی که عرف را متوجه کنی که بعضی احکام عقلی اند که به فطرت عقلی صادر شدند و بعضی احکام، وهمی اند که به فطرت وهمی صادر شدند و بعداً برای عرف بیان کنی که احکامِ وهمیه اعتبار ندارند. از این دو قول خودش دست بر می دارد. پس این دو رای مساوی اند از این جهت که عرف از آنها منصرف می شود.

ص: ۱۰۳۷

(بعد الفطره العقلیه و الوهمیه) این عبارت را به دو گونه می توان معنی کرد.

۱_ بَعدَ الفطره العقلیه و الوهمیه: بعد از اینکه به فطرتشان به مقدمات عقلی و وهمی حکم می کنند و هر دو را یکسان می بینند. بعد از اینکه برای آنها توضیح دادی که مقدماتِ عقلی اعتبار دارد و مقدمات وهمی اعتبار ندارد (بصیرت به عرف داده) از حکم وهمی دست بر می دارد و حکم عقلی را می پذیرد.

۲_ (بِعَدِّ الفطره العقلیه و الوهمیه)

ما تفسیر می کنیم و برای عرف، مقدمه وهمی و عقلی را تعریف می کنیم و می گوییم دو گونه مقدمه داریم و دو مقدمه را برای عرف می شماریم و به سبب همین تقسیم به عرف می فهمانیم که دو مقدمه داریم و مقدمه ای را که توی عرف به آن اعتراف می کنی وهمی است. بعد از اینکه دو نوع فطرت را شمردیم و به عرف فهماندیم که گرفتار فطرتِ وهمی شدی در این صورت بصیرت پیدا می کند و دست از حرفش بر می دارد.

این دو وجه را مرحوم آقا جمال خوانساری توضیح دادند.

(و قد عرفناک احوال هذه المقدمات حیث تکلمنا فی المنطق و بینا انها وهمیات دون عقلیه)

تا اینجا ثابت شد که این مقدماتی که عرف در نزد خودش به عنوان رای پذیرفته مقدمات وهمیه اند. مصنف می گوید در منطق گفتیم که مقدمات وهمیه را باید رها کنی.

ترجمه: در جایی که بحث منطق داشتیم درباره مقدمات صحبت کردیم و گفتیم اینها وهمی اند و عقلی نیستند و باید کنار گذاشته شود. این مقدمات برای ساختنِ حکم مغالطه استفاده می شود و برای برهان و قیاس فایده ندارد.

ص: ۱۰۳۸

(و لا یجب ان یلتفت الیها)

واجب نیست به این مقدمات التفات کنیم چون عقلی نیستند بلکه وهمی اند.

(علی ان حکمهم ان کل جسم فی مکان لیس فی تاکد حکمهم فی ان کل موجود الیه اشاره و له حیز)

از اینجا مطلب را عوض می کند و می گوید در نزد عرف، رای دوم واضح تر است یعنی عرف، (کل موجود فی مکان) و (کل موجود یشار الیه بالاشاره الحسی) را بهتر قبول می کند از قضیه (کل جسم فی مکان). عرف، دقیق حرف نمی زند اما فیلسوف می گوید (کل جسم فی مکان) یعنی کلمه «موجود» را عرف بکار می برد اما فیلسوف آن را تبدیل به «جسم» می کند و می گوید «کل جسم فی مکان»

بنابراین اگر به رای عرف در باب مکان اعتماد کنید به این رای واضح تر (که کل موجود فله مکان و یشار الیه) و به طریق اولی باید اعتماد کنی در حالی که شما به آن اعتماد ندارید پس به این هم اعتماد نکنید.

ترجمه: حکم عرف که می گوید «کل جسم فی مکان» در قوت (تاکد به معنای قوت است) حکم عرف نیست که می گوید «کل موجود الیه اشاره و له حیز» یعنی «کل جسم فی مکان» ضعیف تر است در نزد عرف وقضیه(کل موجود الیه اشاره و له حیز) در نزد عرف قویتر است.

(و لا وهم یفهمون من التمکن غیر ما یفهم من الوضع)

این عبارت، مطلبِ توضیحی است یعنی عرف از مکان داشتن، همان قابل اشاره حسی بودن را می فهمد. وقتی می گوید جسم مکان دارد این را می فهمد که به آن جسم اشاره حسی می شود یعنی رد یک مکانی قرار می دهیم و به آن اشاره می کنیم.

ص: ۱۰۳۹

مصنف چون گفت قوت حکمشان در این قضیه (کل موجود الیه اشاره و له حیز) بیشتر است و این قضیه مربوط به مکان نیست بلکه مربوط به اشاره است. حال با این عبارت بیان می کند که عرف از مکان، جز اشاره چیزی نمی فهمند و لذا این قولِ واضحِ عرف که مربوط به اشاره است مربوط به مکان هم می شود.

(کل موجود فله اشاره) یک قضیه است اما عرف، اشاره و مکان را یکی می گیرد پس (کل موجود فله اشاره) تبدیل به (کل موجود فله مکان) می شود (و کل موجود فله مکان) در نزد عرف واضح تر است از (کل جسم فله مکان) است. اگر شما به (کل جسم فله مکان) که عرف می گوید اعتماد می کنید به (کل موجود فله مکان) باید اعتماد کنی.

ادامه رد دلیل هفتم قائلین به بُعد بودن مکان ۹۲/۰۳/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۴ سطر ۱۷ (قوله ثم لو کان)

موضوع: ادامه رد دلیل هفتم قائلین به بُعد بودن مکان

دو مطلب برای جلسه دیروز است که بیان کنیم:

۱ــ عبارت (بل یعلمون و یقولون علی ما فی المشهور اوالوهم) که در سطر ۱۲ صفحه ۱۴۴ مطرح شد، بعد به این صورت معنی می کنیم که (علی ما فی المشهور اوالوهم) هم مربوط به (یقولون) و هم (یعملون) است یعنی عمل و قول عرف طبق مشهور و آن چیزی است که در وهم خودشان است.

۲ــ عبارت (و لا و هم یفهمون) در سطر ۱۶ صفحه ۱۴۴ بود که بعد از (ولا) حرف (واو) آمده بود که این کلام ابن سینائی است و در نسخه هم واو آمده و اشکال ندارد.

ص: ۱۰۴۰

دلیل هفتم: اگر مکان را بُعد بدانیم به این کبری (کل جسم له مکان) عمل کردیم و استثنائی بر این کلی وارد نکردیم زیرا بنابر اینکه مکان، عبارت از بُعد باشد همه اجسام حتی فلک الافلاک هم بُعد دارد اما اگر مکان عبارت از سطح باشد چون برای فلک الافلاک سطح حاوی نیست باید بی مکان باشد و نمی توانیم به قاعده (کل جسم له مکان) عمل کرده باشیم و باید این قاعده را در فلک الافلاک استثنا بزنیم. و چون این قاعده را داریم پس باید مکان را طوری تفسیر کنیم تا این قاعده استثنا نخورد.

جواب: تمام حرفِ مصنف درباره همین قاعده است که آن را قبول ندارد که در جلسات قبل بیان کردیم اما در این جلسه مصنف این مطلب را بیان کند که قبول داریم (کل جسم فله مکان) اما در عین حال آنچه را که آنها گفتند حق نمی دانیم یعنی اینکه مکان، بُعد باشد را حق نمی دانیم. و از این قانون بُعد بودن مکان را نتیجه نمی گیریم.

این مطلب خلاصه گیری از حرفهایی است که مصنف در این چند خط فرمود.

مصنف می فرماید جسم (هر جسمی که باشد) با دو چیز همراه است ۱_ با بُعد همراه است ۲_ با سطح همراه است بنابراین نمی توانیم حکم کنیم که کدام یک از این دو مکان است؟ چون با هر دو همراه است بله اگر فقط یا یکی همراه بود همان را مکان می گرفتیم.

توجه کنید که این قاعده با قطع نظر از فلک نهم است. همه اجسام دو چیز را همراه دارند ۱_ بُعد ۲_ سطح. ولی فلک نهم دو چیز را همراه ندارد فقط یک چیز را همراه دارد که بُعد است فلک نهم، سطح حاوی را همراه ندارد ولی سطح را همراه دارد یعنی سطح فلک هشتم را همراه دارد و ما الان اصرار نمی کنیم که مکان، سطح حاوی است تا بگویی فلک نهم سطح حاوی ندارد می خواهیم چیزی را در کنار بُعد قرار بدهیم و بگوییم آن هم می تواند مکان باشد اعم از اینکه حاوی باشد یا محوی باشد. پس همه اجسام همراه با سطح ملاقی اند و همه اجسام همراه با بُعد اند و تعیین نمی کنیم سطح، سطح حاوی باشد چون اگر تعیین کنیم در فلک الافلاک دچار مشکل می شویمن.

ص: ۱۰۴۱

توضیح عبارت

ثم لو کان هذا ایضا حقا لما وجب علی ما بینا ان یکون ما قالو حقا

جمله (علی ما بینا ان یکون) جمله معترضه است یعنی با توضیحی که دادیم معلوم شد که این نتیجه را نمی توان از این قانون گرفت. وقتی می توان این نتیجه را گرفت که به سه قضیه اعتراف کنیم که در سطر ۶ و ۷ از صفحه ۱۴۴ بیان کردیم. اما ما به این سه قضیه اعتراف نداریم (هذا) اشاره به (کل جسم فله مکان) دارد.

(ما قالوه) کنایه از (کون المکان بعداً) است.

اگر این (کل جسم فله مکان) حق باشد (ما که گفتیم حق نیست ولی بر فرض که حق باشد می گوییم) آن که آنها گفتند حق نمی شود یعنی نتیجه نمی دهد که بُعد، مکان است بر فرض کبرای کلی را قبول کنیم نتیجه آن را که بُعد باید مکان باشد را قبول نمی کنیم.

(و کان یجوز ان یکون المکان امر غیر البعد)

جایز است که مکان امری غیر از بُعد باشد چون هم بُعد همراه است هم غیر بُعد همراه است و شما از کجا ثابت می کنی مکان یکی از این دو همراه است و دیگری نیست.

(و کل واحد منهما مما یوجد لکل جسم)

در عبارت مصنف، دو مطلب آمده ۱ـ ما قالوه که مراد، بُعد است ۲ـ امراً غیر البُعد آمده نتیجه به سطح حاوی نکرد. صحیح (منهما) به این دو بر می گردد. (ضمیر را به سطح حاوی بر نمی گردانیم چون سطح حاوی برای همه اجسام از جمله فلک الافلاک نیست بلکه مراد غیر بُعد است که غیر بُعد، همراه اجسام ولو فلک الافلاک است.

ص: ۱۰۴۲

می توان کلمه ملاقات را اضافه کرد و گفت ملاقات با بُعد و ملاقات با غیر بُعد و این، از عبارت بعدی مصنف بدست می آید.

(فلا یکون وجود البعد ملاقیا لکل جسم دلیلا علی انه مکان له)

(ملاقیا) خبر برای (یکون) نیست بلکه حال است و (دلیلا) خبر است.

(انه مکان له) یعنی ان البُعد مکان الجسم)

ترجمه: همراه بودن (کل جسم) با بُعد، دلیل بر مکان بودن بُعد نیست. زیرا احتمالات دیگر هم هست که آنها هم همراه این جسم هستند.

(اذ کان یجوز ان یکون شیئان موجودین لکل جسم واحد هما دون الآخر مکان)

دو چیز برای جسم موجود باشد ۱_ بُعد ۲_ غیر بُعد. ولی یکی مکان باشد و دیگری مکان نباشد آیا بُعد مکان است یا غیر بعد، مکان است؟ نمی توان تعیین کنی که احدهما مکان است واحدهما مکان نیست. به عبارت مصنف، نمی توان گفت که واجب است بعد، مکان باشد.

توضیح مطلبی که خارج از درس است و آن این است که:

مرحوم صدرا می فرماید کل عالم جسمانی مکان ندارد. در کل عالم جسمانی، بُعد است. پس اگر بُعد مکان بود باید می گفتیم عالم جسمانی هم مکان دارد ولی چون می گوییم عالم جسمانی مکان ندارد نگاه می کنیم و می بینیم که فقط سطح حاوی ندارد می فهمیم که سطح حاوی مکان است. این هم حرف بدی نیست البته در صورتی که ثابت شود عالم جسمانی، محدود است. عالم جسمانی چه محدود باشد چه نباشد بُعدی را اشغال کرده ولی سطح حاوی ندارد. اگر محدود باشد و سطح حاوی ندارد روشن است اگر نامحدود هم باشد سطح حاوی ندارد.

ص: ۱۰۴۳

آیا عالم جسمانی محدود است یا نامحدود است؟

حکما اصرار دارند که عالم جسمانی محدود است و مرحوم صدرا هم می گوید محدود است در حالی که یکی از مبانی مرحوم صدرا، ملازم با نامحدود بودن عالم است و نمی توانیم بگوییی که مرحوم صدرا متوجه این لازم نبوده، بلکه متوجه این لازم بوده ولی آن را نفی می کرده، این مطلب، از بحث ما خارج است ولی آن را مطرح می کنیم و می گوییم

مرحوم صدرا معتقد است این عالمی که ما در آن زندگی می کنیم ازلی و ابدی نیست برخلاف مشا که معتقدند این عالمی که ما در آن زندگی می کنیم ازلی و ابدی است و از ازل این عالم خلق شد و تا ابد هم ادامه دارد و هیچ تخریبی در آن روی نمی دهد و در آیه (اذا الشمس کورت) و امثال آن که نمی توانند توجیه کنند لذا آنها را کنایه می گیرند، و در واقع کنایه گرفتن، خراب کردن معنای آیه است و آیه را از دلالت ظاهری می اندازد که کار صحیحی نیست.

مرحوم صدرا چون متوجه این تالی فاسد کلام مشا است معتقد می شود این عالمی که ما در آن زندگی می کنیم ازلی و ابدی نیست بلکه حق در این مساله با متکلمین است که می گویند این عالم اول و آخر دارد. قرآن و روایات هم بر این مساله دلالت دارد که این عالم اول و آخر دارد ولی اعتقاد مرحوم صدرا برخلاف متکلمین است چون متکلمین می گویند خدا تبارک در ازل، بی کار بود و هیچ جیز را خلق نکرد و در وقت شروع این عالم، خلق شروع شد و سپس خدا تبارک، این عالم را از بین می برد و بساطش را جمع می کند و عالم دیگر نمی آفریند بلکه همین موجودات این عالم را در دار آخرت اداره می کند یعنی فیض خدا تبارک ابدی است اما ازلی نیست. در ازل، خلقی نداشت اما در لا یزال که همین عالم است خلق، شروع شد و سپس فیض تبارک ابدی است و ازلی نیست و این عالم ما حادث است و زائل می شود و بعد از ارواحش در برزخ می رویم و بعد از زوال برزخ، در عالم آخرت می رویم .

ص: ۱۰۴۴

مرحوم صـدرا این نظر را غلط می داند و می گوید قبل از این عالم خدا تبارک، عالمی آفرید و آن عالم هم مثل عالم خودمان بود که اول و آخر داشت و با آخرش، قیامتش برپا شـد. عال ما هم آخری دارد که قیامت ما برپا می شود. سـپس خـدا تبارک بعـد از عالم ما، عالم دیگری خلق می کنـد و هر عالمی قبل از ما قیامتی داشـته و هر عالمی بعـد از ما هم قیامتی دارد ولی خلق عوالم یا به تعبیر خـدا تبارک فیض الهی از ازل بوده یعنی از ازل، خلق عالم ها شـروع شـد و تا ابـد، خلق عالم ها ادامه پیدا می کنـد. اما چنـد عالم را خـدا تبارک خلق می کنـد؟ بی نهایت عالم خلق کند چون از ازل نهایت است و از ازل تا ابد بی نهایت است پس بی نهـایت عـالم خلق می شود که مـا یکی از این عـالم هـا هستیم و نمی توان شـمرد که عالم ما، عالم چنـدم است؟ چون از ازل شروع شده و اولی نبوده تا از آن ابتدا شروع کنیم و به عالم خودمان برسیم. پس عدد عالم ما معلوم نیست.

این، کلاـم مرحوم صـدرا است که روایـات آن را تاییـد می کنـد مثل این روایت که می گویـد قبل از عالم ما چه بود؟ بعـد از عالم ما چه بود؟ می فرماید قبل از عالم شما.

الف الف عالم بود و انتم فی آخر تلک العوالم. یعنی شما آخر آن عوالم هستید نه اینکه آخر اصل عالم هستید زیرا بعد از شما هم عالمی می آید. این روایت نشان می دهد که حرف مرحوم صدرا صحیح است و حرف متکلمین و حکما صحیح نیست.

پس بی نهـایت عـالم داریم و این بی نهایت عالم، بی نهایت قیامت لازم دارد یعنی بی نهایت آخرت لازم دارد. مرحوم صـدرا آخرت را جســمانی می دانــد و روحــانی نمی دانــد. پس بی نهـایت جسـم، وارد عـالم آخرت می شـود. در همیـن دنیـا همه موجودات جسـمی انـد. دنیاهای قبل و بعد هم همین گونه است. پس بی نهایت جسم وارد می شود و جسم، جا می خواهد اما جای آن کجاست.

اگر همـان جسم بی نهـایت نباشـد این بی نهـایت جسم در کجـا قرار می گیرد لاـزم کلام مرحوم صـدرا این است که عالم بی نهایت داشـته باشـیم. یعنی تناهی ارجاء را مرحوم صـدرا نبایـد قبول کنـد. مرحوم صـدرا بایـد بگوید ابعاد بی نهایته یعنی عالم جسم، عالمی بی نهایت است و مرز و انتها نـدارد. اما مرحوم صـدرا این را نمی گوید اما نه به خاطر اینکه متوجه لازم کلامش نبود، بلکه متوجه بوده امـا چون مبنـایی داشـته که او را ملـتزم نمی کرده که به این لاـزم قائـل شوی و آن مبنـا این است که هر عـالم تـامی بی مکـان است یعنی این عـالم ما، عالم تام است آخرت آن هم عالم تام است و با جسم وارد آخرت می شود ولی آخرت عالم گامی است و مکانی ندارد.

آخرت آن عالم قبل از ما، تام است و مکان ندارد.

آخرت آن عالم بعد از ما تام است و مکان ندارد هر یک از این عوالم چون تامند سـپس مکان ندارند پس یک یک این جسم ها در مکان هستند ولی عالم وقتی عالم تام باشد در مکان نیست مثل عالم خودمان که عالم تام است اگر سوال کنی که دنیای ما در کجا است؟ می توان گفت که فلك و جایش کجا است ولی نمی توان بگویی کل این عالم کجاست؟

این کلام صدرا است که می فرماید عالم تام امکان ندارد اگر کسی این قاعده را قبول نکند ناچار است که به عدم تناهی ابعاد معتقد شود و قول به تناهی ابعاد را که فلاسفه گفتند را رد کند این، تحقیق بود که بیان شد.

حال بعضی بـدون این تحقیق می خواهنـد بگویند عالم جسـمانی ما، نامتناهی است. شاید بتوان با این گروه موافقت کرد چون معتقدند که هنوز به آخر آسـمان اول نرسیدیم، یعنی این همه کهکشانها کشف شد، که بعضی از آنها چهل میلیارد سال نوری با زمین فاصـله دارند و ماورا، آنها هم کهکشان هایی وجود دارد که دسـتگاه برای کشف آنها نداریم. بعد از آن، آسمان دوم شروع می شود که آسـمان اول در مقابل آسمان دوم طبق دلالت روایات « کحلقه فی فلات» یعنی مثل انگشتری در یک بیابان است که انگشتر در میـان بیابـان گم می شود یعنی این آسـمان اول با این عظمت، در مقابل آسـمان دوم، به حساب نمی آیـد. سپس آسـمان دوم در مقابل آسـمان سوم همین طور است. اگر این طور ادامه بدهی می بینی بی نهایت است احتیاج نیست که معنای مرحوم صدرا بیان کنیم

بـدون احتیاج به مبنای مرحوم صـدرا می توان قائل به بی نهایت شد. لذا تناهی ابعاد را که قدما ثابت می کردند باطل می شود و عالم جسـمانی را محدود نمی دانند ولی محدود نمی دانیم اگر مبنای مرحوم صدرا را که می گوید عالم تام، مکان ندارد را بپـذیریم بایـد برای این عـالم نامحـدود، مکـان قائل شویم نامحـدود بودن، دلیل بر نفی مکان نمی شود. پس برای آن مکان را قائل هستیم مگر اینکه مبنای مرحوم صدرا را قبول کنیم که می گوید عالم تام مکان نمی خواهد.

سوال: مرحوم صدار معتقد است که در قیامت، انسان با بدن مثالی محشور می شود لذا نتیجه حرفهای ما این شد که موجودات مثالی جمع شوند و بی نهایت شوند نه اینکه این عالم عنصر، بی نهایت شود.

جواب: انسان با بدن اخروی محشور می شوند نه با جسم عنصر، بنابراین نظر به مرحوم صدرا با توضیحی که دادیم اگر ملاحظه شود این نتیجه را می دهد که بی نهایت بدن مثالی (بدن اخروی) خواهیم داشت و عالمی که عالم مثالی است عالم نامتناهی است. این اشکال شما است. اما جواب این است که عالم مثال عالم اندازه است اگر چه اده عنصری در آن نیست و لذا موجوداتی که در آنجا هستند اندازه دارند. و لذا اگر اندازه داشته باشد لازم می آید که هر کدام جایی را اشغال کنند و قهرا یک عالم مثال بی نهایت پیدا می شود یعنی یک عالم جسمانی بی نهایت پیدا می شود. و ما هم همین را می خواستیم بگوییم ولی با عالم عنصری نگفتیم عالم عنصری چه متناهی باشد چه نباشد که البته با بیان اخیری که دادیم احتمال دادیم که عالم عنصری هم بی نهایت می شود ولی اگر از این با بیان اخیر صرف نظر کنیم می خواهیم بگوییم عالم جسمانی بی نهایت است ولو جسم، جسم عنصری نباشد. ما داریم اضافاتی را که در این عالم است به عالم خودمان اضافه می کنیم تا این عالم، طولانی شود شاید آسمان دوم و سوم، وجود مثالی باشند و فقط وجود مثالی برای آسمان اول باشد. ولی ما آن مثالی را به این عنصری ضمیمه می کنیم و مجموع را گفتیم که بی نهایت است. لزومی ندارد که بی نهایت را حتما بر عنصر تطبیق کنیم بلکه با جسم می خواستیم بیان کنیم ولو جسم عنصری نباشد بلکه جسم مثالی باشد. کلام مرحوم صدرا این اقتضا را دارد که اجسام، مجموعا نامتناهی باشد که اعم از جسم عنصری و مثالی است.

ص: ۱۰۴۸

رد دلیل هشتم قائلین به بُعد بودن مکان ۹۲/۰۳/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۵ سطر اول (قوله و اما الحجه التی)

موضوع: رد دلیل هشتم قائلین به بُعد بودن مکان

دلیل هشتم: آب و ارض در حرکتشان به سمت پایین، و هوا و آتش در حرکتشان به سمت بالا، مکان را طلب می کنند که بکلیتشان در مکان واقع شوند. یعنی عناصر به سراغ مکانی می روند که تمامشان را در آن مکان قرار دهند مثلا سنگی از بالا رها می شود این سنگ می خواهد مکانی را طلب کند و تمامِ خودش را در آن مکان قرار دهد. نمی خواهد فقط سطحی از سطوحش را در مکان قرار دهد.

آن مکانی که جسم می تواند بکلیته در آن قرار بگیرد بُعد است. سطح اینگونه نیست چون جسمی که بالا یا پایین می رود نمی تواند تمام خودش را در مکان (سطح) قرار دهد پس سطح، مکان نیست اما چون جسم میتواند بکلیته در بُعد قرار بگیرد پس بُعد، مکان است.

مستدل اضافه میکند که این اجسامی که بالا می روند یا پایین می آیند ترتیب در بُعد را طلب می کنند مثلا سنگی را فرض کنید که از بالا به سمت پایین می آید و می خواهد در اسفل که زمین است بُعدی را اشغال کند. سنگ دومی که از بالا به سمت پایین می آید روی این سنگ اول قرار می گیرد و بُعدی را که روی سنگ اول است اشغال می کند و سنگ سومی که پایین می آید بُعدی را که روی سنگ دوم است اشغال می کند. پس این سنگ که پایین می آید طالب ترتیب در بُعد است یعنی طالب این است که از بالا و پایین ابعادی بسازد و هر کدام از این سنگها، بُعدی را بسازند که این اشیا مرتبند و یکی در بالا و یکی در وسط و یکی در پایین است. که یکی از این سنگها، بُعد بالا را اشغال کرده و یکی از این سنگها بُعد وسط را اشغال کرده و یکی از این سنگها بُعد پایین را اشغال کرده است. نباید بگویی یکی از سنگها در بالا و یکی در وسط و یکی در پایین است اگر اینطور بگویی فقط ترتیب در وضع درست شده یعنی قرار گرفتن و وضع آنها را مرتب می کنی. بلکه بگو ترتیب در بُعد دارند یعنی یکی در بُعد بالا و یکی در بُعد وسط و یکی در بُعد پایین است.

ص: ۱۰۴۹

(سپس در ادامه مصنف در مقام جواب، بیان می کند که ترتیب در بُعد نیست ولی ترتیب در وضع است)

جواب: خلاصه بخش اول کلام مستدل این بود که جسم، نهایتِ (سطح) جسم دیگر را طلب نمی کند تا نهایتِ جسم دیگر را مکان قرار دهد زیرا جسم نمیتواند بکلیته در نهایت و سطح قرار بگیرد. مصنف می فرماید طلب نهایت و طلب سطح جسم دو صورت است که یک صورت ممکن است و صورت دیگر محال است.

اما صورت محال: جسمی با داشتن حجم، نهایت و سطح جسم دیگر را طلب کند تا خودش را بکلیته در ضخامت آن سطح

قرار دهد.

این صورت، باطل است چون سطح، ضخامت ندارد تا جسم، بکلیته در آن قرار بگیرد.

اما صورت ممکن: جسم، نهایت و سطح جسم دیگر را طلب کند تا سطحش را به سطح آن جسم ملاقات دهد. مثل ملاقات محاط با محیط.

مصنف در ادامه بیان می کند که در باب مکان، صورت دوم واقع می شود. و جسم مکان را طلب می کند اما نه برای اینکه کلیت خودش را در آن مکان قرار دهد بلکه برای اینکه خودش را با آن ملاقات دهد.

اما بخش دوم کلام مستدل این بود که جسم ترتیب در بُعد را طلب می کند مصنف می فرماید ترتیب در وضع لازم است و ترتیب در بُعد لازم نیست یعنی این جسم با جسم دیگر می خواهد وضعی تشکیل دهد که گفته شود این در بالا است و آن در پایین است نه اینکه گفته شود این در بُعد بالا است و آن در بُعد پایین است. اسمی از بُعد نمی آورد. این جسم پایین می آید تا بالا و پایین درست کند نه اینکه بُعد بالا و بُعد پایین درست کند پس ترتیب در وضع را طلب می کند نه ترتیب در بُعد را. این تمام جوابی است که مصنف از استدلال اخیر داده است.

ص: ۱۰۵۰

توضیح عبارت

(و اما الحجه التی بعد هذه)

مراد حجتی است که در صفحه ۱۱۱۶ سطر ۱۳ بیان شد (و قالوا ایضا ان النار)

ترجمه: حجتی که بعد از این حجت هفتم است.

(فلیعلم ان طلب النهایه علی وجهین طلب ممکن و طلب محال)

جسمی که نهایت جسم دیگر را طلب می کند تا در آن نهایت قرار بگیرد، این طلب به دو قسم است: ۱_ طلب ممکن، ۲_ طلب محال.

(فاما الطلب المحال فهو ان یکون ذو الحجم یطلب ان یدخل بحجمه سطحا و نهایه جسم)

(ونهایه جسم) عطف بر سطحا است

اما طلب محال (که ما آن را ادعا نمی کنیم و شما خواستید آن را در استدلالتان اخذ کنید) این است که جسمی که دارای حجم است طلب کند که با حجمش داخل در سطحی و در نهایت جسمی شود. این، ممکن نیست چون سطح ضخامت ندارد تا این جسم با ضخامتش وارد ضخامت سطح شود.

(و الطلب الممکن یطلب ان یلاقیه)

در نسخه تهران (ان یطلب) آمده که خوب است.

طلب ممکن این است که ذوالحجم، طلب کند که با این نهایت و سطح جسم ملاقات کند نه اینکه داخل شود. طالب دخول نیست ولی طالب ملاقات است.

(ملاقاه محاط به محیط)

مانند ملاقات محاط به ،به محیط. مراد از (محاط به) محاط است یعنی چیزی که به آن احاطه شده.

در نسخه تهران و نسخه های خطی اینگونه بوده (ملاقاه المحاط بالمحیط) که لفظ (به) نبود و (ال) بر هر دو کلمه داخل شده بود.

ص: ۱۰۵۱

مفاد هر دو نسخه یکی است.

(و هذا المعنی یتحقق مع وضع النهایه مکانا)

این عبارت اشاره به (ملاقاه المحاط بالمحیط) می کند یعنی ملاقات محاط با محیط حاصل می شود حتی در صورتی که نهایت و سطح را مکان قرار دهید و بُعد را مکان قرار ندهید. با وجود این، این ملاقات (یعنی این معنایی که ممکن است) حاصل می شود و ما هم همین را می گوییم یعنی می گوییم که متمکن باید با مکان ملاقات کند و همین برای ما کافی است و لازم نیست که در مکان داخل شود اگرچه در محاورات می گوییم (این در مکان قرار گرفت) ولی ما فلسفه می خوانیم و به محاورات کاری نداریم.

تا اینجا قسمت اول کلام مستدل تمام شد.

(ثم لیس اذا لم یطلب النهایه و جب ان یطلب ترتیبا فی ابعاد مرتبه)

از این جا وارد در مطلب دوم می شود یعنی اینطور نیست که اگر این جسم که پایین یابالاـ می رود طلب نهایت نکرد، حتما واجب باشد که ترتیب در ابعادِ مرتّبه را طلب کند بلکه کافی است که ترتیب در وضع را طلب کند.

(بل ربما طلب ترتیبا فی الوضع فقط من غیر حاجه ان یکون کل وضع فی بعد)

جمله (من غیر حاجه ان یکون کل وضع فی بعد) توضیح (فقط) است

ترتیب در وضع را طلب می کند بدون اینکه نیاز داشته باشد که هر وضعی (بالا یا پایین) را در یک بُعدی قرار دهد. لازم نیست از بالا بودن تعبیر به بُعد بالا بودن کند و از پایین بودن تعبیر به بُعد پایین کند.

ص: ۱۰۵۲

(بل علی ان یکون کل وضع هو نسبه ما بین جسم و جسم آخر تلیه فی جهه)

وضع را با بُعد مخلوط نمی کند و نمی گوید بالایی که در بُعد است یا پایینی که در بُعد است چون «بالا و پایین» بُعد است و این را با بُعد مخلوط نمی کند و تعبیر به بُعد بالا و بُعد پایین نمی کند. بلکه فقط خود وضع را می آورد که بالا و پایین است.

ترجمه: هر وضعی را نسبتی می گیرد (نسبت بالا و پایین بودن) نسبتی بین جسمی و جسم دیگری که این جسم دیگر، بدنبال جسم اول است در جهتی (یعنی بدنبال او است در جهت بالا و پایین، یا بدنبال او است در جهت راست و چپ)

دنبالِ وضع و نسبت است و بدنبال بُعد نیست.

(و لا ابعاد الا ابعاد الاجسام المتتالیه)

این اجسامی که روی یکدیگر قرار می گیرند یا کنار یکدیگر قرار می گیرند هر کدام دارای بُعد هستند. ابعادی که تشکیل می شود ابعاد همین اجسام است نه اینکه ابعاد دیگری مراد باشد که به نام مکان است و این ابعادِ اجسام دلالت بر آن مکان کند. دو بُعد نداریم که یکی اشغال کننده و یکی اشغال شونده باشد بلکه فقط یک بُعد است و آن، بُعد خود جسم است. پس ترتیب بین ابعاد جسم برقرار است و ترتیب در وضع و در ابعاد جسم برقرار است. اما نمی توان گفت که ترتیب در ابعاد مکان است.

مصنف، بر مطلب خود استدلال نکرد فقط ادعا می کند، چون مستدل ادعا کرده بود مصنف هم ادعا می کند و منظور مصنف این است که ادعای مستدل را از بین ببرد و نمی خواهد ادعای خودش را اثبات کند. اگر می خواست مدعای خودش را اثبات کند حتما استدلال می کرد. چون می خواهد استدلال خصم را باطل کند کافی است که احتمالی در مقابل احتمال خصم قرار دهد. پس اشکال نکنید که چرا مصنف، استدلال نیاورد؟ چون بیش از ادعا، لازم نداریم و مصنف، ادعا می کند.

ص: ۱۰۵۳

رد دلیل اول اصحاب خلا ۹۲/۰۳/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۵ سطر ۶ (قوله فاما حجج اصحاب الخلا)

موضوع: رد دلیل اول اصحاب خلا

اصحاب خلا بر مدعای خودشان ادله ای اقامه کردند تا خلا را اثبات کنند مابعد از اینکه اصل قول آنها را رد کردیم ادله آنها را رد می کنیم.

دلیل اول: این دلیل در صفحه ۱۱۷ سطر ۸ آمده (انا بزی ان الاجسام)

اجزاء جسم گاهی از یکدیگر دور می شوند و بین اجزایش خلا‌ـ واقع می شود که گفته می شود این جسم متخلخل شد (تخلخل یعنی خُلَل و فُرَج پیدا کردن) و گاهی اجزاء جسم به سمت یکدیگر نزدیک می شوند و فشار داده می شوند و خلائی که وجود داشت به وسیله اجزائی که به هم نزدیک می شوند پُر می کردند و گفته می شود که جسم، متکائف شد (تکاثف یعنی انبوه و فشرده شدن)

در تخلخل خلا‌ـ بوجود می آید اما در تکاثف، خلا از جسم بیرون می رود پس هم تخلخل دلیل بر وجود خلا است که این واضح است و هم تکاثف دلیل بر وجود خلا است چون تکاثف، خلا را از بین می برد یعنی خلائی که موجود بوده را از بین می برد.

مقدمه جواب: مصنف می فرماید تخلخل و تکاثف دو گونه است. (مصنف، بحث را در تکاثف مطرح می کند و تخلخل را قیاس به تکاثف می کند)

۱ــ تخلخل و تکاثف حقیقی: تکاثفی که فقط با نزدیک شدن اجزا به یکدیگر انجام می شود و تخلخلی که با دور شدن اجزا از یکدیگر حاصل می شود به شرطی که هیچ چیز در داخل جسم نمی شود ولی جسم، متخلخل می شود و حجمش بیشتر می شود و هیچ چیز از جسم، خارج نمیشود ولی جسم متکاثف می شود و حجمش کمتر می شود.

ص: ۱۰۵۴

در وجود این نوع تخلخل و تکاثف، اختلاف است. گروهی گفتند که این قسم از تخلخل و تکاثف واقع نمی شود و گروهی گفتند واقع می شود. مصنف از گروه دوم است و شیخ اشراق از گروه اول است.

۲ــ تخلخل و تکاثف مشهوری (و مجازی)؛ عبارتست از اینکه جسمی مانند هوا داخل در جسم دیگر می شود و آن جسم دیگر، بزرگتر می شود. مثلا پنبه ای که فشرده است و حلّاج، این پنبه را بزند به طوری که تُنُک شود و در لابلای این پنبه، هوا داخل شود و این جسمی که نازک بود بر اثر ورود هوا در اجزائش ضخیم می شود سپس بر روی این پنبه، جسم سنگینی

بگذاریم که هوای آن خارج شود و متخلخل گردد.

این تخلخل و تکاثف را همه قبول دارند.

اصل جواب: مصنف می فرماید اگر مراد، تخلخل و تکاثف مشهوری باشد آنچه که داخل در جسم و خارج از جسم می شود هوا می باشد یعنی در وقتی که تخلخل بود هوا و پنبه بود که خلاـ وجود نداشت و در وقتی که تکاثف بود فقط پنبه بود که خلا وجود نداشت.

و اگر مراد، تخلخل و تکاثف حقیقی باشد می گوییم همانطور که مستدل این قسم را محال می داند ما هم می گوییم محال است. اما در جای خودش، که بحث از تخلخل و تکاثف می کنیم بیان خواهیم کرد که تخلخل و تکاثف حقیقی محال نیست و جواب از اشکال خلا را در آنجا می دهیم.

توضیح عبارت

(فاما حجج اصحاب الخلا فالجواب عن المبنی، منها علی التخلخل و التکاثف ان التکاثف علی وجهین)

(من) در (منها) بیان برای (ال) در المبنی است و ضمیر آن به حجج برمی گردد.

جواب از حجتی که از بین آن حجج، مبنی بر تخلخل و تکاثف است این است که تکاثف بر دو نوع است (مصنف چون تخلخل را قیاس به تکاثف می کند لذا اسمی از تخلخل نیاورد و نگفت تکاثف و تخلخل بر دو نوع است)

(تکاثف باجتماع الاجزاء المنبثه فی هوا یتخللها)

ضمیر مفعولی در یخللها به اجزاء (پنبه) برمی گردد.

این عبارت، بیان وجه اول تکاثف است که تکاثف مشهوری است.

تکاثف مشهوری، تکاثفی است که اجزاء منبثه در هوا، مجتمع می شوند(اجزا جسم مثلا پنبه که در هوا پرا کنده بودند مجتمع می شوند و هوا از آنها خارج می شود. در اینصورت تکاثف اتفاق می افتد. اما کدام هوائی است که اجزاء پنبه در آن منبثه است؟ می فرماید هوایی که در خلل این اجسام رفته

ترجمه: تکاثف به این است که جمع می شود اجزائی که پراکنده در هواست

(بان یخرج الهوا عن الخلل)

این عبارت توضیح (باجتماع) است. می گوییم چگونه اجزاء منبثه در هوا مجتمع می شوند؟می فرماید هوائی که داخل در خُلل و شکافها بودند از خُلَل و شکافها بیرون بیایند.

(فنقوم الاجزا مقامه من غیر ان یکون هناک خلا معه)

اجزا جسم (پنبه مثلا) قائم نمی شود مقام هوایی که خارج شده بدون اینکه با آن جسم خلائی باشد (قبل از اینکه تکائف شود خلا نبود بلکه هوا بود. الان هم که تکاثف شد هوا بیرون رفته باز هم خلا نیست بلکه اجزاء جانشین شده است پس اصلا خلا نداریم)

ص: ۱۰۵۶

(و یقابله تخلخلٌ)

تنوین در (تخلخل) تنوین تنویع است یعنی در مقابل این تکاثف، مطلق تخلخل قرار نگرفته بلکه نوعی از تخلخل قرار گرفته که تخلخل مشهوری است و تخلخل مشهوری این است که اجزا جسم که به هم چسبیده از یکدیگر دور شوند و فاصلهٔ بین اجزاء را هوا پر کند، این تخلخل مشهوری هم نافی خلا است).

(و تکاثف یکون لا بان الاجزاء المتفرقه اجتمعت بل بان الماده نفسها تقبل حجما اصغر تاره و حجما اکبر اخری)

این عبارت، وجه دوم تکاثف را می گوید که تکاثف حقیقی است به این صورت است که نه به این نحو باشد که اجزاء متفرقه اجتماع کنند بلکه خود ماده (بدون دخالت ماده جسم دیگر مثل هوا) قبول کند حجم اصغر را که تکاثف شود و قبول کند حد اکبر را که تخلخل شود.

(نفسها) یعنی نه چیزی در او داخل شود در تخلخل، و نه چیزی از او خارج شود در تکاثف.

(اذا کان کلا هما امرین عارضین له لیس احدهما اول من الآخر)

(کلا هما) یعنی حجم اصغر و حجم اکبر

(له) یعنی للماده

زیرا هر یک از این دو (اصغر و اکبر) می تواند عارض بر آن ماده شوند به این صورت که هیچ یک از این دو (اصغر و اکبر) اولی به ماده از دیگری نیستند لذا نمی توان گفت که ماده، با این همراه است بلکه ماده، قابل هر دو است و هر دو را به نحو مساوی می تواند بپذیرد بنابراین هم تخلخل و هم تکاثف اتفاق می افتد اگر یکی از این دو برای ماده اُولی بود ماده همیشه با همان اُولی همراه می شد اما چون هیچ کدام از این دو برای ماده اُولی نیست بلکه ماده می تواند هم با این و هم با آن باشد لذا قابل است که هر دو را بگیرد پس تخلخل و تکاثف، اتفاق می افتد.

ص: ۱۰۵۷

(فاذا قیل حجما اصغر قیل نه تکاثف)

نسخه صحیح (فاذا قبل) است.

اگر حجم اصغر را قبول کند گفته می شود که تکاثف پیدا کرد.

(و لمقابله تخلخل)

یعنی (قیل لمقابله تخلخل)

اگر مقابل تکاثف اتفاق افتاد گفته می شود که تخلخل واقع شد بدون اینکه چیزی داخل یا خارج شود.

(و هذا امر تبیین فی صناعه اخری)

این امری است که در جای دیگربیان می شود. مراد از صناعه اخری، طبیعیات است و چون طبیعیات دارای چند فن است هر فنی را یک صناعت نامیده جای بحث تخلخل و تکاثف در الهیات شفا نیست بلکه در نمط ۱ یا نمط۲ کتاب اشارات بحث کرده است و در شرح حکمت اشراق در بخش منطق بحث کرده که مغالطات را می شمارد و می گوید مشا در اینجا به مغالطه افتادند که تخلخل و تکاثف را قائل شدند. یکی از مغالطات ۱۰ گانه همین تخلخل و تکاثف حقیقی است.

(و ان لم یبین فی هذا الموضع لم یضر)

اگر در این موضع، بیانش نکردیم و خلاءِ ادعا شده را در این تخلخل و تکاثف حقیقی باطل نکردیم ضرر نمی زند چون اصل تخلخل و تکاثف حقیقی را باطل می دانیم و قبول نداریم تا جواب از این اشکال را بدهیم.

(اذ تکون غایه ذلک ان هذا القسم یبطل)

زیرا که غایت بحثی که ما در اینجا می توانستیم از تخلخل و تکاثف حقیقی کنیم این است که بگوییم باطل است تا گرفتار خلا نشویم چون خلا، محذور دارد.

ص: ۱۰۵۸

(و یبقی ذلک القسم الذی اجیب عنه)

این قسم دوم که باطل شد قسم اول باقی می ماند که عبارت از تخلخل و تکاثف مشهوری است که از آن، جواب دادیم و گفتیم خلا در آن نیست.

رد دلیل دوم و سوم و چهارم و پنجم اصحاب خلا ۹۲/۰۳/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۵ سطر ۱۱ (قوله و اما حدیث اناء الرماد)

موضوع: رد دلیل دوم و سوم و چهارم و پنجم اصحاب خلا

دلیل دوم: این دلیل در صفحه ۱۱۷ سطر ۱۱(قوله قالوا و نحن) بیان شد و خلاصه آن این است که ظرفی را پر از خاکستر می کنیم به طوری که هیچ منفذ و جای خالی نداشته باشد و سپس داخل آن آب می ریزیم که به اندازه گنجایش ظرف، آب در داخل ظرف ریخته می شود معلوم می شود که در این ظرف، خلا وجود داشت که آب، آن خلا را پر کرده والا اگر ظرف، پُر بود آب داخل آن قرار نمی گرفت.

جواب: این، کذب صرف است که شما به اندازه ظرف، آب داخل آن بریزید. بله مقداری آب داخل ظرف ریخته می شود و ظرف، آب را قبول می کند چون خاکستر در درون آب حل و ذوب می شود یعنی تا آن مقداری که آب می تواند خاکستر را حل کند این ظرف، آب را قبول می کند.

این استدلال احتیاج به جواب ندارد و تجربه، خلاف آن را نشان می دهد.

دلیل سوم: این دلیل در صفحه ۱۱۷ سطر ۱۲ (قوله و قالوا ایضا) بیان شد و خلاصه آن این است که خمره ای را پر از شراب می کنیم به طوری که جا برای چیز دیگر نباشد و کاملا لب به لب و پُر باشد سپس شراب داخل خمره را در یک مشکی داخل می کنیم به طوری که نه چیزی بر شراب اضافه شود و نه کم شود. سپس این مشک را با شراب داخل خمره می گذاریم و می بینیم که درون خمره جا گرفت. از اینجا نتیجه می گیریم که وقتی شراب در خمره بود خلائی در آن موجود بود که این مشک در آن خلا قرار گرفته.

ص: ۱۰۵۹

مصنف سه جواب می دهد

جواب اول: صورتی که خمره، پُر از شراب است و مشک در آن نیست با صورتی که خمره پر از شراب است و مشک هم درون خمره است تفاوت دارند ولی تفاوت اینقدر محسوس نیست زیرا از مشک نازکی استفاده شده که خیلی نِمود ندارد. یعنی تفاوت وجود دارد ولی محسوس نیست.

جواب دوم: در وقتی که شراب را از خمره داخل مشک می کنیم یا در زمانی که درب مشک را می بندیم مقداری از شراب در معرض هوا قرار می گیرد و بخار می شود آن مقداری که بخار شده شراب را کم می کند و اجازه می دهد که شرابِ با مشک، جای شراب بدون مشک را پر کند. این مقدار اضافه را، خودِ بدنه مشک جبران می کند لذا فرقی بین حالتی که شراب خالی در خمره بود و حالتی که شراب با مشک در خمره بود نیست.

جواب سوم: ما از کسانی هستیم که تکاثف حقیقی جسم را قبول داریم یعنی قبول داریم که چیزی از جسم خارج نمی شود ولی فشرده می گردد و این فشرده شدن یا طبیعی است یا قسری و بافشار است. در مورد شراب می گوییم اگر شراب را داخل مشک گردید متکاثف می شود و حجمش کم می گردد بدون اینکه چیزی از آن کم شود. و لذا آن مقداری از شراب که فرونشسته جا برای مشک پیدا می کند و الان مشکِ با شراب، جایی را پر می کند که قبلا شراب به تنهایی پر می کرد.

دلیل چهارم: این دلیل در صفحه ۱۱۷ سطر ۱۴ (قوله و قالوا ان النامی) بیان شد و خلاصه آن این است که نمو برای بدن انسان و حیوان و درخت حاصل می شود. اجزا غذا که وارد بدن انسان و حیوان یا بدنه درخت می شوند و باعث رشد می گردند به خاطر این است که در بدن انسان و حیوان و در بدنه درخت جاهای خالی وجود دارد که ا ین غذاها در آن جاها قرار میگیرند پس خلا وجود دارد و اگر خلا وجود نداشت غذا چگونه می توانست وارد بدن شود.

ص: ۱۰۶۰

جواب: نیرویی که در قوه غاذیه و نامیه وجود دارد و به غـذا منتقل می کننـد باعث می شود سـطوح بهم چسبیده بدن، شـکاف بردارند و از یکدیگر دور شوند و این غذا آن شکافها را پر کند.

شاهـد: در نمو، بدن بزرگتر می شود (اما در تغذیه لازم نیست بدن، بزرگ شود) اگر غذا در خلا وارد می شد و خلا را پر می کرد این بـدن به همان انـدازه ای که بود بایـد باشد در حالی که بدن رشد و نمو می کند پس معلوم می شود که غذا در جایی می رود که خالی نیست بلکه جا برای خودش باز می کند و باعث می شود که آن بدن بزرگ و بزرگتر شود.

دلیل پنجم: این دلیل در صفحه ۱۱۷ و سطر ۱۶ (قوله و من ذلک احتجاجهم) بیان شد و خلاصه آن این است که شـیشه خالی (قـاروره، بطری) را می مکیم و بلافاصـله بـا دهـانه، وارد آب می کنیم (یعنی از دهـانه بطری، وارد آب می کنیم) می بینیم که آب را به خودش جـذب کرد و مقداری از آب، داخل شـیشه آمد. اما اگر نمی مکیدیم و شـیشه را داخل آب می کردیم آب، وارد شیشه نمی شد. این آب که وارد شیشه شد در خلائی که درون شیشه موجود بود وارد شد.

جواب: در جواب از تخلخـل حقیقی اسـتفاده می کنیم و بیـان می کنیم که تخلخل (البته تکاثف فعلا مورد بحث ما نیست ولی چون بحث ما مربوط به تخلخل است لـذا تخلخل را مطرح می کنیم) بر دو قسم است: ۱ـ مشهوری: چیزی داخل جسم شود و حجم جسم بزرگتر شود. ۲ـ حقیقی: چیزی داخـل جسم نشود و جسم حجمش زیاد شود. و تخلخل حقیقی گیاهی به صورت طبیعی است و گاهی قسری است.

ص: ۱۰۶۱

در جواب به این استدلال از تخلخل حقیقی قسری استفاده می کنیم و می گوییم: ما هوا درون شیشه را می مکیم و قسمتی از هوا بیرون می آید و قسمتی در شیشه باقی می ماند. آن قسمت باقیمانده چه حالتی دارد؟ یکی از این دو حالت را خواهد داشت.

الف: همان جایی که هست باقی بماند و هیچ وسعتی پیدا نکند مثلا سنگی را درون شیشه فرض کنید. وقتی قسمتی از آن را بشکافیم و جدا کنیم قسمت باقیمانده ی سنگ در همان جا باقی می ماند و وسعت پیدا نمی کند حال در ما نحن فیه هم می گویی هوای درون شیشه مثل سنگ است که اگر قسمتی از هوا را با مکیدن خارج کردیم قسمت باقیمانده هوا در همان جا باقی بماند. در این صورت، خلا حاصل می شود ولو در یک لحظه خلا اتفاق می افتد و سپس آب به داخل شیشه می رود.

ب: همان جایی که هوا هست وسعت پیدا می کند و این، همان تخلخل حقیقی قسری است اما چرا قسری است چون قسمتی از هوا را قسراً (با مکیدن) بیرون آوردیم و آن قسمت باقیمانده بر اثر جدا شدن قسمت دیگرش ناچار می شود که پخش گردد و تمام شیشه را پُر کند اما در وقتی که قاسر از بین برود و نوک شیشه را داخل آب کنیم، در هوای پخش شده تکاثف واقع می شود و آب داخل شیشه می گردد.

توضیح عبارت

(و اما حدیث اناء الرماء فهو کذب صرف)

اما (حدیث اناء رماد) که در صفحه ۱۱۷ سطر ۱۱ مطرح شد کذب خالص است. (نه اینکه مقداری از آن راست و مقداری کذب باشد بلکه کذب خالص است).

ص: ۱۰۶۲

(و لو کان ذلک صحیحا کان الاناء کله خالیا لا رماد فیه اصلا)

اگر حرف شما صحیح بود و ظرف به اندازه گنجایشش آب می گرفت حتما همه اناء خالی بود و خاکستری در آن نبود و فقط هوا بود تا بتواند به اندازه ظرف، آب در آن قرار بگیرد.

(و اما حدیث الزق و الشراب)

این دلیل سوم در صفحه ۱۱۷ سطر ۱۲ بیان شد.

(فیجوز ان یکون المقدار الذی للزق لایظهر تفاوته فی الحب حسا)

این جواب اول است. ممکن است آن مقداری که برای آن مشک وجود دارد تفاوت آن مقدار در خمره ظاهر نشود حسا

(حُب) یعنی خمره.

(حسا) قید برای لایظهر است یعنی حسا ظاهر نمی شود اما عقلا ظاهر است.

(و یجوز ان یکون الشراب فیعصر فیخرج منه بخارا و هوا فیصیر اصغر)

این جواب دوم است.

نسخه صحیح (ینعصر) بدون فاء است.

جایز است که شراب فشرده شود و این شرابِ فشرده شده، از مشک یا حبّ (خمره) به صورت بخار یا هوا خارج شود پس شراب کم می شود و وقتی مقدارش کم شد مشک را اضافه به آن می کنی و آن مقدارِ نقص را جبران می کند و شراب باقیمانده با مشک خمره را پر می کند.

(و یجوز ان یصغر بتکاثف طبیعی او قسری علی ما تعلمه)

این جواب سوم است.

جایز است که این شراب خودبخود کوچک شود (از طریق بخار شدن کم نشود) حال یا تکاثف طبیعی یا قسری (به اینکه آن را فشار دهیم)

ص: ۱۰۶۳

(علی ما تعلمه) تو می دانی که تکاثف حقیقی داریم که تکاثف حقیقی میتواند طبیعی و قسری باشد.

(و اما حدیث النامی)

این دلیل چهارم در صفحه ۱۱۷ سطر ۱۴ بیان شد.

(فان الغذا ینفذ بقوته بین متماسین من اجزاء الاعضا و یحرکهما بالتبعید)

غـذا بـا قوه ای که دارد (قوه ای که از طریق غـاذیه و نـامیه گرفته است) بین دو جزئی از عضو که با هم تماس دارنـد نفوذ می کند و این ها را به سمت دور شدن از یکدیگر حرکت می دهد.

(من اجزاء) بیان از (متماسین) است.

(فیسکن بینهما فینفسح الحجم)

غذا بین این دو جزء، ساکن می شود و آرام می گیرد و توسعه در حجم پیدا می کند.

(فینفسح) به معنای توسعه پیدا کردن است.

(و لو کان الغذا انما ینفذ فی الخلا لکان الحجم فی حال دخوله و قبله حجما و احدا لا زائدا)

تا اینجا توضیح داد که چه اتفاقی در تغـذیه و رشـد می افتـد اما الان بیان می کنـد که این اتفاق، منافی با خلا و مزاحم با خلا است.

ترجمه: اگر غذا در خلا نفوذ می کرد حجم این جسم در حالتی که غذا داخل شد و در حالت قبل از دخول یکسان می بود در حـالیکه حجمش زائـد می شود و اگر حجمش زائـد می شود معلوم می شود که این غـذا خلا را پر نکرده بلکه ملا را پر کرده است.

(و اما حدیث القاروره)

ص: ۱۰۶۴

این دلیل پنجم در صفحه ۱۱۷ سطر ۱۶ بیان شد.

(فان الجواب عن ذلک مبنی علی المذکور فی التخلخل و التکاثف)

جواب از دلیل پنجم مبنی بر آنچه بود که در تخلخل و تکاثف حقیقی ذکر شد.

(و هو انه من الجایز ان یکون الجسم یستفید حجما اصغر و حجما اکبر)

آنچه که در باب تخلخل و تکاثف ذکر شده این است که جایز است جسم استفاده کند حجم اصغری را در تکاثف یا حجم اکبری را در تخلخل، بدون اینکه جسمی داخل در این جسم شود یا جسمی خارج از این جسم شود.

(و ان یکون من ذلک ما هو طبیعی و منه ما هو قسری)

(ان یکون) عطف بر (ان یکون) است.

بعضی از همین صغر حجم یا کبر حجم، طبیعی باشد و بعضی قسری باشد یعنی تخلخل و تکاثفِ حقیقی ممکن است طبیعی باشد یا قسری باشد که در ما نحن فیه قسری است زیرا قاروره را مکیدیم.

(فکما انه یجوز ان یسخن و یبرد و یکن منه ما هو طبیعی و منه ما هو قسری فکذلک الحال فی العظم و الصغر)

تشبیه میکند که تسخّن و تبرّد یکی از عوارض جسم است و می تواند قسری و طبیعی باشد صغر و کبر هم از عوارض من حجم و جسم است که می تواند قسری و طبیعی باشد.

ضمیر (منه) به هر یک از تسخین و تبرید برمی گردد و برای تبعیض است.

توضیح: همانطور که سخونت و برودت می تواند طبیعی باشد مثلا بدن ما به اندازه خاص حرارت دارد که اعتدال است و ۳۷ درجه است اما گاهی بر اثر عروض تب یا نشستن در کنار بخاری یا دویدن، بدن گرم می شود که قسری است. سرما هم همینطور است که گاهی طبیعی است و آن ۳۷ درجه است اما گاهی به خاطر هوای سرد یا مریضی کمتر از آن می شود. ازدیاد حجم و صغر حجم هم گاهی طبیعی و گاهی قسری است.

ص: ۱۰۶۵

(و اذا کان هذا جانزا لم یکن کل انتقاص جز من جسم یوجب ان یبقی الباقی علی حجمه الاول)

(هذا) یعنی عظم و صغر جایز باشد.

یعنی ماده، ماده ای باشد که بتواند بزرگ و کوچک شود. اما سنگ خود بخود نمی تواند متخلخل و متکاثف شود. آهن در گرما بالقسر می تواند بزرگ و کوچک شود. یعنی اگر این مراد (ازدیاد و انتقاص) جایز باشد اینطور نیست که اگر جزئی از جسم را جدا کردن باقیمانده جسم، همچنان به همان حالت بماند بلکه چون جسم، قابل بزرگ شدن است باقیمانده جسم، بزرگ می شود و تخلخل پیدا می کند و شیشه را پر می کند.

ترجمه: اگر چیزی از جسم کم کردید موجب نمی ستود که باقی آن جسم بر حجم اولی خودش باقی بماند زیرا قابلیت بزرگ شدن را دارد لذا بزرگ می شود.

(حتی ان یکون اذا اخذ جز من هوا مالئ للقاروره یجب ان یبقی الباقی علی حجمه فیکون ماوراءه خلا)

(حتی) مرتبط به منفی است نه نفی. در عبارت قبل گفتیم (لم یکن کل انتقاص)، این (حتی) برای (یکن کل انتقاص) است یعنی غایت برای منفی است نه نفی.

ترجمه: اینچنین نیست که جسم باقیمانده، به حجم اولش باقی بماند تا اینگونه شود که اگر اخذ کنیم جزئی از هوا را که قاروره را پر کرده، واجب باشد که بر حجم اول خودش باشد تا در ماوراء باقیمانده شیشه، خلا درست شود. (اگر تخلخل حقیقی ممکن نبود این اتفاق می افتد که قسمتی از هوا را تقطیع می کردیم و بقیه هوا به حال خود باقی می ماند و در مقدار باقیمانده خلا واقع می شد.

ص: ۱۰۶۶

(و اذا لم یجب هذا لم تجب تلک الحجه)

اگر این مطلب (که باقیمانـده جسم به حجم اول خـودش بـاقی بمانـد) واجب نبـود و جسم می توانست اجزاء خودش را پخش کند حجت شما مورد قبول نیست.

ادامه رد دلیل پنجم اصحاب خلا ۹۲/۰۳/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۶ سطر ۴ (قوله و اذا کان خلافه)

موضوع: ادامه رد دلیل پنجم اصحاب خلا

دلیل پنجم: این دلیل در صـفحه ۱۱۷ سطر ۱۶ (قوله و من ذلـک احتجاجهم) بیان شـد و خلاصه آن این است که شـیشه خالی (قـاروره، بطری) را می مکیم و بلافاصـله بـا دهـانه، وارد آب می کنیم (یعنی از دهانه بطری، وارد آب می کنیم) که آب را به خودش جذب کرد و مقداری از آب، داخل شـیشه آمد. اما اگر نمی مکیدیم و شیشه را داخل آب می کردیم آب، وارد شیشه نمی شد. این آب که وارد شیشه شد در خلائی که درون شیشه موجود وارد شد.

جواب: گفتیم بعضـی از اجسام قابلیت دارنـد که تخلخل و تکاثف حقیقی پیـدا کنند یعنی بدون اینکه جسـمی در آن داخل یا خارج شود بزرگی و کوچکی حجم پیدا کند. از جمله آب اجسام، هوا است که می تواند فشرده شود بدون اینکه چیزی از آن خـارج شود (که همـان تکاثف حقیقی است) و می توانـد منسبط شود بـدون اینکه چیزی در آن داخل شود(که همان تخلخل حقیقی است) اگر مقـداری از این جسم را جـدا کنیم جایز است قسـمتِ باقیمانـده، جای آن قسـمت جـدا شده را پُر کند یعنی اضافه حجم پیدا کند. در این حالت، به وسـیله مکیدنِ قسمتی از هوای درون قارور، هوای باقیمانده اضافه حجم پیدا می کند و پخش می شود و تمام قاروره را پر می کنـد. بعـدا که قاروره را در آب گـذاشتیم آب وارد می شود و هوایی که متخلخل شده بود را دوباره به جای اولش برمی گرداند و متکاثف می شود

ص: ۱۰۶۷

این، داستان قاروره است نه آنچه که شما گفتید. شما گفتید خلا حاصل می شود و این خلاءِ حاصل، آب را جذب می کند ما و شـما هر دو قبول داریم که هوایی بیرون می آید و آبی داخل می شود ولی در توجیه آن اختلاف داریم. شما می گویید خلا درست می شود ما می گوییم تخلخل درست می شود. سـپس شـما می گوییـد خلا جـذب می کند ما می گوییم آب به خاطر اینکه قوه قاسـر که منشا پیـدایش تخلخل شـده، تمام شـده لـذا تخلخل به تکاثف برمی گردد و آب، راهِ ورود پیـدا می کنـد و وارد می شود. مـا می گوییم قاسـری تخلخل درست کرد و این قاسـر، تمام شـد پس قسـرش هم تمام شـد. این هوایی متخلخل چون قاسری ندارد باید به تکاثف برگردد.

تا وقتی می مکیدیم قاسـر بود و تاوقتی که در آب نینداخته بودیم قاسر دیگری بود. یعنی دو قاسر در اینجا فعالیت می کند ۱ـ

دهان ما که می مکـد و مقداری از هوا را خارج می کند ۲_ خلا ممتنع است و ملا واجب است. خود همین اقتضا می کنـد که هوا متخلخل شود و نگـذارد خلا درست شود و ملا منتفی شود. وقتی که شیشه را در آب انداختیم. قاسر اول که مکیدن بود. تمام شـد و قاسر دوم هم (که وجود الملا و امتناع الخلا است) می رود چون آب می تواند جای خالی را پُر کند و احتیاجی به انبساط هوا نیست و هوا به سمت تکاثف می رود.

این، خلاصه حرفهایی بود که در جلسه قبل بیان کردیم.

ص: ۱۰۶۸

مصنف گفت (اگر بعد از اینکه ما قسمتی از جسم را بُریدیم و جایز بود که جسم، آن حجم سابق خود را حفظ نکند و متخلخل شود و حجم بزرگتری پیدا کند دلیل شما باطل می شود به همان بیانی که گفتیم. اما اگر جسم، بعد از اینکه بخشی از آن جدا شد واجب بود که در همان جایگاهی که بود باقی بماند و حق تخلخل نداشت حجت شما درست می شد. حال مصنف در جلسه امروز می گوید (اذا کان خلافه جائزا) مطلب این بود که جسم بعد از اینکه مقداری از آن جدا شد در همان مکان خودش باقی بماند به طوری که خلا بوجود بیاید، حال مصنف می فرماید اگر خلاف این مطلب جایز باشد یعنی اگر عدم وقوع جسم در همان جایگاه اولش جایز بود اینچنین می گوییم: داخل قاروره مقداری هوا وجود دارد که به طور طبیعی دارای حجمی خاص است اما وقتی قاروره را مکیدیم و قاسری بوجود آمد، چون خلا محال و ملا واجب است هوای داخل قاروره باید انبساط پیدا کند.

توضیح عبارت

(و اذا کان خلافه جایزا فجائز ان یکون الهوا بطبعه یقتضی حجما)

مطلبی که گفته بودیم در صفحه ۱۴۶ سطر ۳ (قوله یجب ان یبقی...) بود یعنی اگر قسمتی از هوا را گرفتیم و واجب شد باقیمانده هوا به حجم خود باقی بماند در این صورت ماوراء این حجمِ باقیمانده خلا بوجود می آید. اما اگر خلاف آن جایز باشد یعنی باقیمانده جسم به حجم خود باقی نماند و منبسط شود و قاروره را پر کند جایز است که هوا طبیعةً حجمی را اقتضا کند و همان حجم را دارد

(ثم انه یضطر فی حال الی ان یصیر اعظم)

سپس همین هوایی که به طبیعت خودش و بدون اینکه اضطراری بر آن وارد شود حجمی را اقتضا می کند همین هوا بعد از ورود اضطرار، اقتضا می کند که عظیمتر شود. تا وقتی که حالت طبیعی داشت و اضطرار برای او وارد نشده بود حجمی را اقتضا می کرد اما الان که اضطرار و قاسری بر آب وارد شده و او را مجبور به کاری می کند او ناچار است که خودش را پَهن کند و اضافه حجم به خودش بدهد.

(بان یقتطع من جزء بالقسر)

این جمله، تفسیر برای حال اضطرار است. آن حال اضطرار چه وقت حاصل می شود؟ به این صورت حاصل می شود که جزیی از هوا، بالقسر تقطیع شود و وقتی تقطیع شد دو حالت پیدا می شود ۱ـ جانشین، جای جزء تقطیع شده می رود ۲ـ جانشین، جای جز تقطیع شده نمی رود. بحث ما در وقتی است که جانشین، جای جزء تقطیع شده نمی رود

(من غیر ان یجعل له الی استخلاف جسم یدل ما یقتطع منه و فی حجمه سبیل)

(سبیل) نائب فاعل (یجعل) است.

ضمیر در (له) به هوا برمی گردد.

(الی استخلاف... حجمه) جمله معترضه است یعنی: به اینکه جسمی را جانشین کند به جای قطعه ای که از هوا جدا شده و در حجمِ آن هوایِ جدا شده است.

بدون اینکه قرار داده شود برای هوا راهی، به اینکه جانشین کند یا طلب جانشین کند جسمی را که اولا به جای ما یقتطع من الهوا است و ثانیا فی حجم ما یقتطع من الهوا است. یعنی وقتی مقداری از هوا را خارج کردیم راهی برای جانشینیِ آن هوایِ خارج شده نباشد در این صورت حالت اضطرار درست می شود و هوا بر مقتضای طبیعت خودش عمل نمی کند چون مقتضای طبیعت هوا این بود که حجم خودش را داشته باشد ولی الان به خاطر انبساطی که پیدا کرد از طبیعت خودش خارج شد.

ص: ۱۰۷۰

(و اذا كان اقتطاع ذلک الجزء منه لایمکن او ینبسط انبسا طا یصیر الباقی فی حجمه الاول لامتناع وقوع الخلاء وجوب الملا)

مصنف از اینجا دوباره مطلب را بیان کند. در خط قبل بیان کرد که حال اضطرار را با دو قید درست کردیم ۱ــ از هوا قطعه ای را جدا کردیم ۲ــ جانشین برای آن قرار ندادیم حال مصنف مطلب را ادامه می دهد و می گوید سه قید لازم داریم

۱ــ اگر بریدنِ از این جسم ممکن نباشد مگر اینکه این جسم منبسط شود (یعنی از اجسامی مانند هوا باشد که با جدا کردن بخشی از آن، منبسط شود و مانند سنگ نباشد که با جدا کردن بخشی از آن، منبسط نشود.)

۲ــ این انبساطی هم که باید حاصل شود ممکن الحصول باشد یعنی ذاتا حاصل است و مانعی جلوی آن را نبسته است.

۳ــ قاسری این امکان را به فعلیت برساند. یعنی ممکن است که هوا منبسط شود اما قاسری، این امر ممکن را بالفعل کند یعنی قاروره را بِمَکد و مقداری از هوا را بیرون ببرد تا هوای باقیمانده منبسط شود.

اگر این سه شرط حاصل شود هوا از قاسر اطاعت کند و منبسط می شود انبساط عظیما.

سوال: این انبساط هوا، طبیعت هوا است چرا آن را به قاسر نسبت می دهی

جواب: ما بیان کردیم که هوا به مقتضای طبیعت خود حجمی را می طلبد وقتی قاسر می آید و قسمتی از هوا را قطع می کند باز هوا به طبیعت خودش پَهن می شود اما به طبیعت مقسوره خودش منبسط می شود. اگر هوا مقسور نشده بود همان حجم اولی را پُر کرده بود و منبسط تر نمی شد. هوا، طبیعتی است که قسرِ قاسر را می پذیرد. اما سنگ اینطور نیست شما می گویید هوا به طبیعتش پهن می شود ما هم می گوییم هوا به طبیعتش پهن می شود اما سنگ به طبیعت خودش پهن نمی شود. اما هوا به طبیعت خودش پهن می شود ولی هوایی که مقسور شده است. یعنی جون می بیند که الان، جایی آن هوای خارج شده، خالی شده پهن می شود. ولی باز هم طبیعت هوا، هوا را پهن می کند اما طبیعتی که مبتلی به قسر شده اگر مبتلی به قسر نشده بود بر سر جای خودش بود و اضافه حجم پیدا نمی کرد. الان هم که قسمتی از آن را قطع کردیم باز هم به طبیعت خودش فعالیت می کند و با طبیعت قسری خود فعالیت می کند.

ص: ۱۰۷۱

(او ینبسط) به معنای (الا ان) است.

ترجمه: اگر اقتطاع این جزء از این جسم (که در مثال ما، هوا است) ممکن نبود مگر اینکه هوا منبسط شود یک نوع انبساطی که آن مقدار باقی، حجم اول را پیدا کند (یعنی حجم مقدار باقیمانده به اندازه کل شود.) به خاطر اینکه خلا ممتنع است و ملا واجب است لذا هوا ناچار است خودش را به حجم اول برساند.

(و کان هذا الانبساط ممکنا)

این جمله، عطف بر (کان) در خط قبل است و شرط دوم را بیان می کند.

ترجمه: این انبساط هم ممکن باشد و به مانعی برخورد نکند.

(و کان للقا سر قوه تحوج الی خروج هذا الممکن الی الفعل بجذبه ایاه فی جهه)

این جمله عطف بر (کان) در دو خط قبل است و شرط سوم را بیان می کند.

قاسر، قوه و نیرویی داشته باشد که آن نیرو، هوا را وادار و محتاج کند به اینکه این امر ممکن را به سمت فعل ببرد. (یعنی آن قوه قاسر، ممکن را وادار کند که به سمت فعلیت خارج شود)

(بجذبه ایاه) ضمیر در (بجذبه) به قاسر بر می گردد و ضمیر در (ایاه) به هوا بر می گردد. و این عبارت، تفسیر برای (خروج هذا الممکن) است.

فرض کنید شیشه ای پر از هوا است. یک سطح هوایی که درون شیشه است لب به لبِ درب شیشه است. سطح دیگر این هوا به تَهِ شیشه چسبیده است یعنی هوایی که درون شیشه است دو سطح دارد که سطح بالا و سطح پایین است.

ص: ۱۰۷۲

سطح بالایِ آن به ته شیشه چسبیده است و سطح پایین آن، لب به لبِ سر شیشه است. چون شیشه را وارونه گرفتیم و می خواهیم آن را بمکیم.

هوای درون شیشه را با مکیدن جذب می کنیم به طوری که سطح پایین آن به جهتی می رود مثلا داخل دهان ما می رود ولی سطح دیگر آن، ملازم با «مایلی» می باشد یعنی ملازم با ته شیشه می ماند. و قسمتی از هوای داخل شیشه جدا می شود. حال سطحی در کمرِ شیشه درست می شود و سطحی هم به ته شیشه چسبیده است آن سطحی که به ته شیشه چسبیده از اول هم به ته شیشه چسبیده بود و ملازم با «مایلی» است و آن را رها نمی کند اما این سطحی که از آن جا هوا را بریدیم و جدا کردیم که در وسط و کمر شیشه قرار دارد جذب به سمت درب شیشه می شود.

مراد از (فی جهه) یعنی جهتِ دهانه شیشه مراد است.

(و لزوم سطحه لمایلیه فی جهه)

مراد از (فی جهه) جهت «مایلیه» که ته شیشه می باشد است.

سطح هوا با ته شیشه ملازم باشد که تالیِ آن سطحِ هوا است یعنی به سطح هوا چسبیده است. سطحی که به ته شیشه چسبیده ملازم داشته باشد و بچسبد و جدا نشود.

(لزوم) عطف بر (جذب) است

ترجمه: لزوم داشته باشد سطح هوا با ته شیشه که مجاور هوا است.

پس هوای داخل شیشه از یک جهت جذب در دهان آن شخصی که می مکد می شود و از جهت دیگر ملازم با «مایلی» باشد. یعنی اینطور نباشد که وقتی هوا مکیده شد هوا از ته شیشه جدا شود و بین ته ششیشه و وسط شیشه خالی شود.

ص: ۱۰۷۳

(و ذلک بسط منه و تنظیم ایاه بالقسر)

(ذلک) یعنی این جذبِ سطح و لزومِ سطح که توضیح دادیم.

(بسط) این کلمه را دو گونه معنی می کنند ۱ـ به معنای پهن شدن است که در این صورت ضمیر (منه) به هوا بر می گردد. یعنی: پهن شدنی از جانب هوا است ۲ـ به معنای پهن کردن است (البته این معنای دوم به صورت احتمال مطرح می شود چون بسط به معنای پهن کردن نیست) ضمیر در (منه) به قاسر بر می گردد.

(و تنظیم ایاه بالقسر) تنظیم در نسخ خطی نبود و به جای آن، (تعظیم) بود که بهتر است

ترجمه: و بزرگتر شدنی است هوا را، اما بزرگتر شدنی که قسری است.

(اطاع القاسر فانبسط انبساطا عظیما و صار بعض ما انبسط واقفا خارج القاروره و هو الممصوص)

این جمله جواب برای اذا کان در سطر ۶ می باشد.

در بعضی نسخ، (واقعا) به جای (واقفا) است که شاید بهتر باشد.

ترجمه: هوا اطاعت قاسر می کند و منبسط می شود و وقتی منبسط شد مقداری از آن، بیرون می آید که آن بعض، همان است که مکیده شده است.

(و بقی الباقی ملء القاروره ضروره)

باقی هوا به پُری قاروره باقی می ماند اما پری که به اضطرار و ضرورت حاصل شده (مراد از ضروره، بدیهی نیست بلکه به معنای اضطرار و وجوب است)

(قد ملاها منبسطا لضروره الجذب الماص بقدر القاروره)

این عبارت، تکرار جمله قبلی است

ص: ۱۰۷۴

(بقدر القاروره) متعلق به (منبسطا) است

ترجمه: هوا، قاروره را پر می کند در حالی که آن هوا، منبسط به مقدار قاروره شده است. هوایی که این حالت را دارد که به قدر قاروره منبسط شده قاروره را پر می کند به خاطر اضطرار جذبی که آن شخصِ مَکْ زننده ایجاد کرده بود.

(فاذا زال ذلک المص و جاز ان یرجع الی قوامه الاول بان ینجذب ماء او هواء الی شغل المکان الذی یتحرک عنه متقلصا)

تا اینجا توضیح داده شد که هوا در قاروره پهن شود اما الان قاروره را در آب انداختیم البته انگشت خود را بعد از مکیدن بر درب قاروره می گذاریم سپس قاروره را وارد آب می کنیم و انگشت خود را بر می داریم و آب وارد قاروره می شود و این دخول آب، و اضطرار را از هوایی که درون شیشه بود و منبسط شده بود بر می دارد. و هوا به جای اول خودش بر می گردد یعنی قبلا یک سطح هوا به ته شیشه چسبیده بود و یک سطح هوا در وسط شیشه بود. حال آن سطحی که به درب شیشه آمده بود به جای اول خودش که وسط شیشه است بر می گردد. و سطحی که به ته شیشه چسبیده بود همچنان چسبیده است. پس هوا به حجم اولی خودش بر می گردد یعنی به حجمی که مقتضای اولیش بود. در خط ۵ همین صفحه خوانده شود (فجایز ان یکون الهوا. بطبعه یقتضی حجما)

که هوا به طبیعت خودش حجمی را اقتضا می کرد که قاسر او را وادار کرده بود از حجم خودش دست بردارد. حال که قاسر رفت دوباره به حجم اولش بر می گردد یعنی به همان حجمی که مقتضای طبیعتش بود بر می گردد.

ص: ۱۰۷۵

ترجمه: وقتی که آن مکیدن تمام شود و جایز باشد که این هوا به قوام اولی خودش برگردد (این جواز وقتی است که آب داخل شود یعنی استخلاف شود و خلیفه بیاید حال آن خلیفه، هوا باشد یا در مثال ما، آب باشد. خود مصنف «جاز ان یرجع» را با عبارت «بان یجذب» بیان می کند) به اینکه هوای داخل شیشه آبی را جذب کند (در وقتی که شیشه را در آب بیندازیم) یا هوایی را جذب کند (در وقتی که انگشت را از دهانه شیشه برداریم و شیشه را در درون آب نگذاریم. پس هوای باقیمانده در شیشه گاهی آب و گاهی هوا را جذب می کند)

(الی شغل المکان) این هوا و آبی که جذب می شود به کجا می رود؟ می رود تا مکانی را پر کند. مکانی را که هوای باقیمانده از آن مکان، تقلص کرده است. تقلص یعنی مرتفع شده و بالا رفته است. این هوایی که الان پهن شده و کل شیشه را پر کرده وقتی آب، داخل آن می شود تقلص می کند و به سمت بالا می رود یعنی به سمت ته شیشه می رود چون شیشه را به صورت وارونه در داخل آب کردیم.

(عاد الی قوامه)

جواب برای (اذا زال) است یعنی به قوام اول خودش بر می گردد.

در بعضی نسخ آمده (عاد الی قوامه الاول)

پس اگر ۱_ زال ذلک المص ۲_ هوا باقیمانده رجوع به قوام اولش کند به این نحوه که گفتیم این هوا به قوام اولش بر می گردد. و وقتی به قوام اولش برگشت مقتضای طبیعت اولیه خودش را بدست می آورد و همان حجمی را پر می کند که قبلا از ورود قاسر پر می کرد.

ص: ۱۰۷۶

ادامه رد دلیل پنجم اصحاب خلا ۹۲/۰۳/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۶ سطر ۱۲ (قوله و نحن اذا)

موضوع: ادامه رد دلیل پنجم اصحاب خلا

دلیل پنجم: ما قاروره ای را می مکیم و مقداری از هوای درون آن بیرون می آید و خلا درست می شود سپس این قاروره را وارونه در آب می اندازیم می بینیم آب وارد قاروره می شود و ورود آب در قاروره نشان می دهد که این قاروره خالی شده و جا برای آب باز شد. لذا آب وارد این قاروره می شود.

جواب: مصنف جواب این را داد که در جلسه قبل بیان شد. سپس مصنف مطلب جدیدی را که ممکن است مورد تمسک اصحاب خلا قرار بگیرد را طرح می کند و رد می کند. ممکن است که اصحاب خلا به این هم استدلال کرده باشند و ممکن است که استلال نکرده باشند در هر صورت، این مطلب بیان می شود و رد می گردد. و آن مورد این است که قاروره و شیشه ای را می گیریم و با فشار، هوا به داخل آن می کنیم و سپس وارونه داخل آب می اندازیم. این قاروره هم آب را بالا می کشد ولی چیزی در این قاروره است که در قاروره قبلی نبود.

در جایی که قاروره را می مکیم وقتی وارونه داخل آب می اندازیم آب به سمت بالا می آید اما جایی که قاروره را فُوت می کنیم (و هوا را به داخل آن می فرستیم) وقتی داخلِ آب می گذاریم ابتدا مقداری از هوای درون قاروره خالی می شود و صدای بَق بَق یا غُل غُل می کند سپس آب را به سمت بالا می کشد. یعنی در این قاروره سه کار انجام می شود ۱ ــ فُوت می کنیم ۲ ــ وقتی وارونه داخل آب می اندازیم آن فُوت و هوای اضافه خارج می شود ۳ ــ آب داخل آن قاروره می رود.

ص: ۱۰۷۷

مصف می فرماید یکی از دو حال اتفاق افتاده است.

۱ ــ یا اینکه خلائی در این قاروره بوجود آمده و ما فُوت کردیم و بر اثر فُوت کردن ما ، هوا جابجا شده و بعداً خالی شده و شیشه مشتمل بر مقداری هوا و مقداری خلا است و این هوای زائد وارد آن خلا می شود.

۲ ــ یا خلاء حاصل نشده و با فُوت کردنِ ما، هوای درونِ شیشه تکاثفِ قسری پیدا کرده ولی تکاثفِ حقیقی نه تکاثف مشهوری.

وقتی تکاثف پیدا کرد، جا برای ورود هوای زائد پیدا شده است و آن مقدار فُوت که کردیم و هوا را داخلِ قاروره کردیم، در آب خالی می شود و بعداً آب، وارد قاروره می شود نه اینکه این هوای زائد برود و خلا را پُر کند بلکه جایی را که این هوا بر اثر تکاثف خالی کرده این هوای زائد آن را پُر کرده است. خلاءِ آن هوا، متکاثف شده والان بر اثر تکاثف جا برای هوای

زائد پیدا شده است.

پس یکی از این دو حالت اتفاق می افتد که باید هر دو حالت را رسیدگی کنیم. ابتدا فرضی را که خلاـ درست شده را رسیدگی می کنیم و رد می کنیم سپس فرض دوم را طرح می کنیم و توضیح می دهیم.

توضیح عبادت

(و نخن اذا نفخنا فی القاروره ثم کببناها علی الماء)

اگر ما در قاروره فُوت کنیم سپس آن قاروره را وارونه (و بادهانه) داخل آب بیندازیم.

(خرجت منهاریح کثیره یَبَقبَق منها الماء)

ص: ۱۰۷۸

از قـاروره، بـادِ زیـادی خارج می شود (یعنی همان فُوت که ما در قاروره کردیم الان در آب خارج می شود) آب، از آن ریح صدای بَق بَق می کند.

ضمیر در (منها) می تواند به قاروره و می تواند به ریح برگردد که بهتر این است به ریح بر گردانیم و ریح، مونث است چنانکه می گوید ریح کثیره، (یبقبق) یعنی صدای بق بق می کند که در فارسی می گوییم غُل غُل می کند.

(ثم عاد الماء فدخل فیها)

بعد از اینکه آن ریحِ کثیره از شیشه خارج شد آب بر می گردد و داخل در این قاروره می شود.

(فَیُعْلم انا قد ادخلنا فیها بالقسرشیئا لامحاله)

(فیُعلم) به معنای معلوم است (دانسته می شود یعنی معلوم است و واضح است)

ترجمه: معلوم است که مـا در قـاره داخـل کردیم بالقسـر(به واسـطه فُوتی که کردیم نه به طور طبیعی) شـئی را (مراد از «شـی» هوای زائد است که با فُوت کردن داخل قاروره شد)

(و لما زال القسر خَرَج)

بعد از اینکه قسر زائل شد (مراد از قسر، دهان است که فُوت نکند) و شیشه در آب قرار دارد آن شی که بالقسر داخل شده بود خارج می شود یعنی آن هوایی زائدی که داخل در قاروره شد الان خارج می شود.

(ذلک لایخلو اما ان یکون دخول ما ادخلناه بالقسر هو بنفوذه فی الخلا)

تا اینجا داستانِ شیشه را بیان کرد که چه اتفاقی می افتد اما الان می خواهد توجیه کند و بگوید این هوای زائد که واردِ قاروره می شود آیا در خلا می رود یا و جایی هوایِ مکاثف شـده را می گیرد؟ آن دو احتمالی را که گفتیم مطرح می کنـد و درباره هر کدام جداگانه بحث می کند.

ص: ۱۰۷۹

ترجمه: و این اتلاق که می افتد (که آب، داخلِ قاروره می شود) خالی نیست از اینکه دخولِ هوایِ زائدی که ما بالقسر داخل کردیم یا بنفوذ هوا در خلا است (خلائی که در لابلای هوای شیشه موجود است)

مراد از «ما ادخلناه بالقسر» هوای زائد است.

(او یکون علی سبیل التکاثف من الموجود الذی کان فیه)

یا خلائی موجود نیست و هوا در درون قاروره، پُر است و هوایِ درونِ شیشه متکاثف می شود و جا را برای هوای زائد خالی می کند.

ترجمه: یا اینکه این دخول بواسطه تکاثفی رخ می دهد از جانب موجودی که در قاروره است (ضمیر در «فیه» به «قاروره» بر می گردد به اعتبار اینکه مکان برای آن است. اگر «فیها» بود خوب بود)

یعنی از هوایی که در قاروره بود تکاثفی از آن درست شد که این تکاثف باعث شد که هوای زائد، جا پیدا کند و داخل در این قاروره شود.

(حتی حصل للمدخل بالقسر مکانٌ)

(مکانه) فاعل براء حصل است.

(حتی) مربوط به تکاثف است نه موجود.

(بالقسر) متعلق به مُدخل است.

توضیح: آن هوای درونِ قاروره متکاثف شد به طوری که برای آن مُدخِل بالقسر (که همان هوای زائد است) مکانی پیدا شد یعنی تکاثف طوری اتفاق افتاد که جا برای مدخلِ بالقسر پیدا شد. ولی ا ین تکاثف، تکاثفِ مشهوری نیست تا گفته شود که چیزی را خارج کردیم و هوای درونِ شیشه تکاثف پیدا کند سپس فُوت کردیم. بلکه بدون اینکه چیزی از درون قاروره خالی کنیم فُوت کردیم و هوایی داخل قاروره رفت، معلوم می شود تکاثفی که برای هوایِ درون شیشه اتفاق افتاده تکاثفِ مشهوری نبوده که چیزی از این هوا خارج شود بلکه تکاثفِ حقیقی بوده یعنی بدون خروجِ چیزی از این شیشه، هوای درون شیشه متکاثف شد و هوایِ زائد وارد شد.

ص: ۱۰۸۰

(و یکون ذلک التکاثف علی سبیل التکاثف الذی نقوله نحن)

تکـاثفی که برای هوای درون شـیشه اتفـاق می افتـد به طریق تکاثفی است که ما به آن قائل هستیم یعنی تکاثفِ حقیقی است. چون مصـنف می فرماید ما به تکاثف حقیقی قاتل هستیم اما تکاثفِ مشهوری را همه قبول دارند ولی تکاثفِ حقیقی را هم ما قبـول داریم امـا تکـاثف حقیقی دو قسم است ۱ _ تکاثف قسـری ۲ _ تکـاثف طبیعی. این تکـاثفی که در اینجـا اتفـاق افتاده تکـاثفِ طبیعی نیست بلکه قسـری است چون بـا فُوت کردن اتفاق افتاده و هوا خود بخود جا را برای هوای بعـدی خالی نکرده بلکه مـا فُوت کردیم تـا هوای درون شـیشه جا خالی کرده است. اما قسـری است که وقتی قاسـر از بین رفت به حالت طبیعی بر می گردد یعنی تکاثفِ قسری، تا وقتی قاسر است تحقق دارد به محضِ اینکه قاسر از بین رفت آن تکاثف از بین می رود و هوا به حالت طبیعی خودش بر می گردد و تکاثفی را که بدست آورده بود از دست می دهد.

(و نری ان القسری منه ان یعود الی الطبیعی عند زوال القاسر)

درنسـخه خطی: (للقسـری) آمـده که بهـتر است یعنی می بینیم و رای می دهیم که برای قسـری از تکـاثف این حق است که به حالت طبیعی برگردد در وقتی که قاسر زائل می شود.

و رای می دهیم که قسری از تکاثف بر می گردد به حالت طبیعی، وقتی که قاسر از بین رفت.

مراد از «طبیعی» حالت طبیعی است یعنی حالت طبیعی هوا نه اینکه مراد از طبیعی، تکاثف طبیعی باشـد. نمی خواهد بگوید که تکاثفِ قسری بعد از زوالِ قاسر بر تکاثف طبیعی بر می گردد «چون تکاثفِ قسری به تکاثفِ طبیعی بر نمی گردد. می خواهد بگوید که تکاثفِ قسری بعد از اینکه قاسر از بین رفت به حالتِ طبیعی بر می گردد نه به تکاثف طبیعی بر گردد.

ص: ۱۰۸۱

(فان کان علی سبیل نفوذ فی الخلا)

خلاصه مطلب این شد که در داخل شیشه فُوت می کنیم و سپس شیشه را وارونه در آب می اندازیم ابتدا مقداری از هوا خارج می شود بعداً آب، داخل می شود الان سوالِ ما این است که این فُوت که می کردیم در شیشه ای که پُر بود وارد شد چگونه توانست این هوای زائدی که بر اثر فُوت کردن ما داخلِ شیشه می شود با اینکه شیشه پُر بود واردِ شیشه شود.

یک احتمال این بود که در شیشه، خلا وجود دارد یعنی لابلایِ هوایِ موجود خلا بود و این فُوتِ ما آن خلاها را پُر کرد. یک احتمال این بود که هوای درون شیشه بر اثرِ فُوتِ ما تکاثفِ حقیقی پیدا کرد منتهی تکاثفِ حقیقی قسری، و جا برای هوای زائدی که بر اثر فُوتِ ما بوجود آمده بود پیدا شد و داخلِ شیشه شد.

حال می خواهیم احتمالِ اول را شروع کنیم که این هوای زائدی که بر اثرِ فُوت واردِ شیشه شده داخلِ خلاهایی که در لابلایِ این هوایِ موجودِ در شیشه وجود داشته و آن خلاها را پُر کرده است. حدودِ ۸ خط درباره این احتمالِ اول بحث می کند و در صفحه ۱۴۷ سطر ۶ قولد (فاذا استبانت) احتمال دوم را بحث می کند.

ابتدا مصنف احتمال اول را تصویر می کند و اشکالی نمی کند. اما از صفحه ۱۴۷ سطر اول (قوله فینبغی ان لایحتاج) شروع به اشکال می کند.

مصنف در تصویر کردنِ مطلب، سه امر بیان می کند.

ص: ۱۰۸۲

امر اول: مکانی که این هوای زائد پیدا می کند مکانِ قسری برای هوای زائد نیست زیرا خلائی بوده و هوای زائد این خلا را پیدا کرده و آن را پُر کرده است یعنی قسری نیست و به طوری است که اگر این هوای زائد بیاید لازم نیست که قاسری آن هوای زائد را در این خلاها ببرد. بلکه خود هوای زائد، این خلاها را پیدا کرده و وارد در این خلاها شده است.

امر دوم: این هوای زائد با آن هوای موجود در قاروره تعاند و بُغضی ندارد تا برود و آن را به زور خارج کند و خودش جانشینِ آن شود. زیرا خلا وجود دارد و آن خلاها را پُر می کند. و لذا لازم نیست هوای داخل شیشه را خارج کند.

امر سوم: خود هوای قدیمی و قبلی هم، اینچنین نیست که خودبخود فرو بریزد و بیرون بیاید و جا را به هوای جدید (که با فُوت کردن می آید) بدهد.

این سه فرض را می کند بعد از این سه فرض، اشکال را بیان می کند. این سه امر ، تصویر مطلب است.

ترجمه: اگر آن دخول بر سبیل نفوذ در خلا باشد.

ضمیر در (کان) به دخول بر می گردد که در خطِ ۱۴ گفته شد (دخول ما ادخلناه)

(حتی حصل فی ذلک المکان منه)

ضمیر در (حصل) به مُدخل بالقسر (که همان هوای زائد است) بر می گردد. و ضمیر در (منه) به خلا بر می گردد.

ترجمه: اگر آن دخول بر سبیل نفوذ در خلا باشد به طوری که این هوای زائد در آن مکان از خلا حاصل شد.

ص: ۱۰۸۳

(و لیس ذلک المکان له بقسری)

ضمیر در (له) به مدخل للقسر برمی گردد (که مراد هوای زائد است)

از اینجا آن سه امر را بیان می کند. این عبارت، امر اول را بیان می کند. این مکانی که از بین خلا انتخاب شد برای مدخل للقسر (یعنی هوای زائد) مکان قسری نیست بلکه مکانی خالی بوده که به طور طبیعی این هوای زائد آن مکان را اشغال می کند و قسری نیست گرچه هوای زائد را با فُوت کردن داخل می کنیم ولی مکانش را بالقسر تعیین نمی کنیم. قاسر با فُوت کردن، هوای زائد می فرستد ولی مکانِ این فُوت (یعنی هوای زائد) را قاسر تعیین نمی کند بلکه خود شیشه، قسمتهای خالی داشته و این هوای زائد به طور طبیعی آن قسمتهای زائد را پُر می کند. قسر وجود دارد و آن، همان فُوت کردن است که هوایی را وارد شیشه می کند ولی مکان آن، بالقسر تعیین نمی شود بلکه مکانش طبیعی است.

(و لا مبغضا لجسم هوائی یملوه فیفیه عنه و یدفعه)

این عبارت، امر دوم را بیان می کند.

(و لا) یعنی (و لا یکون مدخل بالقسر مبغضا لجسم هوائی یملوه) یعنی مبغضِ آن جسم هوایی که این خلا را پر می کرده نیست. یعنی هوای زائد که مدخل بالقسر است مبغض جسم هوایی قبلی که در شیشه موجود بوده نیست و آن هوای قبلی را خارج نمی کند تا خلا درست شود و خود همین هوای زائد در آن خلا قرار بگیرد. مراد از (جسم هوائی) یعنی جسمی که از سنخ هوا است. (یملوه) صفت برای جسم است و ضمیر فاعلی آن به جسم هوایی بر می گردد و ضمیر مفعولی به خلا بر می گردد.

ص: ۱۰۸۴

(فیُنفیه عنه و یَدفَعُه) یا می توان (فیُنفِیَه عنه و یَدفَعَه) خواند که (فاء) به معنای (حتی) باشد. ضمیر فاعلی (ینفیه) به مدخل بالقسر بر می گردد و ضمیر مفعولی به جسم هوایی بر می گردد و ضمیر (عنه) به خلا بر می گردد.

ترجمه: آن هوای زائد با این جسم هوایی که آن خلا را پر کرده مبغض نیست تا این هوای زائد نفی کند جسم هوایی را از آن خلاء (جسم هوایی را از آن خلاء نفی کند) و دفع کند و خلاء درست شود سپس هوای زائد آن خلا را پر کند اینگونه هم نیست.

مراد از (مُبغِض) یعنی دشمن و معاند. احتمال دارد که مُبعِّض هم بتوان خواند یعنی این هوای زائد، جسم هوایی را تبعیض کند یعنی قسمتی از آن در داخل شیشه بماند و قسمت دیگر را نفی کند و بیرون بریزد که خلا درست شود و این هوای زائد آن خلا را درست کند.

(و لا من طبیعه الهوا ان ینزل متسفلا عن خلا)

این عبارت، امر سوم را بیان می کند. آن هوای درون شیشه که در ابتدا درون شیشه بود طبیعتش این نیست که به طور طبیعی نزول کند و به سمت پایین بیاید.

(متسفلا عن خلا) یعنی به طوری طبیعی خودش پایین می آید و خلائی را به جا می گذارد.

(یحصل فیه نزولا مندفعا فی الماء)

خلائی که آن هوای متنزّل، در آن خلا حاصل می شود و الان از آن خلا دارد بیرون می آید یک نوع نزولی که در آب، پرت می شود یعنی قاروره را که در آب می گذاری می بینی آب، غُل غُل می کند معلوم می شود که آن هوا خودش را پرت می کند یعنی اینطور نیست که کم کم در آب بیاید. بلکه خودش را دفع و پرت می کند به طوری که صدای بَق بَق و غُل غُل آن می آید.

ص: ۱۰۸۵

مصـنف می فرمایـد اینطور نیست که هوای موجود در شـیشه به طور طبیعی نازل شود و خودش را در آب پَرت کنـد تا خلائی درست شود. هیچکدام از حالتها اتفاق نمی افتد.

تا اینجا مصنف مطلب را تصویر کرد و خلاصه مطلب این شد که هوای زائد، خلاهای موجود در این شیشه را پُر می کند.

(فینبغی ان لایحتاج الهواء الی ان یفارقه و یتخلص عنه)

اشکالِ مصـنف این است که اگر چنین وضعیتی اتفاق افتاده و هوای زائد، خلاها را پُر کرده است داخلِ شیشه تنگ نیست که وقتی این شیشه را در آب می اندازیم چیزی بیرون بیاید.

ترجمه: سزاوار است که هوا (چه هوای قـدیم چه هوای جدیـد، به طور کلّی هوایی که درون شـیشه است) باید احتیاج نداشـته باشد که مفارقت از خلا کند و خلاصی یابد از آن خلا.

(فان کان الخلا هو الذی یاباه فلم لایاتی الهوا الآخر)

خصم دفاع می کند و می گوید خلا، هوا را نمی پذیرد. الان که با فُوت کردن هوا را در خلا جا دادیم وقتی فُوت کردن، تمام می شود خلا به هوا می گوید بیرون برو و آن هوا را نمی پذیرد. خلائی که از پذیرش هوا ابا دارد و لذا هوا به بیرون می آید.

مصـنف جواب می دهـد که اگر اینچنین است چرا خلاهای دیگر، هوای خودشان را بیرون نمی کنند. قانونی که اصـحاب خلا قبول دارنـد این است که تمـام جهان، خلا است و هوا آن خلاها را پُر می کنـد. جاهایی که هوا است می گوینـد در اصل خلا است و هوا این خلاها را پُر کرده است. اگر هوا را برداری باز هم خلا است.

ص: ۱۰۸۶

حال می گوییم چرا جاهای دیگری که هوا است خلاها اجازه دادند که هوا بیاید و آن خلاها را پُر کند، چرا این خلاها، از هواهای دیگر ابا نکردند و هوا را در خود جای دادند آیا فقط همین خلا موجود در شیشه ابا می کند و نمی گذارد هوا بیاید.

ترجمه: اگر خلا درون شیشه، چیزی باشد که از این هوا ابا کند و هوا را در خودش نپذیرد مصنف، جواب می دهد که (فلم لا یاتی ....) نسخه صحیح (فلم لا یأبی) است.

ضمیر در (لایابی) به خلا بر می گردد. و (الهوا الآخر) مفعول آن می شود.

چرا این خلا از هوای دیگر، ابا و امتناع نمی کند یعنی خلاهای دیگر چرا هوا را در خودشان جا دادند. اگر خلا بخواهد از هوا ابا کند باید هیچ هوایی نداشته باشیم چون شما گویید همه هواها در خلاها هستند. اگر اینگونه باشد در همه جا که خلا است باید خلا بماند و هوا نباید بیاید. این، یک دفاع بود که خصم کرد و مصنف جواب آن را داد حال با عبارت بعدی، دفاع بعدی می کند.

(و ان کان الماء یأباه فلم اذا احکم المص ثم ترک حتی یخرج من الهوا، ما من شانه ان یخرج و کب سریعا علی الماء دخله الماء)

خصم دفاع بعدی می کند و می گوید آب می خواهد وارد شیشه شود و آن آب، ابا دارد از اینکه هوا در شیشه باقی بماند،آب به هوا می گوید تو پایین بیا تا من بتوانم داخل شوم. یعنی خلا، هوا را بیرون نمی کند این آبی که می خواهد داخل در شیشه شود هوا را بیرون می کند یعنی آب، مانع هوا می شود.

ص: ۱۰۸۷

جوابی که مصنف می دهد این است که اگر آب با هوا ناسازگار بود در آن فرضی که ما شیشه را می مکیدیم و مقداری از هوا را خارج می کردیم چگونه آب وارد شیشه می شد و با باقی هوا سازگار بود. چرا باقی هوا را بیرون نمی کرد و با هوای داخل شیشه سازگار بود.

(و ان کان الماء یاباه) یعنی اگر آب، از هوا ابا کند یعنی آب باعث شود که هوا نتواند در شیشه بماند و مجبور به خروج شود. این عبارت، دفاع خصم است.

(قلم اذا احکم المص) از اینجا شروع به جواب مصنف است.

(اذا) سه جمله شرطیه دارد ۱ _ اذا احکم ۲ _ ترک ۳ _ کُب

وقتی ما شیشه را به شدت می مکیم و دَرِ شیشه را در مدت کوتاهی رها می کنیم تا هوای مکیده شده بیرون بیاید سپس این شیشه وارونه در آب می افتد در این صورت آب داخل می شود. (یعنی چرا وقتی اینگونه می شود آب داخل می گردد، اگر آب با هوا نمی سازد چرا با باقیمانده هوا سازش می کند و داخل می شود؟ باید صبر کند تا باقیمانده هوا هم خارج شود. پس معلوم می شود این راه دفاع هم بسته است).

(فان کان الخلا یابی ان یشعله الهوا و یدفعه فلان یا بی جذب الماء اولی)

این عبارت، دفاع سوم خصم است.

دفاع سوم: این عبارت، همان دفاع اول را تکرار می کند تا اشکال جدیدی بر آن وارد کند. دفاع اول این بود که خلا ابا از هوا دارد و لذا هوا را دفع می کند و بیرون می ریزد. جواب اولی که دادیم این بود که چرا خلاهای دیگر از هواهای دیگر ابا ندارند. جواب دوم که با این عبارت بیان می کند این است که اگر خلاء هوا را دفع می کند دفع کردن آب برای او اولی است. اگر هوا را که سبک است دفع می کند آب را که سنگین است به طریق اولی باید دفع کند.

ص: ۱۰۸۸

در حالی که آب را به سمت بالا می کِشد و دفع نمی کند بلکه آن را قبول می کند پس معلوم می شود خلا همانطور که با آب نزاعی ندارد با هوا هم نزاعی ندارد و با هر دو می سازد.

ترجمه: اگر خلا ابا دارد که هوا آن را اشغال کند و لذا این خلا، هوا را دفع می کند پس برای ابا از جذبِ آب، اولی است («ان» در «لان» مصدریه است و «یابی» تاویل به مصدر می رود یعنی این خلا برای ابا کردنِ جذبِ آب اولی است. یعنی اگر ابا از جذب هوا دارد به طریق اولی باید ابا از جذب آب داشته باشد. دفاع اولی که خصم کرد دوباره تکرار شد تا مصنف اشکال دومی را وارد کند البته مصنف می توانست در همان دفاع اول دو اشکال وارد کند ولی نکرد.

(فلعل الخلا یبغض الهوا بطبیعته و یجذب الماء فلم یترک الماء المنفوش فی الهوا، الشاغل لخلا الهواء الخالیه ینزل)

از اینجا دفاع چهارم خصم که در واقع دفاع سوم می باشد را بیان می کند.

دفاع سوم: طبیعت خلا، هوا را دفع می کند و طبیعت خلا، آب را جذب می کند یعنی شما گفتید که خلا با هوا نمی سازد ما گفتیم اگر با آب نسازد بهتر است و اولی است. حال این شخص، جواب می دهد که طبیعت خلا با هوا نمی سازد اما با آب می سازد. (اینکه مصنف دفاع اول را دوباره تکرار کرد و اشکال جدید کرد و در همان وقتی که دفاع اول را گفت و دو اشکال را با هم وارد نکرد به خاطر همین است که این اشکال را می خواست مربوط به این مطلب جدید کند که الان می گوییم.

ص: ۱۰۸۹

مصنف می خواهد اشکال دومی را که بر دفاع اول وارد کرد زمینه در ورود این بحث قرار دهد. چون اشکال کرد که اگر خلاء ابا از هوا دارد چرا ابا از ماء ندارد؟ مدافع جواب می دهد که چون طبیعت خلا اینچنین است که به طبیعتش ابا از هوا می کند و آب را جذب می کند یعنی طبیعت آن خلا اینگونه است که با هوا نمی سازد و با آب می سازد به طوری که هوا را دفع می کند ولی آب را جذب می کند. این، دفاع سوم یا جواب از اشکال دومی است که بر دفاع اول وارد کردیم.

مصنف جواب می دهد و می گوید اگر اینطور است می گوییم این شیشه پر از هوا بود و خلا هم درون آن بود و هوایی را که با فُوت وارد کردیم خلا را پر کرد و خلا چون با هوا نمی ساخت این هوای زائد را که با فوت وارد شده بود بیرون کرد و آب را به جای آن هوا بیرون کشید. حال شیشه را بالا می آوریم و از آب خارج می کنیم می بینیم آبی که درون شیشه است بیرون می ریزد. می گوییم اگر خلاـ علاـقه بـه آب داشت چرا الاـن که شیشه را از آب بیرون آوردیم آبِ درونِ شیشه را نگه نمی دارد.

ترجمه: شاید خلاـ به طبیعت خودش بغض با هوا دارد (در صورتی که یُبغِض بخوانیم اینگونه معنی می شود. البته می توان یُبعِّض خواند به معنای اینکه طبیعت خلا اینطور است که هوا را تبعیض می کند و قسمتی از آن را بیرون می ریزد) و آب را جذب می کند.

ص: ۱۰۹۰

(فلم یترک...) مصنف جواب می دهد که چرا این خلا آبِ افشانده شده در خلا یا هوا را ترک می کند.

ضمیر در (یترک) به خلا بر می گردد یعنی چرا خلا ترک می کند آب افشانده شده را و اجازه می دهد که آب افشانده شده، نازل شود.

(الشاغل) صفت برای (الماء) است و (الخالیه) صفت برای (خلل) است.

(و ان کان ثقله یغلب جذب ذلک الخلا)

خصم دفاع بعدی می کندو می گوید آب، سنگین است و سنگینی آب باعث می شود که آب فرو بریزد.

ترجمه: اگر ثقل آب، غلبه بر جذب این خلا کند یعنی خلا جذب می کند اما چون آب، سنگین است رها می شود.

(فلم ثقل الماء المکب علیه القاروره لا یغلب الخلا بل ینجذب)

مصنف جواب می دهد که اگر سنگین بود چرا آن را بالا کشید، چرا خلا این آب سنگین را بالا کشید با اینکه بالا کشیدنِ شی سنگین سخت تر از حفظ کردن شی سنگین است.

ترجمه: چرا سنگینی آبی که قاروره به صورت وارونه بر آن آب افتاده، سنگینی برخلا نمی کند و این آب با وجود سنگینی جذب می شود. یعنی چرا وقتی که این شیشه را در آب انداخته بود این خلا، آب را جذب می کرد و بالا می کشید. الان که ما شیشه را بیرون آوردیم خلاـ نمی تواند این آب سنگین را نگه دارد. خوب اگر این آب، سنگین است از همان ابتدا نمی توانست آب را به سمت بالا بکشد.

ص: ۱۰۹۱

(و امساک الثقیل المشتمل علیه اصعب من اشاله الثقیل المباین)

در نسخه ما (اصعب) است اما نسخه قدیم (اسهل) است که ظاهراً بهتر است. اگر (اسهل) باشد واو در (وامساک) حالیه است و اینطور معنی می کنیم: در حالی که امساک ثقیلی که خلا مشتمل بر این ثقیل است (ضمیر در «المشتمل» به خلا بر می گردد و ضمیر در «علیه» به ثقیل بر می گردد) آسانتر است از برداشتن و بلند کردن ثقیلی که جدا باشد. گاهی ثقیل، چسبیده است که اگر خلا را بلند کنیم آن شی ثقیل که به خلا چسبیده، آن هم بلند می شود مثلا آبی به خلا چسبیده است و ما شیشه را بلند می کنیم و آب نمی ریزد چون به خلا چسبیده است. اما گاهی مباین و جدا است. یعنی اگر مباین و جدا و سنگین است بالا کشیدن آن سخت تر از حفظ کردنش است و به عبارت مصنف حفظ کردنش آسانتر از بالا کشیدن آن است.

اما اگر (اصعب) باشد واو در (وامساک) عطف بر (ثقل الماء) می شود. یعنی چرا نگه داشتن ثقیل سخت تر از بالا کشیدن ثقیل شده است؟

اما چرا مصنف قید (المباین) را آورد؟

ما وقتی شیشه را از آب بیرون می کشیم سنگین می شود تا وقتی که شیشه در آب است و مباین(جدا) از آب نشده آبِ درون شیشه سنگین نیست و وزن آن آبِ داخل شیشه در وزن آبهایِ اطرافش گم شده است. لذا معنی ندارد که بگوییم چرا نگه داشتنِ ثقیل سخت تر از بالا کشیدنِ ثقیل شده است.

ص: ۱۰۹۲

مصنف متوجه به این اشکال بوده و لذا کلمه (المباین) آورده است تا بیان کند که آن آبِ درون شیشه باید از آبهای دیگر جدا شود تا ثِقل و سنگینی پیدا می کند. پس مصنف کلمه (المباین) را برای دفع این اشکال آورده است.

ادامه رد دلیل پنجم اصحاب خلا ۹۲/۰۳/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۷ سطر ۶ (قوله فاذا استبانت)

موضوع: ادامه رد دلیل پنجم اصحاب خلا

بحث در جواب ادله اصحاب خلاـ داشتیم یکی از دلایلشان این بود که اگر ما قاروره ای را بمکیم و مقداری از هوای آن را بیرون بریزیم و سپس قاروره را وارونه داخل آب کنیم می بینیم آب وارد شیشه می شود و این نشان می دهد که در شیشه خلائی بوجود آمده که آب آن خلا را پر می کند. مصنف این دلیل را جواب داد و سپس نمونه دیگری را هم اضافه کرد و آن را هم در یک احتمال، مدرکی برای قول به خلا گرفت ولی این مدرک را هم باطل کرد. آن نمونه ای که مصنف اضافه کرد این بود که در قاروره ای فوت می کنیم و هوای زائد وارد می کنیم و سپس آن داخل آن می شود.

در مورد این نمونه دو احتمال مطرح کردیم.

احتمال اول: این هوای زائد که بر اثر فوت کردن ما در قاروره وارد می شود جاهای خالی که در لابلای هوای موجود در قاروره است را پُر می کند و مکان برای خودش بدست می آورد بدون اینکه قاسری او را وادار کند که در آنجا برود.

ص: ۱۰۹۳

این احتمال را مطرح کردیم و جواب دادیم.

احتمال دوم: بر اثر فوت کردن، هوای داخل شیشه متکاثف به تکاثف حقیقی می شود و حجمش کم می شود ولی چون با فوت کردن ما انجام می شود تکاثف حقیقی قسری واقع می شود نه طبیعی.

مصنف این فرض را رد نمی کند چون تکاثف حقیقی را قبول دارد و لذا شروع به بیان اتفاقاتی که می افتد می کند و در پایان بیان می کند که این اتفاقات، نمونه هم دارند. و در واقع مصنف این فرض را تایید می کند.

توضیح: بر اثر فشاری که هوای زائد بر هوای قبلی شیشه وارد می کند هوایی موجود در شیشه متکاثف به تکاثف حقیقی می شود و وقتی که این فوت کردن تمام می شود آن هوایی که قبلا شیشه را پر کرده بود قاسرش که او را به تکاثف وادار کرده بود زائل می شود یعنی فوت کردن را قطع می کنیم. حال شیشه را در آب می اندازیم. در این صورت آن هوای زائدی که وارد شیشه شده بود بیرون می آید و آن هوای قبلی هم که در شیشه بود به حجم خودش بر می گردد اما نه به حجم اصلی خودش، بلکه به بیش از حجم اصلی اش بر می گردد چون عاملی که آن را متکاثف کرده بود (که هوای زائد بود) بیرون

رفت و بـا بیرون رفتنش به هوای اوّلی اجـازه داد که فضـای قـاروره را پر کنـد اگر همین بود و اضافه بر این نـداشتیم آن هوای قبلی، فضـای شـیشه را پر می کرد و اضـافه حجمی هم نـداشت و به حجم اولی خودش بر می گردد امـا وقـتی مـا فوت کردیم گذشـته از اینکه هوای زائد را داخل کردیم گرمایی هم به هوای قبلی دادیم و خود گرما منبسط کننده است و اضافه حجم می آورد چون جسم را لطیف می کند و با لطیف کردنش حجم آن را اضافه می کند و از حالت فشردگی در می آورد. این هوای قبلی، قبل از ورود هوایی زائـد، گرم نبود و حجم خاصـی داشت که به اقتضای طبیعت خودش آن حجم را واجد بود ولی الان که ما فوت کردیم هم گرم شـد و هم تکاثف قسـری پیدا کرد حال که شـیشه را در زیر آب کردیم و عامل تکاثفش که هوای زائـد می باشـد بیرون رفت هوای اولی دوباره به حجم خودش بر می گردد ولی هوای اوّلی که گرم شـده می خواهـد به حجم خودش بر گردد. و لـذا اضافه حجم پیـدا می کنـد. نه تنها حجم اولی را دارد بلکه حجم اضافه ای را هم که آن تسـخّن بوجود آورده را بـدست می آورد پس حجمی پیـدا می کنـد که اکبر است از آن حجمی که قبل از نفـخ و فوت کردن داشت. سـپس می فرمایـد این سـخونت، سـخونت عارضـی است و اصـلی نیست لـذا کم کم از بین می رود. وقـتی از بین برود این هوا بر می گردد به همـان حجمی که مقتضـای خودش بود لولاـ السـخونه. یعنی اگر سـخونت نبود به مقتضای خودش همان مقـدار حجم پیدا می کرد که قبلا داشت. یعنی به اندازه خود شیشه حجم پیدا می کند. اما هوایی که زائد بود و بر اثر فوت کردن وارد شده بود وقتی که شـیشه را در آب می انـدازیم با غُل غُل کردن، هوای آن بیرون می آیـد و این هوایی که از ابتـدا در شیشه وجود داشت اضافه حجم پیـدا کرده و اضافه ی حجم آن، در شـیشه نمی توانـد بماند لذا آن هم باید بیرون بریزد پس الان در شیشـه هوایی وجود دارد که به انـدازه تراکم هوای اولی نیست بلکه لطیف تر شـده است. یعنی آن هوای زائـد بیرون رفت و از هوای اصـلی به خاطر گرمایی که پیدا کرده مقداری بیرون رفته است الان هوایی که در شیشه است کلّ حجم شیشه را پر کرده است اما هوای لطیفی است و تراکم قبلی را ندارد. و لذا آب داخل شیشه می شود. پس مصنف دخول آب را اینگونه توجیه کرد که هوای زائد، بیرون می رود و هوای اصـلی هم که بر اثر سخونت اضافه حجم پیدا کرده اضافه حجم خود را بیرون می ریزد الان هوایی در شـیشه است که کلّ هوای شـیشه را پر کرده است اما هوای لطیفی است هوایی که تراکم اوّلی را نـدارد. چون لطیف است آب می توانـد وارد شود و هوای فعلی شـیشه را به انـدازه اولیه، متراکم کنـد نه اینکه به اندازه بعد از فوت کردن متراکم کند بلکه به اندازه ی قبل از فوت کردن متراکم می کند و به همان مقدار که متراکمش کرد آب وارد می شود.

پس مصنف فرض دوم را تثبیت می کند ولی به این نحوه ای که بیان کردیم تبیین می کند.

توضیح عبارت

(فاذا استبانت استحاله هذا القسم)

وقتی روشن شد که این قسم (هوای زائد وارد خلاهایی شود که در هوای قدیم موجود بودند) محال است.

(بقی ان السبب فیه التجاء الهواء الی حجم اصغر للانضغاط)

ضمیر در (فیه) را می توان به این مورد برگرداند و می توان به دخول هوای زائد و جا گرفتن در شیشه برگرداند که هوای زائد در شیشه وارد شده و جا گرفته است.

ترجمه: سبب این است که هوا ناچار شده و پناهنده شده که حجم اصغری بگیرد به خاطر فشاری که هوای زائد بر آن وارد کرده بود. حال که حجم اصغر گرفته جا برای این هوای زائد باز شده و هوای زائد، آن جایی را که باز شده پر می کند.

للانضغاط (یعنی قبول فشار).

(فاذا زال انبسط الی حجمه)

تا اینجا را در جلسه قبل هم گفته بود که هوای زائد، هوای قبلی را متکاثف به تکاثف حقیقی قسری می کند و جا را برای خودش باز می کند و سپس این جای باز شده را پر می کند.

از اینجا می خواهد جریانی را که در شیشه اتفاق می افتد توضیح دهد.

ترجمه: زمانی که این انضغاط یا قاسر زائل شد آن هوای اصلی منبسط به حجم اولی خودش می شود.

(زال) زائل شد. یعنی غُل غُل کرد و در آب دفع شد.

ص: ۱۰۹۵

(انبسط الی حجمه) آن هوای اصلی منبسط به حجم اوّلی خودش می شود چون هوای زائد بیرون رفته بود و وارد آب شد به واسطه غُل غُل کردن. از طرفی قاسر هم از بین رفت، انضغاط و فشاری که هوای قبلی قبول می کرد هم از بین رفت حال هوا می خواهد به حالت طبیعی خودش برگردد و به حجم اصلی اش بر می گردد. قبل از فوت کردن حجمی داشت اما الان بر اثر فوت کردن گرم است و حجم اضافه ای پیدا می کند. حال با عبارت (و لا جل ان هناك) تسخن را می خواهد توضیح بدهد و بگوید این هوای موجود در شیشه که مزاحم را بیرون کرده خودش الان یک سبب دیگر دارد و آن، تسخن است، آن سبب دیگر، اضافه حجم برای هوا می آورد و این اضافه حجم باعث می شود که مقداری از همین هوای اصلی از شیشه بیرون بیاید. نه تنها هوای زائد بیرون رفت مقداری هم از هوای اصلی بیرون رفت.

(ولا جل ان هناك سببا آخر یقتضی حجما اکبرو هو التسخن و التلطف)

(هناك) خبر (انّ) است و مراد از آن، درون شیشه است و (سببا) اسم (انّ) است. و (یقتضی) متعلق به (لاجل) است.

(سببا اخر): یک سبب، زوال قاسر بود. حال بیان می کند که سبب دیگر برای ازدیاد حجم هوای اولی وجود دارد یعنی یک سبب، زوال قاسر بود (قاسری که این هوا را متکاثف کرده بود از بین رفت پس این هوای متکاثف، ازدیاد حجم پیدا کرد. سبب دیگری هم برای ازدیاد حجمش هست و آن گرمایی است که بر اثر فوت کردن حاصل شده است که آن هم ازدیاد حجم را اقتضا می کند و این هوا حجمی پیدا می کند بیش از حجمی که قبل از نفخ داشته است. این توضیح طبق این احتمال شد که یقتضی متعلق به لاجل است. این هوای باقیمانده که هوای اصلی شیشه است اقتضای حجم بیشتر می کند چون دو سبب در آن وارد شده: ۱ ـ زوال قاسر ۲ ـ تسخن.

ص: ۱۰۹۶

احتمال دیگر که بهتر می باشد این است که در دو خط بعد آمده (فاقتضی السخوند العارضه) که این عبارت، متعلق به (لاجل) است و (یقتضی) را متعلق به (لاجل) نگیریم. بلکه صفت برای (سببا آخر) می گیریم. حال معنای عبارت اینگونه می شود: به خاطر اینکه در آن شیشه سبب دیگری وجود دارد که آن سبب دیگر اقتضا می کند برای هوای باقیمانده (یعنی هوای اصلی شیشه) حجم اکبری را که آن سبب دیگر، تسخن هوا و در نتیجه تلطف اوست.

(تقسر تحریک النفخ)

(بقسر) مضاف است و (تحریک) مضاف الیه و (النفخ) هم مضاف الیه است.

این تسخن و تلطف از کجا پیدا شده است؟ به تحریک قسری که نفخ ایجاد کرده پیدا شده است چون نفخ، هوای موجود در شیشه را به سمت سخونت تحریک کرده و حرکت داده ولی این تحریک، تحریک قسری بود. اضافه قسر به تحریک، از قبیل اضافه صفت به موصوف است یعنی: تحریکی که از ناحیه نفخ حاصل شده و این صفت را دارد که این تحریک، تحریک قسری است.

(ان کان ممنوعا عن مقتضاه)

مرحوم آقا جمال فرموده در اکثر نسخ (ان کان) آمده است اما در بعضی نسخ (و کان) آمده است و در بعضی نسخ (کان) آمده است. اکثر نسخ که (ان) دارد نمی توان خوب معنی کرد لذا به جای (ان)، واو می گذاریم. ضمیر در (کان) را به تلطف بر می گردانیم چون (بقسر تحریک النفخ) هم مربوط به تسخن بود و هم مربوط به تلطف بود یعنی تسخن و در نتیجه تلطف به تحریک قسری که نفخ ایجاد کرده بود وجود گرفت سپس می گوییم این تلطف تا الان در کجا بود؟ نمی گوییم این تسخن تا الان در کجا بود؟ اگر این هوا گرم شده بود و نتیجه گرما تلطف است چرا تا الان تلطف نداشت؟ با این عبارت بیان می کند که تلطف ممنوع بود چون فشار هوای زائد نمی گذاشت که این هوای گرم شده لطافت پیدا کند. ما ضمیر (کان) را به تلطف برگرداندیم اما چون کلمه (عن مقتضاه) دارد خوب است که ضمیر (کان) را به تسخن برگردانیم یعنی این تسخن، ممنوع است از مقتضای خودش که تلطف می باشد در نتیجه اضافه حجم است و اگر ضمیر را به تلطف برگردانیم اینگونه معنی می کنیم که این تلطف، از مقتضای خودش (که ازدیاد حجم می باشد) ممنوع است.

ص: ۱۰۹۷

(بالضغط الذی یکثفه اشد من تلطیف هذا)

نسخه صحیح (تکثیفه) است.

سوال می کنیم که چرا آن تلطف یا تسخن، از مقتضای خودش ممنوع بوده است! مصنف با این عبارت، جواب می دهد.

(باء) در (بالضغط) برای سببیت است یعنی ممنوعیت آن به خاطر هوای زائد بوده که تکثیف آب هوای زائد تکثیف هوای اصلی را اقتضا می کرد. آن تسخن یا فوت کرده، اقتضای تلطف هوای اصلی را می کرد. تکثیفِ فشارِ هوای زائد اشد بوده و جلوی تلطیف آن تسخن یا فُوت را گرفته است و نگذاشته که آن فُوت کردن، باعث تلطیف شود. تکثیفی را که هوای زائد وارد کرده نگذاشته که آن تلطیف حاصل شود، حال که هوای زائد از بین رفته است و تلطیف، مانعی ندارد لذا آن تلطیف ثابت می شود.

ترجمه: این تلطف یا تسخن از مقتضای خودش ممنوع بود، به واسطه فشار آن هوای زائد، فشاری که تکثیفش اشد بوده از تلطیف فوت یا تلطیف تسخن.

(و قدر زال العائق)

عائق زائل شده، عائق همان فشار و هوای زائد است که از بین رفته است.

(فاقتضی السخونه العارضه ان یصیر الهواء اعظم حجما من الحجم الذی کان قبل النفخ)

این جمله مربوط به (لاجل ان هناک) در دو خط قبل می باشد.

حال که سبب دیگری است و این سبب دیگر، تا الان مقتضایش ممنوع بوده است و الان ممنوعیت از بین رفته (چون قاسر از بین رفته است) یعنی این سخونتی که سبب دیگر است و تا الان ممنوع بوده الان چون ممنوعیتش از بین رفته تاثیر خودش را می گذارد.

ص: ۱۰۹۸

ترجمه: سخونتی که بر اثر نفخ و فوت کردن عارض شده اقتضا می کند که هوای موجود در شیشه (یعنی همان هوای اصل و هوای اولیه) حجمش بزرگتر شود از حجمی که قبل از نفخ داشت. (بعد از نفخ که متکاثف شد و حجم اولی خودش را از دست داد و کم حجم شد).

(العارضه) یعنی این سخونت هم عارضی است واز بین می رود.

(و من اجل ان تلک السخونه عرضیه بهذا و تزول)

نسخه صخیخ (تهدا و تزول) است. در کتاب (بهذا) است که باء سببیه است و (هذا) اشاره به نفخ دارد یعنی به خاطر نفخ. در این صورت (فیعود الماء) که در خط بعدی آمده متعلق به (من اجل) می گیریم اما اگر (تهدا) باشد (تهدا) را متعلق (من اجل) قرار می دهیم (تهدا) به معنای آرام گرفتن و کم شدن است یعنی کم می شود و بعداً زائل می شود. چون آن چیزی که عَرَضی است باقی نمی ماند بلکه آرام می گیرد و بعداً هم زائل می شود.

(و ینقبض الهواء الی الحجم الذی اقتضته طبیعته لو لم تکن تلک السخونه)

در این صورت، هوایی که در شیشه بود اولاً و مقداری از آن بر اثر سخونت و اضافه حجم، بیرون ریخته است ثانیاً خودش را قبض و جمع می کند به همان مقدار حجمی که طبیعتش اقتضا می کرد اگر سخونت نبود. (یعنی اگر سخونت نبود طبیعتش یک مقدار حجمی را اقتضا می کرد و به آن مقدار بر می گردد و وقتی به آن مقدار بر می گردد شیشه خالی می شود و تا شیشه خالی شد آب وارد می شود.

ص: ۱۰۹۹

ترجمه: وقتی سخونت از بین رفت و زائل شد هوا جمع می شود و به سمت حجمی می رود که هوا اقتضای آن حجم را می کرد اگر سخونت نباشد.

(لو لم تکن) قید برای (اقتضته) است، یعنی اگر این سخونت نبود طبیعت هوا چه مقدار حجم را اقتضا می کرد؟ الان که سخونت از بین رفته هوا بر می گردد به همان مقدار حجمی که لولا ـ السخونه اقتضا می کرد. سخونت آمد و حجم را اضافه کرد و مقداری از هوا اولی را بیرون کرد و الان آن سخونت از بین رفته و هوا باید به حجمی بر گردد که بدون سخونت اقتضا می کند.

(فیعود الماء لاستحاله وقوع الخلا)

چون الان مقداری از شیشه خالی شد جای برای آن باز شد و آب داخل شیشه می شود چون هوا که مقداری از شیشه را خالی کرده نمی تواند به صورت خلا باقی بماند لذا آب داخل می شود تا خلا بوجود نیاید.

اینکه تعبیر به (عود) کرده شاید به این مناسبت باشد که آب، عود می کند و جای هوای قبلی را می گیرد. درست است که آب، مرتبه اول است که وارد می شود و صدق عود بر آن نمی کند ولی چون جای هوا را می گیرد می توان گفت که گویا همان هوا عود می کند.

معنای دیگری برای (یعود) است که به معنای (یصیر) است. در این صورت احتیاج به توضیح نداریم.

(فلهذا ما تشاهد من ان المنفوخ بالقوه اولا یتبقبق منه هوا یخرج)

(تشاهد) و (نشاهد) هر دو نسخه آمده است. ضمیر (منه) به منفوخ بر می گردد که مراد همان قاوره است.

ص: ۱۱۰۰

(فلهـذا ما تشاهـد) چون عبارت (من ان المنفوخ) آمـده و (من) بیانیه است لـذا (ما) در (ما تشاهد) زائده نیست بلکه موصوفه یا موصوله است که با (من) بیانیه بیان می شود.

ترجمه: به خاطر همین است آنچه که مشاهـده می کنیم (آنچه که مشاهـده می کنیم چیست؟ با «من» بیاینـد بیان می کنـد) این است که منفوخ بالقوه (آن چیزی که با فشار در آن دمیـده شد، است یعنی شـیشه ای که با فشار درون آن را فوت کردیم) اولاً (در ابتـدا که وارونه در آب می اندازیم) می بینیم که این منفوخ بالقوه (یعنی قاروره) اولاً تبقبق پیدا می کند از آن، هوایی که خارج می شود.

(ثم یا خد فی جذب الماء الی نفسه)

به جای (ثانیا) تعبیر به (ثم) می کند.

ثانیا این منفوخ، شـروع در جـذب آب به سـمت خودش می کند. علتش همین است که گفتیم (فلهذا ما تشاهد...) یعنی علتش این است که هوای زائـد هوای اصـلی را متکاثف کرد و مقـداری هعم آن را گرم کرده وقتی که این هوای زائد بیرون می آید آن هوای اصـلی، حجم را پر کند ولی سـخونت هم در آن تاثیر کند و حجمِ اضافه پیدا می کند و اضافه حجم را هم بیرون می کند و دوباره این هوای باقیمانده به مقتضای اصل خودش بر می گردد و مقداری از شیشه که خالی شد آب داخل می گردد.

(کما لو سد فم القاروره باصبع)

از اینجا نمونه را بیان می کند. در این نمونه فرض می کند که شـیشه و قاروره ای داریم که در آن فوت نمی کنیم بلکه جداره شیشه را بـا آتش گرم می کنیم امـا نه به مقـداری که شـیشه را بِتَرَکانـد، بلکه در حـد معمولی گرمـا می دهیم که هوای درون شیشه گرمایی را بگیرد، این هوای درون شیشه وقتی گرما گرفت اضافه حجم پیدا می کند. اضافه حجم که پیدا می کند بیرون می ریزد ولی مـا قبـل از اینکه بیرون بریزد آن رادر آب رها می کنیم یعنی وارونه در آب می انـدازیم می بینیم باز هم صـدای بَق بَق می کنـد یعنی آن اضافه هوایی که بر اثر حرارت بوجود آمده کم کم بیرون می آید. در شـیشه قبلی، فوت می کردیم و فوت بـا مقـداری از اضـافه حجم هوا بیرون می آیـد. حـال در این صورت، فوت نکردیم بلکه فقـط هوای درون شـیشه را گرم کردیم. این هوای درون شـیشه اضـافه حجم پیـدا می کنـد. قبـل از اینکه این اضـافه حجم، بیرون بریزد مـا شـیشه را به صورت وارونه داخل آب می کنیم و آن اضافه حجم هوا، در آب بیرون می آید. یعنی همین وصـفی که بر اثر فوت کردن اتفاق افتاده بـود همین وضـع بر اثر آتشـی که هـوا را گرم می کنـد اتفـاق می افتـد منتهی فرقی که دارد این است که در مـوردی که فوت کردن بود هوای بیشتری باید از شـیشه ای که در آب می افتد خارج شود و در فرضی که شیشه را گرم می کنیم هوای کمتری خارج می شود.

ص: ۱۱۰۱

ترجمه: دَرِ قاروره را با انگشت ببندید.

(و سخت بنار حاره لا تکسرها)

آتش گرمی که این قاروره را نشکند قاروره را گرم کند.

(ثم اکبت علی الماء)

سپس این شیشه وارونه روی آب بیفتد.

(عَرَض اولا تبقبق ثم امتصاص منهاللماء)

وقتی اینگونه که ابتدا غُـل غُـل کردن آب عـارض می شود بعـداً (ثانیـا) عارض می شود به چسبیـدن آب از قاروره (از جانب قاروره شروع می شود به مکیدن آب)

ضمیر در (منها) به قاروره بر می گردد.

تا اینجا روشن شد که دلیل اصحاب خلا دلیل ناتمامی است.

رد دلیل ششم اصحاب خلا ۹۲/۰۳/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۴۷ سطر ۱۴ (قوله واما الجواب عن الحجه)

موضوع: رد دلیل ششم اصحاب خلا

دلیل شـشم: هر متحرکی که حرکت می کنـد آیا در ملا حرکت می کنـد یا در خلا حرکت می کنـد اگر در خلا حرکت کند اثبات خلا می شود ولی اگر در ملا حرکت کند یکی از دو امر اتفاق می افتد که هر دو باطل است.

امر اول: این جسـمی که حرکت می کنـد، در ملاـ داخل شود مثلا ما که در هوا حرکت می کنیم هوا را پَس و پیش نمی کنیم بلکه هوا، ثابت در سر جای خودش است و بدن ما در هوا داخل می شود. این امر باطل است چون مستلزم تداخل اجسام است و تداخل اجسام باطل است.

امر دوم: مـا وقتی حرکت می کنیم جسم مقابل (ملا) را جابجا می کنیم. ما در ملا داخل نمی شویم بلکه آن را دفع می کنیم و جا برای خودمان باز می کنیم حال اگر فرض کنیم اولین قـدم را برداریم فشار به هوا می آوریم و هوا دفع می شود و آن هوای دفع شـده به هوای بعـد از خودش فشار می آورد و همینطور این دفع ادامه پیـدا می کند و باید کلّ هوای موجود در کره زمین حرکت کند در حالی که روشن است با حرکت ما، کلّ هوای زمین حرکت نمی کند. پس حرکت در ملا باطل است در نتیجه

حرکت در خلا ثابت می شود.

ص: ۱۱۰۲

جواب: دو جواب می توان در اینجا داد.

جواب اول: حرکتی که روی هوا وارد می شود حرکت قسری است یعنی وقتی ما حرکت می کنیم هوای مقابل ما، بالقسر حرکت می کند و در حرکت قسری تا وقتی قاسر فعالیت می کند باقی است و وقتی فعالیت قاسر قطع شد حرکت قسری، نیرویی برای ادامه پیدا نمی کند و کم کم تحلیل می رود و تمام می شود ولی وقتی که ما حرکت می کنیم هوای مقابل ما حرکت می کند و جابجا می شود و وقتی ما ایستادیم نیرویی که ما در هوا ایجاد کرده بودیم موجود است و در مدت زمان کوتاهی بعد از ایستادن ما، هوا را تکان می دهد ولی چون نیرویی، پشتیبانِ آن نیرو نمی آید کم کم آن نیرو تحلیل می رود و تمام می شود و وقتی تمام شد هواهای بعدی را نمی تواند حرکت دهد و در یک جایی تمام می شود و وقتی که تمام شد این موجی که ما در هوا ایجاد کردیم مثل موجی است که در آب ایجاد می شود. مثلا سنگی را داخل آب می اندازیم و ایجاد موج می کند و این موج تا جایی ادامه دارد و بعداً تمام می شود اینطور نیست که کلّ دریا را حرکت دهد. چون نیروی قاسر، ادامه پیدا نکرد و در یک جایی ایستاد و تمام شد و این حرکت تا مقداری ادامه پیدا کرد که آن نیرو توانست تاثیر بگذارد و وقتی آن نیرو تمام شد حرکت هم تمام شد. در هوا هم همین اتفاق می افتد. این مطلبی است که امروزه معتقدند.

ص: ۱۱۰۳

جواب دوم: جوابی است که مصـنف بیان می کند و شاید بتوان این جواب را به جواب اول برگرداند، جواب مصنف این است که وقتی مـا شـروع به حرکت می کنیم هوای جلوی مـا به سـمت جلو دفع می شود و پشت سـر ما خالی می شود یعنی ما وقتی هوای جلوی خودمان را به جلو حرکت می دهیم این هواها به یکدیگر متصل اند هوای جلوی ما از هوای پشت سرما بُریده می شود و وقتی هوای جلو را فشار می دهیم پشت سـرما خالی می شود. هوای جلوی ما تکاثف پیـدا می کند و هوای پشت سـر ما تخلخل پیـدا می کند چون جای خالی در پشت سـر ما حادث می شود و هوای پشت سـر ما باید جای خالی را پر کند لذا بدنه خودش را وسـعت می دهد و تخلخل حقیقی بوجود می آید، و هرگز خلائی رخ نمی دهد و هوای پشت سـر دم به دم تخلخلِ حقیقی پیدا می کند و جاهای خالی را پر می کند و هوای جلوی ما دم به دم تکاثف حقیقی پیدا می کند.

هوای جلوی ما که تکاثف پیـدا می کنـد دوباره با دفع شدن هوای دیگر، تکاثفِ شدیدتر پیدا می کند و به جایی می رسد که این تکاثف مثل یک دیواره می شود و هوا را تبـدیل به یک دیواره ای می کنـد که دفع را قبول نمی کنـد اما نه دیواره محکم مثل سـنگ شود بلکه دیواره معتـدل ایجاد می کنـد و وقوف معتـدلی اتفاق می افتد یعنی هوای مقابل، دفع جدید را قبول نمی کند.

ص: ۱۱۰۴

فرض مصنف این است که ما حرکت کردیم و به جایی که می خواستیم برسیم، رسیدیم و توقف کردیم. لذا از جانب ما حرکتی نیست فقط هوایی را که ما به حرکت انداختیم دارد حرکت می کند و مصنف آن را اینگونه می گوید که وقتی به سمت جلو رفت هوای جلوتر را متکاثف می کند تا وقتی که آن هوا سفت می شود و وقتی که سفت شد قبول دفع نمی کند و مندفع نمی شود. و این هوایی هم که حرکت می کرد دیگر نمی تواند دفع کند. و چون آن، مندفع نمی شود و این هم دفع نمی کند لذا توقف حاصل می شود.

توضیح عبارت:

(و اما الجواب عن الحجه التی بعد هذه)

اما جواب از حجتی که بعد از این حجت، جواب داده شده که در صفحه ۱۱۷ سطر ۱۸ (قوله وقالو ایضا ان المتحرک)آمده بود.

(فمناسب لهذا الجواب)

مناسب با این جواب از دلیل قبلی (دلیل پنجم) است.

دلیل پنجم که دلیل قبلی بود را چگونه جواب دادیم؟ با توجه به تکاثف حقیقی جواب دادیم. این دلیل ششم را هم با تکاثف جواب می دهیم. پس این جواب با جواب از دلیل پنجم مناسبت دارد. هر دو از مبنای تکاثف حقیقی قسری استفاده می کنند.

(و ذلک لان المتحرک یدفع مایلیه من قدام من الهواء).

متحرک، دفع کند مایلیه را ،(مایلیه) را بعداً با (من الهوا) بیان می کند یعنی متحرک، دفع می کند هوایی را که مجاورش است.

(من قدام): مجاور هر شی ۶ چیز است. هوایی جلوی ما مجاور ما است که تالی من قدام است و هوای پشت سرما، تالی من خلف است و هوایی سمت راست ما، تالی من یمین است و هوایی سمت چپ ما، تالی من شمال است و هوایی بالای سرما تالی من فوق است و هوایی پایین پای ما تالی من تحت است.

ص: ۱۱۰۵

هر موجود جسمانی ۶ تالی دارد یعنی ۶ جهت از هوا آن را احاطه کرده که هر کدام از این جهات، مجاورند. مصنف می گوید هوای تالی، اما تالی که من قدام باشد یعنی هوای مجاور که جلوی ما است نه اینکه پشت سرما یا سمت راست و چپ ملاحظه شود.

ترجمه: اینکه می گوییم جواب، مناسب است به خاطر این است که از تکاثف استفاده می کنیم به این بیانی که می گوییم که متحرک، مجاور خودش را دفع کند مجاوری که من قدام است و عبارت از هوا می باشد را دفع می کند.

(و یمتد ذلک الی حیث لا یطیع فیه الهواء المتقدم للدفع)

(للدفع) متعلق به (لایطیع) است و ضمیر در (فیه) به (حیث) بر می گردد.

این دفع کردن و مندفع شدن امتداد پیدا می کند تا جایی که در آن جا هوای جلوی ما اطاعت از دفع نمی کند. هوایی مقابل، دفعی را که دافع بر او وارد می کند نمی پذیرد و مندفع نمی شود.

(فیتلبّد الموج بین المندفع و غیر المندفع)

(یتبلّد) که باء مقدم بر لام باشد به معنای کودن است که مراد نیست ولی در اینجا لام مقدم بر باء است. تلبّد به معنای به هم چسبیدن و انبوه شدن است.

تلبّد را بعضی به معنای تداخل گرفتند یعنی هوای دافع و هوای مندفع در یکدیگر داخل می شوند و بالاخره فشرده می شوند و این فشردگی به جایی می رسدکه حالت دیواره پیدا می کند.

بعضی تلبدّ را به معنای روی هم نشستن معنی کردند یعنی دافع با مندفع روی هم می نشیند و این تعبیر از تعبیر اول (تداخل) بهتر است. این نشستن روی همدیگر اینقدر ادامه پیدا می کند تا استحکام درست شود و هوا محکم شود و دیگر دفع نمی شود.

ص: ۱۱۰۶

مرحوم آقا جمال عبارتی دارد که می فرماید «فانه لما وقع هناك تداخل المندفع فی غیر المندفع» که تلبّد را به معنای تداخل معنی کرده است.

هوای مندفع یعنی هوایی که جلوی متحرک بوده و بر اثر حرکت متحرک، به جلو رانده شده است. هوای غیر مندفع، هوایی است که جلوتر است که این هوای مندفع به آن هوای غیر مندفع باید برخورد کند و آن را مندفع کند ولی آن، مندفع نمی شود و غیر مندفع می شود. موجی که بین مندفع و غیر مندفع بوجود آمده در مندفع و غیر مندفع گم می شود و تمام می گردد. مصنف تعبیر جالبی می کند و می گوید در این قسمت از هوای مندفع که بر اثر حرکت ما جابجا شد و آن غیر مندفع که هنوز این جابجایی به آن نرسیده است موج موجود، در بین این دو هوا (ی مندفع و غیر مندفع) گم می شود و آن موج، تداخل می کند و گم می شود و باقی نمی ماند تا بخواهد ادامه بدهد.

ترجمه: موج تداخل می کند بین قسمت از هوا که مندفع است و قسمتی که هنوز مندفع نشده است.

(و یضطرالی قبول حجم اصغر)

ضمیر در (یضطر) به (مایلیه من قدام) بر می گردد یا می توان به مندفع برگرداند.

ترجمه: آن هوایی که جلوی متحرک است مضطر می شود به اینکه حجم اصغر را قبول کند یعنی متکاثف شود.

(و ما خَلفَه یکون بالعکس)

ضمیر در (خلفه) به متحرک بر می گردد و «ما» کنایه از هوا است یعنی هوایی که پشت سر متحرک است بالعکس است. یعنی هوای جلوی ما متراکم و متکاثف می شود ولی هوای پشت سرما برعکس می شود یعنی متخلخل می شود و حجمش اکبر می شود.

ص: ۱۱۰۷

(فیکون بعضه ینجذب معه و بعضه یعصی فلا ینجذب)

ضمیر در (معه) به مندفع بر می گردد به متحرک هم می توان بر گردد.

ضمیر در (بعضه) به (ماخلفه) بر می گردد.

هوایی که پشت سر متحرک است همه آن متخلخل نمی شود بلکه قسمتی از آن به دنبال متحرک کشیده می شود و متخلخل می شود و قسمتی هم به قول مصنف، عصیان می کند و در سر جای خودش می ماند و به دنبال متحرک نمی آید.

توضیح: بعضی از قسمت هوا با هوای مندفع به سمت جلو کشیده می شود و قسمتی عصیان می کند و باقی نمی ماند و آن قسمتِ عصیان کرده که پشت سر ما باقی مانده متخلخل می شود.

ترجمه: بعض هوای پشت سرما با مندفع جذب می شود و بعض از قسمت هوای پشت سر ما عصیان می کند و جذب متحرک (یا مندفع) نمی شود و آن که جذب نمی شود تخلخل پیدا کند.

(فیتخلخل ما بینهما الی حجم اکبر)

مراد از (ما بینهما) یعنی ما بین آن قسمتی از هوا که جلو رفته است (و به سمت مندفع جذب شده) و قسمتی از هوا که عصیان کرده، مابین این دو، خلاـ پیدا می شود که حجم هوایِ ما بین این دو، اکبر می شود که تخلخل حاصل شود و خلائی موجود نشود.

ترجمه: مابین آن قسمتی که همراه مندفع به جلو رفت و آن قسمتی که عصیان کرد متخلخل به سمت حجم اکبر می شود.

(یحدث من ذلک وقوف معتدل عند قوام معتدل)

(یحدث) صفت برای جذب و دفع است. به این صورت می گوییم که جذب و دفعی حاصل می شود. دفعِ هوای جلوی ما و جذبِ هوای پشت سر ما اتفاق می افتد.

(ذلک) اشاره به جذب و دفع دارد.

ترجمه: جذب و دفعی که از آن جذب و دفع، حادث می شود وقوف معتدل عند قوام معتدل.

(وقوف معتدل) یعنی آن موجی که هوا برداشته متوقف می شود اما توقفی که معتدل است. توقف معتدل، توقفی است که بازگشت ندارد. ممکن است این هوایی که می رود محکم به دیواری برخورد کند در این صورت توقف می کند ولی توقفش توقف معتدل نیست و دوباره به عقب بر می گردد مثل توپ که به زمین می زنیم و دوباره به سمت بالا می رود. چون هوای مقابل آنچنان سفت نشده و این هوایی هم که مندفع می شود حرکت عظیمی ندارد لذا وقتی برخورد می کند به دیواره ای که از هوا درست شده، توقف معتدل پیدا می کند نه توقفی که دوباهر برگردد.

به قول مرحوم آقا جمال، لایزعجه الموج عن مکانه. یعنی موجی را از مکانش نمی کَند.

ترجمه: حادث می شود از جذب و دفع، وقوفی که این وقوف، معتدل است در وقتی که هوای مقابل، قوام معتدلی پیدا می کند. هوای مقابل مثل آهن و سنگ سفت و محکم نمی شود.

(فلیکفنا هذا القدر من الکلام فی المکان و لنتکلم الآن فی الزمان)

مصنف می فرماید این مقدار از کلام درباره مکان ما را بَس است و الان جا دارد که وارد در بحث زمان شویم و بحث از زمان کنیم.

ص: ۱۱۰۹

اقوال درباره زمان ۹۲/۰۳/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۸ سطر ۳

موضوع: اقوال درباره زمان

فصل دهم از مقاله دوم است. بعد از اینکه بحث از مکان تمام می شود مصنف وارد در بحث از زمان می شود. در این فصل، اختلاف مردم درباره زمان مطرح می شود و قول آنها نقض و ابطال می شود. پس در این فصل دو مطلب داریم ۱ ـ نقل اقوال ۲ ـ ابطال اقوالی که ما به آنها معتقد نیستیم.

ابتداءً مصنف می فرماید نظر درباره زمان مناسب با نظر درباره مکان است یعنی این دو را می توان نزدیک به هم قرار داد. مثلا در ماهیت مکان اختلاف است پس در ماهیت زمان هم اختلاف است. در وجود مکان اختلاف است پس در وجود زمان هم اختلاف است. مکان از لوازم حرکت بود زمان هم از لوازم حرکت است، چون هر دو وابسته به حرکتند لذا با یکدیگر مناسبت دارند.

سپس وارد نقل اقوال می شود.

گروهی معتقدند که اصلا زمان وجود ندارد نه در خارج و نه در توهم.

گروهی معتقدند که زمان در خارج وجود ندارد ولی در توهم وجود دارد یعنی یک امر موهومی است.

گروهی معتقدند که زمان در خارج وجود دارد ولی به نحو عَرَض وجود دارد.

گروهی معتقدند که زمان در خارج وجود دارد ولی به نحو جوهر وجود دارد.

خود این گروه که می گویند زمان به نحو جوهر موجود است به چند دسته تقسیم شدند. دسته ای آن جوهر را واجب الوجود قرار می دهند و دسته ای آن را ممکن الوجود قرار می دهند.

ص: ۱۱۱۰

و آن دسته که ممکن الوجود قرار می دهد دو صنف شدند. صنف اول می گوید موجودی مجرد است و صنف دوم می گوید موجودی جسمانی است که عبارت از فلک نهم است.

گروهی معتقدند که زمان مرکب از اوقات است و اینطور تفسیر می کنند که زمان(نسبةٌ مّا لامور الی امور) است مثلا نسبت تولد ما که امری از امور است به هجرت پیامبر بسنجیم یا به عام الفیل که آن هم امری از امور است یا مثلا به فلان واقعه ای که

در فلان زمان اتفاق افتاده است اما واقعه ای است که مشهورمی باشد. یا مثالی که خود مصنف زده مثل حضور زید عند طلوع الشمس که نسبت حضور زید با طلوع شمس می سنجیم که این نسبت را زمان می گوییم ولی طلوع شمس مشهورتر است و حضور زید مخفی است ما این امر مخفی را به آن امر مشهور نسبت می دهیم و این نسبت یعنی زمان و وقت حضور که عند طلوع الشمس است. خود این نسبت که بین حضور زید و طلوع شمس برقرار است را زمان می گویند. آن وقت می گویید که زمانِ حضور زید، طلوع شمس است. یعنی یکی از این دو امر را زمانِ امر دیگر قرار می دهیم. به تعبیر دیگر می گوییم دو عَرَض داریم ۱ ــ حضور زید. که این، عرض است چون خود زید جوهر است ولی حضور زید عرض است ۲ ــ طلوع شمس که این، عرض است. چون خود شمس جوهر است ولی طلوع شمس عرض است. دو عرض را به یکدیگر نسبت می دهیم که یکی معروفتر و یکی مخفی است آن عَرَضِ معروف را زمان و وقت برای عرض غیر معروف قرار می دهیم. آن عرضی که وقت قرار داده شود هر امری می تواند باشد. این عرضی هم که صاحب وقت قرار داده می شود هر امری می تواند باشد. مهم نیست فقط آنچه که مهم است اینکه آنچه که زمان قرار دادیم باید معلوم تر باشد.

ص: ۱۱۱۱

مثلا رسیدن میوه ها در امسال و فصل درو کردن امری است که می توانیم به آنها چیزی را نسبت دهیم مثلا بگوییم ما در فصل رسیدن فلان میوه نزد تو می آییم. اینها هم حادثند و همه عرض اند. رسیدن میوه عرض است ولی خود میوه جوهر است. مصنف تعبیر به عرض حادث می کند. (مراد از عرض، حادثه و پدیده است اما اگر به معنای خود عرض اصطلاحی هم بگیری ایراد ندارد چون طلوع شمس عرض است و خود شمس جوهر است. رسیدن میوه عرض است.)

امر موهوم یعنی وهم ما فکر کند که زمان است ولی زمان نیست. مادر ماهیت زمان هم بحث می کنیم مصنف از طریق ماهیت زمان، وجود زمان را اثبات می کند در کتاب اشارات هم همین کار را کرد که ابتدا را بیان کرد و اسمی از لفظ «زمان» نمی آورد در پایان می گوید آن چیزی که ما آن را اثبات کردیم زمان است. در شفا هم همینطور است که اول ماهیت زمان را بیان می کند بعداً به سراغ وجود زمان می رود.

توضیح عبارت

(ی_فصل)

مراد از «ی» یکی از حروف ابجد است که به حروف ابجد، برابر با ۱۰ است یعنی مراد فصل دهم است. در فصول قبلی هم هر کدام یک حرف ابجد داشت که نشانگر شماره فصل بود.

(فی ابتدا، القول فی الزمان و اختلاف الناس فیه و مناقضه المخطئین فیه)

در این فصل، شروع گفتار درباره زمان است و بیان اختلاف مردم درباره زمان است و مناقضه ی کسانی که خطای در زمان کردند.

ص: ۱۱۱۲

(مناقضه می کنیم یعنی باطل می کنیم حال چه قول آنها را باطل کنیم چه دلیل آنها را باطل کنیم. نه اینکه مناقضه به معنای معارضه باشد و در عرض دلیل آنها، دلیل بیاوریم)

(ان النظر فی امر الزمان مناسب للنظر فی امر المکان)

مراد از (النظر)، بحث و فکر است.

بحث در امر زمان مناسب با بحث در امر مکان است یعنی این دو خیلی به همدیگر نزدیکند با یکدیگر مناسبت دارند.

(لانه من الامور التی تلزم کل حرکه)

چون زمان از اموری است که لازمه هر حرکتی است و مثل مکان می ماند چون مکان هم لازمه هر حرکتی است. زمان هم لازمه هر حرکتی است. البته درباره مکان فقط درباره فلک نهم یک خدشه احتمالی داشتیم که متحرک است ولی مکان ندارد ولی از فلک نهم که بگذریم مکان لازمه هر حرکتی است. زمان هم لازمه هر حرکتی است پس زمان و مکان هر دو وابسته به حرکتند و از این جهت با هم مناسبند.

(و الحال فی اختلاف الناس فی وجوده و ماهیته کالحال فی المکان)

مردم در وجود و ماهیت زمان اختلاف دارند همانطور که در وجود و ماهیت مکان اختلاف داشتند. پس حالِ زمان با حالِ مکان از این جهت مساوی است یعنی از جهت اختلاف مردم در وجود و ماهیت مساوی است.

(فمن الناس من نفی ان یکون للزمان وجود البته)

گروهی گفتند که اصلا برای زمان وجودی نیست.

(البته) یعنی نه وجود خارجی و نه وجود وهمی.

(و منهم من جعل له وجوداً لا علی انه فی الاعیان الخارجیه البته بوجه من الوجوه)

بعضی وجود برای زمان قائل اند اما نه اینکه زمان در اعیان خارجه باشد و وجود خارجی داشته باشد.

(البته) یعنی قطعا در خارج وجود ندارد.

(بوجه من الوجوه) می تواند تفسیر (البته) باشد، این (بوجه من الوجوه) در مقابل اختلاف بعدی است که بیان می کند یعنی نه وجود تدریجی دارد نه وجود دفعی دارد، نه وجود جوهری دارد و نه وجود عرضی دارد، و نه وجود واجبی دارد و نه وجوب امکانی دارد، نه مفرد و نه مرکب است.

(بل علی انه امر متوهم)

این گروه بر این هستند که زمان، امری متوهّم است یعنی امری است که وهم ما آن را درک می کند. امر متوهّم دو قسم است ۱ ـ امر متوهّمی که وهم ما آن را ساخته است. ۲ ـ امر متوهّمی که و هم ما از خارج آن را انتزاع کرده است و خودش در خارج نیست اما چیزی در خارج است که از آن چیز، و هم ما آن را انتزاع کرده است.

زمان از قبیل قسم دوم است یعنی امرِ متوهَّمِ ساخته شده که از آن تعبیر به نیش غولی می کنیم نیست بلکه امر متوهَّمی است که منشا انتزاع دارد و منشا انتزاعش همان حرکت خارجی است. یا منشا انتزاعش نسبت بین دو شی است مثل نسبت وجود من با گردش فلک یا نسبت وجود من با هجرت پیامبر. اینها چیزهایی است که در خارج موجودند و ما از آنها زمان را انتزاع می کنیم و زمان، امر متوهَّم می شود. پس کسانی که می گویند زمان، امر متوهم است منظورشان این است نه اینکه مراد از متوهّم به معنای ساختگی و نیش غولی باشد.

ص: ۱۱۱۴

(و منهم من جعل له وجودا لا على انه امر و احد فى نفسه)

ترجمه: بعضـى براى زمان وجودى قائل انـد اما نه به اين صورت كه زمان، امر واحـد فى نفسه باشـد. اولاً واحد باشد و ثانيا فى نفسه باشـد اين دو هيچكدام نيست بلكه اولا از اوقات متعددى درست شده و ثانيا امرى نسبى است و فى نفسه نيست بلكه بايد چيزى را به چيزى نسبت بـدهى تا در اين نسـبت، زمان متولد شود. ما زمان را امر نسبى نمى دانيم بلكه زمان را كمٍّ متصل غير قار مى دانيم و كمّ از قبيل نسـبت نيست. در بين اعراض، كيف و كم نسبى نيستند آن هفت مورد باقيمانده نسبى اند. پس زمان را از اقسام كم قرار مى دهيم و آن را نسبى قرار نمى دهيم ولى اين گروه آن را نسبى قرار مى دهند.

(بل على انسبه ما على جهه ما لامور انها كانت الى امور انها كانت)

نسخه صحيح: (ايّها كانت الى امور ايّها كانت) است.

نسـبتى است اما نسـبتها مختلف است ممكن است پـدر را به پسـر نسـبت دهيم اما نسـبت تولّـد و توليـد مى دهيم. ممكن اسـت كتابت را به كاتب نسبت دهيم اما نسـبت متاثّر به اثر است، پس نسـبتها هر كدام به حيثيتى هسـتند، اين نسبت حضور زيد عند طلوع الشـمس على جهةٍ ما است يعنى يك نوع نسـبت خاصـى است. نسـبت موثر و اثر نيست. نسـبت مولّـد و ولـد نيست بلكه نسـبت خاصـى است و بيان نمى كند چه نسبتى است چون هنوز خود زمان را روشن نكرده است. همان نسبت زمانى است ولى اسم آن را نمى برد. چون اگر بخواهد اسم زمان را ببرد دور لازم مى آيد. چون زمان را تعريف مى كند به اينكه نسبتى كذائى است. حـال اگر در تعريف زمـان، از كلمه زمـان اسـتفاده كنـد دور لازم مى آيـد. ناچار است كه «على جهه ما» بكار برد. پس «على جهه ما)) يعنى نسـبت به يك حيثيت خاص باشد چون نسـبت ممكن است به حيثيتهاى مختلفى باشد. اين نسـبتى كه الان درباره زمان است به يك حيثيت خاصى است كه اسم آن حيثيت را هم نمى آوريم. و الا اگر بياوريم دور مى شود.

ترجمه: بلکه زمان یک نوع نسبتی است با یک حیثیتی (مثلا نه به حیثیت تاثیر و تاثر است و نه به حیثیت تولید و تولد است).

نسبتی است برای اموری به اموری (مثلاً- نسبت حضور زید به طلوع شمس یا نسبت ارسال حضرت ابراهیم(ع) به طوفان نوح(ع)) حالا- این امور هر چه می خواهد باشد. (حفظ شرط می شود که یکی از این امور شناخته تر ازامور دیگر باشد که بتوانیم آن امرِ شناخته تر را زمان قرار دهیم.

(فقال ان الزمان هو مجموع اوقات)

این گروهی که زمان را وجود واحد فی نفسه قرار نداده بلکه زمان را اولا مرکب گرفته و ثانیا امر نسبی قرار داده اینگونه می گویند که زمان، یک وقت نیست بلکه مجموعه اوقات است. و در ادامه وقت را تعریف می کند.

(و الوقت عرض حادث یعرض وجود عرض آخر مع وجوده بحضور)

نسخه صحیح (یفرض) به جای (یعرض) است و (کحضور زید مع طلوع الشمس) به جای (بحضور) است.

ترجمه: و وقت، عرضی است که حادث می شود، فرض می شود وجود عرض دیگر با وجود آن عرض حادث.

(ضمیر در ((مع وجوده)) به عرض حادث بر می گردد). یعنی این دو عرض ها با هم فرض می شوند. مانند حضور زید با طلوع شمس که حضور زید، عرض آخر است و طلوع شمس، عرض حادث است.

(فهو وقت للآخر ایّ عرضٍ حادث کان)

ضمیر (هو) به عرض حادث بر می گردد. ضمیر (کان) به عرض آخر بر می گردد. در اینجا مصنف به جای (عرض آخر) تعبیر به (للآخر) کرده و الف و لام در (للآخر) برای عهد ذکری است. که در جمله قبل ذکر شده است.

ص: ۱۱۱۶

ترجمه: این عرضِ حادث، وقت است برای عرض دیگر، هر عرض حادثی باشد این عرض آخر. (فرقی نمی کند چه عرضی باشد. وقتی به عرض حادث نسبت دادی وقت برای آن است مثل اینکه حضور زید را نسبت به طلوع شمس دادی، طلوعِ شمس وقت برای حضور زید می شود. حال اگر این وقتها را با هم ترکیب کنی تعبیر به زمان می کنیم).

(و منهم من جعل للزمان وجودا و حقیقه قائمه)

بعضی از کسانی که قائل به زمان هستند و زمان را هم امر خارجی می دانند نه امر متوّهم، کسی است که برای زمان وجود و حقیقتِ قائمه قائل است (مراد از قائمه، قائم بالذات نیست بلکه مراد این است که در خارج وجود دارد. لذا این گروهی که برای زمان وجود خارجی قائلند و او را حقیقت قائمه می دانند بعضی از آنها گفتند این حقیقتِ قائمه، جوهر است و بعضی گفتند عرض است. اگر مراد از قائمه، قائم بالذات بود نمی توانست بگوید عرض است و نمی توانستیم تقسیم به جوهر و عرض کنیم. اما تقسیم به جوهر و عرض می کنیم پس معلوم می شود که مراد از قائمه، قائم بالذات نیست. بله مراد از قائما بذاته که در ادامه می آید قائم بالذات است).

(فمنهم من جعله جوهرا قائما بذاته)

بعضی از همین گروه که برای زمان، وجود و حقیقت قائمه قائلند کسی است که زمان را جوهر قائم بالذات قرار می دهد. در مقابل این گروه، کسی است که جوهر را عرض قرار می دهد. مصنف این قسم دوم را ذکر نکرده است.

ص: ۱۱۱۷

مرحوم صدرا در شرح هدایه اثیریه فرموده کسانی که برای زمان وجود خارجی قائلند به دو دسته تقسیم می شوند بعضی زمان را جوهر قرار می دهند و بعضی عرض قرار می دهند. مصنف نگفته که بعضی زمان را عرض قرار می دهند ولی وقتی می گوید (فمنهم من جعله جوهرا) مفهومش این است که گروه دیگری هم هست که آن را عرض قرار داده است. اما مرحوم صدرا به هر دو گروه تصریح کرده است. مصنف در اینجا، تقسیم را تمام می کند ولی مرحوم صدرا در شرح هدایه اثیریه تقسیم را ادامه می دهد و می گوید کسانی که زمان را جوهر قائم بالذات قرار می دهند باز به دو گروه تقسیم می شوند. بعضی زمان را واجب الوجود می دانند و بعضی ممکن الوجود می دانند. آن گروه هم که ممکن الوجود می دانند به دو گروه تقسیم شدند بعضی زمان را مجرد می دانند و بعضی آن را مادی می دانند.

عبارت مرحوم صدرالدین است: والجا علون له جوهراً منهم من جعله جوهرا قدسیا غیر جسمانی و فرقه منهم زعمت انه الواجب الوجود لذاته و منهم من جعله جوهرا جسمانیا هو الفلک الاعلی.

(فاما من نفی وجود الزمان فقد تعلق بشکوک)

تا اینجا نقل اقوال در عبارات مصنف تمام شد.

در صفحه ۱۵۱ سطر ۱۴ می گوید فالزمان واجب الوجود... که در اینجا واجب الوجود بودن زمان را می آورد. در ابتدای فصل که اشاره به اقوال می کند اشاره ای به واجب الوجود بودن زمان نمی کند. و استاد از مرحوم صدرا آن را نقل کردند ولی در وسط فصل، مصنف قول گروهی را می آورد که با استدلالی که کردند زمان را واجب الوجود قرار دادند. پس این اقوالی که از مرحوم صدرا نقل کردیم اقوالی است که بعضی از آنها را مصنف در لابلای عباراتش می آورد بعد از نقل اقوال مصنف وارد بحث می شود و می فرماید کسی که وجود زمان را نفی کردند تمسک به شکوکی کرده اند. (تعلّق به معنای تمسک است) نمی گوید تمسک به ادله ای کردهاند بلکه می فرماید تمسک به شکوکی کرده است. یعنی ادله آنها اینقدر ضعیف است که ما باید اسم آنها را شک بگذاریم.

ص: ۱۱۱۸

دلیل اول بر نفی وجود زمان/ ادله نفی وجود زمان ۹۲/۰۳/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۸ سطر ۱۲ (قوله فاما من نفی وجود الزمان)

موضوع: دلیل اول بر نفی وجود زمان/ ادله نفی وجود زمان

گفتیم درباره زمان اقوال وجود دارد گروهی منکر وجود زمان شدند، نه زمان را موجود در خارج دیدند و نه زمانی را موجود در توهم دیدند. نه زمان را موجود تدریجی قرار دادند نه زمان را موجود دفعی قرار دادند. نه زمان را به عنوان امر واحد پذیرفتند و نه به عنوان امر مرکب پذیرفتند. اینها بر نفی زمان دلایلی اقامه کردند یکی از دلایلشان را امروز شروع می کنیم.

این گروه فرض را تقسیم به طرفین نقیض می کنند و هر دو طرف را باطل می کنند. یعنی اگر زمان فرض شود این فرض ما تقسیم به طرفین نقیض می شود مثلاـ گفته می شود که زمان یا منقسم است یا منقسم نیست. و ادامه می دهد و همه تقسیمها دائر بین نفی و اثبات است و تمام اقسام را استیفا می کند و بعداً شروع به ابطال این اقسام می کند و چون اقسام به طور مستوفی بیان شد و باطل گردید سپس زمان هم باطل می شود.

اما تفصیل دلیل این است که زمان اگر وجود داشته باشد یا امری منقسم است یا امری غیر منقسم است (یعنی یا قسمت می شود یا قسمت نمی شود).

اما این فرض که زمان امر غیر منقسم است (صفحه ۱۴۸ سطر ۱۴) باطل است چون ما زمان را تقسیم به قرن و ماه و سال و هفته می کنیم. چون این تقسیماتِ زمان مورد قبول طرفین است پس زمان ابر غیر منقسم نیست.

ص: ۱۱۱۹

اما این فرض که زمان امر منقسم باشد (صفحه ۱۴۹ سطر ۱) می گوییم امری که منقسم می شود دارای اقسام است چون قابلیت تقسیم دارد. حال سوال می شود که آیا همه این اقسام با هم هستند و همه موجودند یا بعضی موجود است و بعضی معدوم است مثلاـ زمان را تقسیم به ماضی و مستقبل و حال می کنیم. آیا هر سه با هم موجودند یا یکی موجود است و بقیه معدوم است؟

اگر همه اقسام موجود باشند (صفحه ۱۴۹ سطر ۱) اشکال می کنیم که لازم می آید ماضی و مضارع با هم موجود باشند و اینکه ماضی و مضارع با هم موجود باشند واضح البطلان است پس اینکه همه اجزاء زمان با هم موجود باشند واضح البطلان است.

اما اگر بعض اقسام موجود باشد و بعض اقسام موجود نباشد (صفحه ۱۴۹ سطر ۲) یعنی زمان تقسیم به اجزائی می شود که بعضی از آن اجزا موجودند و بعضی معدومند. در اینصورت مستدل می گوید: وقتی گفتید زمان تقسیم به اقسامی می شود.

قبل از اینکه بگویید بعضـی از اقسام موجودند و بعضی معدومند ما از شما سوال می کنیم که آن اقسام چه چیز هستند؟ آیا آن اقسام عبارت از ماضی و حال و مستقبل است یا سال و ماه و روز و ساعتند.

اگر تقسیم به ماضـی و حال و مسـتقبل را اراده کردید اشکال دارد و اگر تقسیم به سال و ماه و روز را اراده کردید اشکال آن را مصنف بیان نمی کند چون حکم این قسم مانند قسمی است که زمان تقسیم به ماضی و حال و مستقبل شود.

ص: ۱۱۲۰

اما اگر تقسیم به ماضی و حال و مستقبل را اراده کردید اشکالش این است که ماضی و مستقبل وجود ندارند. خود قائلین به زمان هم معتقدند که ماضی، گذشته است و مستقبل هم نیامده است. گذشته، که وجود ندارد آینده هم که هنوز نیامده و وجود ندارد فقط حال است که وجود دارد. پس ماضی و مستقبل هم به اعتراف قائلین به زمان و هم به اعتراف خود مستدل (که از منکرین زمان است) وجود ندارد. و اگر احتمالِ وجود باشد فقط درباره حال و حاضر است. لذا درباره حال بحث می کند (قبل از ورود در بحث از زمان حال، اشکالی را به این استدلال می کنیم و آن این است که چه کسی گفته ماضی و مستقبل وجود ندارد. ماضی و مستقبل در زمان حال موجود نیستند اما هر کدام از اینها در زمان خودشان موجودند. ماضی بهره ای از وجود در زمان خودش دارد مستقل هم بهره ای از وجود در زمان خودش دارد. بله در زمان حال، ماضی و مستقبل وجود ندارد علتش هم این است که زمان امر تدریجی است. پس نمی توان از ماضی و مستقبل وجود را به طور مطلق نفی کرد بلکه باید بگویی ماضی و مستقبل، وجودِ در زمانِ حال را ندارند.

مستدل می گوید اگر بحثی وجود دارد درباره زمان حال است. اگر احتمال وجود هست درباره زمان حال مطرح می شود و در مورد ماضی و مستقبل مطرح نمی شود. لذا وارد در بحث این می شود (صفحه ۱۴۹ سطر ۴ قوله و اما الحاضر) و می گوید درباره زمان حال دو فرض وجود دارد.

ص: ۱۱۲۱

۱ ــ ابتدادِ مختصری داشته باشد به طوری که بتوانیم آن را تقسیم کنیم.

۲ ــ هیچ امتدادی نداشته باشد و قابل انقسام نباشد یعنی «آن» باشد.

اما فرض اول که بگویید مقداری امتداد دارد و قهراً می توان آن را تقسیم کرد. در این صورت حال را تقسیم به سه قسم می کنیم که یک قسم آن، ماضی و قسم دیگر، حال و قسم سوم، مستقبل می شود. دوباره ماضی و مستقبل را می گوییم وجود ندارد و حال باقی می ماند و آن حال اگر قسمت شد دوباره به ماضی و حال و مستقبل تقسیم می کنیم و ماضی و مستقبل را بیرون می کنیم و حال باقی می ماند و همینطور تقسیم را ادامه می دهیم تا وقتی که شما قبول کنی که قابل قسمت نیست. وقتی قبول کردی قابل قسمت نیست می گوییم «آن» است و قابل قسمت نیست، در این صورت، فرض دوم می آید که حال، قسمت نمی شود و اگر قسمت نشود پس «آن» است که چند اشکال وارد می شود.

اشکال اول: وجود «آن» محال است و خود شمای مثبتین زمان هم این را قبول دارید چون می گویید «آن» انتهای زمان است و نمی تواند به طور مستقل وجود پیدا کند و وجودش مستقلا محال است. شما گفتید ماضی و مستقبل نیستند اما حال هست و حال هم عبارت از «آن» شد یعنی «آن» موجود هست، در حالی که خود شمای مثبتین زمان می گویید «آن» هم نیست و «آن» را موجود به وجود استقلالی نمی دانید. بله «آن» را انتهای ماضی و ابتدای مستقبل قرار می دهید ولی الان که ماضی و مستقبل را معدویم کردیم «آن» اگر بخواهد موجود شود باید مستقلا موجود شود نه به عنوان اینکه انتهای ماضی یا ابتدای مستقبل است. و لذا باید مستقلا موجود شود و شما هم قبول ندارید که مستقلا موجود است پس طبق مبنای شما (مثبتین زمان) «آن» که همان حال است معدوم می شود. لذا از زمان چیزی باقی نماند و در نتیجه زمان معدوم می شود.

ص: ۱۱۲۲

مستدل می گوید اگر تقسیم شما به «آن» رسید، به اعتراف مثبتین زمان، «آن» ممنوع الوجود است، «آن» وجود بالفعل نمی تواند داشته باشد اما وجود بالقوه می تواند داشته باشد.

وجود بالقوه یعنی «آن» را نداریم بلکه زمان داریم منتهی در این زمان، «آن» هم بالقوه و بالفرض موجود است مثل اینکه در یک مسافتِ یک متری، جزء لا یتجزی نداریم ولی می گوییم بی نهایت جزء لا یتجزی هست اما همه آنها بالقوه موجودند. در یک متر از مکان، بی نهایت اجزاء لایتجزی است اما چون موجود بالقوه اند می توانیم از آنها عبور کنیم و با یک قدم این یک متر مکان را طی کنیم در حالی که اگر می خواستیم اجزاء بی نهایت را طی کنیم بی نهایت زمان لازم داشت و هر کدام را باید جدا جدا طی می کردیم چون این اجزاء بی نهایت، بالفعل نیستند و لازم نیست که آنها را طی کنیم کافی است که یک قدم راه برویم تا با همین یک قدم، بی نهایت جزء ها طی شود چون یک جزء بالفعلِ یک متری داریم که آن را طیّ می کنیم. و آن اجزاء ریز را بالقوه داریم و بالفعل نداریم و لذا طی کردن آن اجزاء لازم نیست. این در مسافت است در زمان هم همینطور است که این موجوداتِ «آن»ی، بالقوه موجودند و وقتی بالقوه موجودند نمی توان گفت که موجودند بلکه باید بالفعل موجود باشند تا بتوان گفت موجودند. شما بر فرض که به «آن» وجود بالقوه بدهید می توانید بگویید زمان موجود بالقوه است. شما می خواهید زمان را موجود بالفعل بگیرید.

ص: ۱۱۲۳

پس خلاصه اشکال این شد که «آن» موجود نیست مگر بالقوه، و وجود بالقوه فایده ندارد و باید بالفعل موجود شود. وقتی بالفعل شد اشکال دوم را مطرح می کنیم که این «آن» که بالفعل موجود شد یا باقی می ماند یا معدوم شود. (این اشکال در صفحه ۱۴۹ سطر ۶ قوله و لو وجد بالفعل بیان می شود) جواب می دهد اگر باقی بماند معلوم می شود همین «آن» که استمرار داشت تقسیم به ماضی و حال و مستقبل می شود. چون اگر باقی بماند استمرار پیدا می کند و تا استمرار پیدا کرد ماضی و مستقبل و حال در آن پیدا می شود و دوباره حرفهای قبل بر می گردد اما اگر معدوم شود می گوییم که در همان «آن» که موجود است نمی تواند معدوم شود بلکه باید در «آن» بعد معدوم کردد یعنی «آن» وجود با «آن» اِعدام، دو «آن» می شود، حال این سوال مطرح می شود که آیا بین الآنین، زمان فاصله است یا زمان فاصله نیست؟ به عبارت دیگر «آن» وجود داشت و در همان لحظه وجود که نمی توان گفت معدوم شد. بلکه در لحظه بعدی باید معدوم شود پس یک «آن» برای وجود و یک «آن» برای عدم داریم، حال سوال می کنیم که آیا بین این دو «آن» زمان فاصله است یا به یکدیگر چسبیده اند؟

می گوییم بین آنها زمان نیست. اما اگر بگویی بین آنها زمان است معنایش این است که «آنِ» اول، ادامه داشت تا وقتی که «آنِ» دوم که «آنِ» اعدام است به وجود آمد. «آنِ» اول اگر ادامه داشت دیگر «آن» نبود. یعنی منجر به خلف فرض می شود. شما می گویید «آنِ» اول در «آنِ» دوم معدوم شد و بین الآنین، زمان وجود دارد معنایش این است که تا «آنِ» دوم نیامد «آنِ» اول باقی است. «آنِ» دوم، «آنِ»، اِعدام است و «آنِ» اول، تا «آنِ» دوم باقی است. یعنی یک مدت زمانی باقی است ولو کوتاه باشد. در این صورت به این، «آن» نمی گویند چون «آن» نمی تواند باقی باشد و استمرار پیدا کند پس این فرض باطل شد.

ص: ۱۱۲۴

فرض بعدی این است که بگویید بین الآنین، زمان نیست. در این صورت لازمه اش این می شود که دو «آن» در کنار یکدیگر قرار بگیرد و تشافه «آنین» یا تشافه «آنات» شود و خود شما تشافه «آنین» و «آنات» را باطل می دانید. پس این فرض هم باطل می شود حتی به اعتراف خود شما که قائل به زمان هستید.

(فاما من نفی وجود الزمان فقد تعلق بشکوک)

تعلق یعنی تمسک.

(من ذلک)

از جمله آن شکوک که ما آن را دلیل اول قرار می دهیم این است.

(ان الزمان ان کان موجودا فاما ان یکون شیئا منقسما او یکون شیئا غیر منقسم)

(ان الزمان ان کان موجودا) مقدّم است.

(فاما ان یکون ... غیر منقسم) تالی است و تالی بتمام اقسامش باطل می شود پس مقدم که زمان موجود باشد باطل است.

ترجمه: زمان اگر موجود است یا منقسم است یا غیر منقسم است.

(فان کان غیر منقسم فمستحیل ان یکون منه سنون و شهور و ساعات و ماض و مستقبل)

اگر زمان غیر منقسم باشد اشکالش این است که محال است که تحقق پیدا کند از زمان، سالها، ماهها، ساعتها و ماضی و مستقبل. یعنی این اقسامی که برای زمان داریم همه محال می شوند. در حالی که ما این تقسیمات را داریم و می دانیم که باطل نیستند، پس نتیجه می گیریم این فرض که زمان قسمت نشود باطل است.

(و ان کان منقسما فاما ان یکون موجودا بجمیع اقسامه او ببعضها)

ص: ۱۱۲۵

اگر زمان، منقسم شود یا همه اقسامش با هم موجود است یا بعضی اقسامش موجود است.

(فان کان موجودا بجمیع اقسامه یکون الماضی و المستقبل منه موجودین معا)

اگر زمان، به تمام اقسامش موجود باشد واجب است که ماضی و مستقبلِ از زمان، با هم موجود باشند.

البته توجه شود که مستدل فرقی بین وجود دفعی و وجود تدریجی نگذاشته است. در وجود دفعی اینگونه است که اگر همه اقسامش موجودند لازم می آید که همه با هم موجود باشند اما در تدریجی اگر حکم کنیم که اقسامش موجود است لازم نیست که با هم موجود باشند.

ما حکم می کنیم که ماضی و مستقبل موجودند ولی با هم موجود نیستند. بله اگر زمان امر دفعی بود حکم می کردیم که ماضی و مستقبل با هم موجودند که در این صورت اشکال وارد می شد اما چون زمان امر تدریجی است می توانیم بگوییم ماضی و مستقبل موجودند ولی هر کدام در ظرف خودشان موجودند نه اینکه با هم موجود باشند.

(و ان کان بعض اقسامه موجودا و بعضها معدوما)

اگر بعضی اقسام زمان موجود باشد و بعض اقسامش معدوم باشد سوال می کنیم که مراد شما از این اقسام چیست؟ آیا مراد ماضی و مستقبل و حال است یا سال و ماه و هفته و روز است؟

(فلا یخلو اما ان تکون القسمه التی تعتبر ایاها تعبیر واقعه علی سبیل الحاضر و المستقبل و الماضی او واقعه علی سبیل الساعات و الایام و ما اشبه ذلک)

نسخه صحیح (التی ایاها تعتبر) است.

ص: ۱۱۲۶

ترجمه: یا می باشد قسمتی که آن قسمت را تو اعتبار می کنی (چون تقسیم زمان با اعتبار درست می شود زیرا زمان واقعا منقسم نیست. زمان، امر واحد مستمر است و با اعتبار تقسیم می شود. حال مصنف می گوید این قسمتی که تو اعتبار می کنی چه نوع قسمتی است) آیا قسمت زمان به ماضی و مستقبل و حال است یا قسمت زمان به ساعات و ایام است.

(و ما اشبه ذلک) یعنی هفته و سال و ماه.

نحوه دوم (که علی سبیل الساعات و الایام است) را مستدل، ادامه نمی دهد و حکمش را بیان نمی کند. علتش همین است که این نحوه دوم را با نحوه اول یکی می کند یعنی این ساعات را که تقسیم می کنی در خود ساعات، ماضی و مستقبل و حال وجود دارد یا وقتی که ایام را تقسیم می کنی در خود یوم، ماضی و مستقبل و حال وجود دارد. و وقتی وضعِ ماضی و مستقبل و حال روشن شد وضعیت سال و هفته و ماه هم روشن می شود. پس احتیاج ندارد که این نحوه دوم را جدا مطرح کنیم و لذا همان اشکالی که در نحوه اول می آید در نحوه دوم هم می آید.

(فاما الماضی و المستقبل فکل واحد منهما باتفاق من مثبتی الزمان معلوم).

نسخه صحیح (الزمان معدوم) است.

ماضی و مستقبل را اگر لحاظ کنی (مستدل که نافی زمان هست معتقد است که همه زمانها معدوم هستند و اصلا زمانی نداریم. اما در بین این سه ماضی و مستقبل را، شما ((که قائل به زمان هستید)) قائلید که معدوم است.) به اتفاق مثبتین زمان معدوم است.

ص: ۱۱۲۷

(جواب این را دادیم که ماضی و مستقل را معدوم نمی دانیم بلکه معدومِ فی الحال می دانیم و فرق است بین معدومِ فی الحال و معدومِ مطلق).

(و اما الحاضر فان کان منقسما و جبت المساله بعینها)

اما زمان حاضر و زمان حال، اگر زمانی باشد که استمرار داشته باشد و لو استمرار کمی داشته باشد (یعنی منقسم شود) دوباره همان مساله بعینها واجب می شود و سوال دوباره تکرار می شود که این حال را آیا تقسیم می کنی یا نمی کنی؟ اگر بگویی قابل انقسام نیست می گوییم پس چگونه به ساعات و دقایق تقسیم می کنی اما اگر بگویی قابل انقسام است می گوییم آیا همه اجزائش موجود است؟ یا بعض آن موجود و بعض آن معدوم است اگر بگویی بعضی موجود است و بعضی معدوم است می گوییم چگونه آن را تقسیم می کنی؟ حتما تقسیم به ماضی و حال و آینده می کنی که دوباره همان سه قسم درست می شود و دو قسم آن را منتفی می کنیم و حال باقی می ماند و نقل کلام در حال می کنیم که آن را به ماضی و مستقبل و حال تقسیم می کنیم و هکذا.

(و ان کان غیر منقسم کان الامر الذی لیمونه آنا و لیس بزمان)

(کان) تامه است.

اگر زمانِ حاضر غیر منقسم باشد (ماضی و مستقبل ندارد) در این صورت این اشکال لازم می آید که تحقق پیدا می کند امری که آن را «آن» می نامند و زمان نیست. این، محقق می شود در حالی که خود شما (مثبتین زمان) منکر تحقق آن هستید.

ص: ۱۱۲۸

این مطلب (که خود شما منکر تحقق آن هستید) اشکال است ولی مستدل نگفته است و مقدر گرفته و به خود ما واگذار کرده است.

(و مع ذلک فانه لایجوز ان یوجد بالفعل)

(مع ذلک) اشاره به اشکالی است که مقدّر است یعنی لازم می آید «آن» داشته باشیم در حالی که «آن» نداریم و خود شما (مثبتین زمان) معتقدید که «آن» نداریم پس وجود «آن» محال است

(مع ذلک) یعنی علاوه بر اینکه وجود «آن» محال است جایز نیست که وجود بالفعل داشته باشد و اگر موجود است بالقوه موجود است. اگر بالفعل موجود باشد اشکال دارد که بیان می کنیم.

(ولو وجد بالفعل لم یخل اما ان یبقی و اما ان یعدم)

اگر «آن» وجود بالفعل پیدا کند یا باقی می ماند یا معدوم می شود.

(فان بقی کان منه شی متقدما و شی متاخرا و لم یکن کله آنا و کان الماضی و المستقبل معا فی آن واحد و هذا محال)

اگر بگویید «آن» باقی است (بعد از لفظ «کان» استاد، جمله ای را اضافه کردند برای توضیح مطلب به این صورت «کان بمقتضای بقاء منه شیء))) به خاطر اینکه بقاء، این اقتضا را می کند باید این «آنِ» باقیمانده، از آن شی متقدّمی و شی متاخری درست شود که در این صورت لازم می آید که همه آن، «آن» نیست بلکه وسط آن متقدم و متاخر، «آن» می شود. متقدم، همان ماضی است و متاخر، همان مستقبل است و در وسط که لحظه ای باقی می ماند «آن» است. پس ما فرضناه «آناً» لیس بـ«آنٍ» بلکه بعض آن، «آن» شد نه اینکه همه آن، «آن» شود.

(و لم یکن کله آنا) این عبارت، اشکال است که بیان کردیم.

(و کان الماضی و المستقبل) اشکال دوم است یعنی شما این «آن» را «آن» گرفتید و الان ماضی و مستقبل را در آن قرار دادید پس ماضی و مستقبل را در «آن» واقع ساختید در حالی که ماضی و مستقبل در «آن» واقع نمی شوند.

(و ان عدم لم یخل اما ان یعدم فی آن یلیه لا زمان بینهما و اما ان یعدم فی آن بینه و بینه زمان)

اما اگر بگویی «آن» باقی نمی ماند و معدوم می شود. می گوییم حال که معدوم می شود در همان «آنِ» وجودش که معدوم نمی شود بلکه در «آنِ» بعدی معدوم می شود و در این صورت بین الآنین، یا زمان فاصله است یا زمان فاصله نیست.

ترجمه: اگر «آن» معدوم شود خالی نیست از اینکه یا معدوم می شود در «آنِ» بعدی اش که زمانی بین این دو «آن» نیست. و یا معدوم می شود در «آن» ی که بین این «آنِ» موجود و «آنِ» معدوم، زمان هست.

(فان عدم فی آنٍ بینه و بین زمان لزم ان یبقی زمانا و قد ابطلنا ذلک)

نسخه صحیح: (بینه و بینه زمان) است.

اگر معدوم شود در «آن»ی که بین آن «آنِ» وجود و این «آنِ» دومی که «آنِ» عدم است زمانی وجود دارد لازم می آید که آن «آنِ» اول در یک زمانی باقی بماند و با آمدن «آنِ» دوم معدوم شود.

و ما باطل کردیم این مطلب را که «آن» باقی بماند چون «آن»، لحظه ای است و نمی تواند باقی بماند و مستمر باشد.

ص: ۱۱۳۰

(و ان عدم فی آن یلیه کان الآن یلی الآن علی الاتصال من غیر تخلل زمان بینهما و هذا مما یمنعه مثبتوا الزمان)

اگر معدوم شود این «آن» (که همان زمان حاضر است) در «آنِ» پشتِ سرِ خودش که بین آنها زمانی فاصله نیست لازم می آید که «آن»ی کنار «آن» دیگر قرار بگیرد و به یکدیگر متصل باشند (به هم متصل باشند یعنی زمانی بین آنها فاصله نشود و تخلل نداشته باشد. این، همان تشافه آنات است که باطل است).

(هذا) یعنی این تشافه آنین از چیزهایی است که مثبتِ زمان آن را نفی می کند.

ادامه دلیل اول بر نفی وجود زمان/ ادله نفی وجود زمان ۹۲/۰۳/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۹ سطر ۱۰ (قوله ثم بالجمله)

موضوع: ادامه دلیل اول بر نفی وجود زمان/ ادله نفی وجود زمان

خلاصه دلیل اول بر نفی وجود زمان این بود که زمان یا امری منقسم است یا امری غیر منقسم است. غیر منقسم بود نش را بالوجدان باطل کردند. و درباره منقسم بودنش بحث کردند و گفتند اگر منقسم است یا همه اقسامش موجود است یا بعض اقسام موجود است و بعض اقسام معدوم است. اگر همه اقسامش موجود است یا لازم می آید که ماضی و مستقبل با هم موجود باشند که باطل است و اگر بعض اقسام موجود باشد و بعضی معدوم باشد دارای دو حالت است: ۱ _ زمان را به ماضی و مستقبل و حال تقسیم کنیم و بگوییم بعضی موجود است و بعضی معدوم است. ۲ _ زمان را به ساعت و هفته و ماه تقسیم کنیم و بگوییم بعضی موجود است و بعضی معدوم است. در قسم دوم چون تقریبا نظیر قسم اول است لذا حکم آن را مطرح نمی کند و فقط در همان قسم اول بحث می کند.

ص: ۱۱۳۱

در قسم اول گفتند که ماضی و مستقبل به نظر همه فلاسفه (چه منکرین زمان و چه مثبتین زمان) معدومند و باید درباره حال بحث کنیم و وارد در بحث حال شد و گفتند حال یا تقسیم می شود یا تقسیم نمی شود. اگر تقسیم می شود دوباره ماضی و مستقبل پیدا می شود و ماضی و مستقبل معدوم اند و باید زمانِ حال و حاضر داشته باشد که موجود است. اینقدر این تقسیم را ادامه می دهیم تا به زمان حاضری برسیم که دیگر تقسیم نشود که آن را «آن» می گوییم و لازمه اش این می شود که زمان تبدیل به «آن» می شود.

و اگر بگویی زمان حال و حاضر که موجود است از ابتدا تقسیم نمی شود باز هم لازم می آید که زمان تبدیل به «آن» شود. در این صورت این سوال می شود که آیا این «آن» موجود می ماند یا معدوم می شود. اگر بگویید موجود می ماند لازمه اش این است که استمرار پیدا کند و اگر استمرار پیدا کند «آن» نیست و شما اشتباها آن را «آن» قرار دادید. و اگر بگویید معدوم می شود سوال می کنیم بین این «آن» ی که الان موجود است و آن «آن» ی که معدوم است آیا زمان فاصله می شود یا زمان

فاصله نمی شود و دو «آن» در کنار هم قرار می گیرند.که اشکالات آن را در جلسه قبل خواندیم.

آخرین قسمی که در این تقسیم بوجود آمد و ما در باره آن بحث کردیم این بود که زمان حاضر تقسیم نشود. (اگر تقسیم شود دوباره ماضی و مستقبل پیدا می شد) در این قسم، سه ایراد داریم که ایراد اول را در جلسه قبل خواندیم.

ص: ۱۱۳۲

اشکال اول: این زمانِ حاضری که «آن» است آیا باقی می ماند یا از بین می رود. اگر باقی بماند لازمه اش این است که «آن» تبدیل به زمان شود و اگر هم از بین برود دو حالت داشت. الف: یا بین آن «آن» و «آنِ» زوال زمان فاصله است. ب: یا بین آن «آن» و «آن» زوال زمان فاصله نیست.

اشکال دوم: ابتدا اشکال دوم و اشکال سوم را با یک بیان می گوییم و بعداً آن دو اشکال را جداگانه مطرح می کنیم. اشکال دوم را بر زمان وارد می کنیم و اسمی از «آن» نمی آوریم چون بحث ما درباره زمان است مستشکل می گوید زمان نمی تواند موجود باشد. همان زمان حاضر که شما می گویید موجود است (مستقبل و ماضی را قبول دارید که موجود نیست) ما به شما این اعتراض را می کنیم که این زمان حاضر، لااقل به دو ((آن)) تقسیم می شود (در این اشکال بحث از «آن» نمی کند بلکه بحث از زمان می کند تا بتواند زمان را تقسیم به دو «آن» کند) یک «آن» موجود است و یک «آن» معدوم است. در این صورت زمانِ موجود، مرکب من الموجود و المعدوم می شود و این باطل است که یک موجودی مرکب از وجود و عدم شود.

(جواب این اشکال روشن است چون امر قارّ است که نمی تواند مرکب من الموجود و المعدوم باشد ولی امر غیر قار می تواند مرکب من الموجود و المعدوم شود مثل زمان و تکلّم که امر بی قرار است و می تواند تقسیم به موجود و معدوم شود. سنخ اینچنین وجودی، طوری است که مرکب از موجود و معدوم می شود).

مستشکل اشکال دوم و سوم را جداگانه مطرح می کند.

اشکال دوم این است که: یکبار این دو «آن» که یکی موجود و یکی معدوم است دو طَرَف قرار می دهیم یعنی می گوییم این زمان، دو طَرَف دارد که یک طرف آن، موجود است و طرف دیگرش معدوم است و دوباره «آنِ» بعدی می آید و می گوید یک طرف آن، موجود است و طرف دیگرش معدوم است مثلا زمان را از این لحظه که در آن هستیم شروع می کنیم و وارد لحظه بعدی می شویم که لحظه قبلی از بین رفته ولی طَرَفِ زمان و ابتدای زمان است و این لحظه ای که الان در آن هستیم طرفِ دیگر زمان است که موجود است. وسط این دو «آن» هم چیزی نیست. اینجا فقط، مشکل این است که وسط ندارد از این می گذریم و وارد در «آن» سوم می شویم که «آن» سوم موجود است و «آن» اول معدوم است، به «آن» دوم که وسط است کاری نداریم.

دوباره وارد «آن» چهارم می شویم که در این صورت «آن» چهارم، طرف می شود و دوباره «آن» اول، طرفِ معدوم است و به «آن» دوم و سوم کاری نداریم. و هکذا ادامه می دهیم. پس همیشه «آنِ» اولِ در زمان، معدوم است و «آن» آخرش موجود است که در این صورت زمان متقوّم به یک طرف موجود و یک طرف معدوم شد و این باطل است. مثلا جسم که طرفش سطح است نمی توانیم بگوییم جسم را داریم ولی طرفش که سطح است موجود نیست پس اگر طرفِ زمان موجود نیست باید بگوییم خود زمان هم موجود نیست همانطور که اگر سطح موجود نیست باید بگوییم جسم موجود نیست.

ص: ۱۱۳۴

اشکال سوم: (صفحه ۱۴۹ سطر ۱۳) این اشکال مثل اشکال دوم است فقط عبارت ظاهری آن فرق می کند لذا اشکال دوم و سوم را در یک قالب بیان کردیم.

اما اشکال سوم این است که زمان، امری مستمر است و اول و آخر دارد ولو اول و آخرِ فرضی دارد مبدا و منتهی دارد و خودش هم بین این مبدا و منتهی است چگونه ممکن است یک شی، بین موجود و معدوم برقرار باشد. چون دو طرف دارد که یک طرف آن موجود و طرف دیگر معدوم است و خودش هم بین این دو طرف است. مستشکل می گوید چگونه یک شی واصل بین موجود و معدوم می شود همیشه واصل باید بین موجود و موجود باشد تا این موجود را به آن موجود وصل کند. فرض کنید زمانی را ما لحاظ می کنیم که مرکب از ۴۰ «آن» است (این، فرض است و الاـ ما قبول نداریم که زمان مرکب از «آن» است) «آنِ» اول و «آنِ» چهلم که «آنِ» اول و «آنِ» آخر است در وسط این دو، هر چه قرار دارد واصل بین «آن» اول و «آن» چهلم است و «آن» اول معدوم است و «آن» چهلم موجود است و این زمان واصل بین این دو «آن» است. حال «آن» بیستم را لحاظ کن که باز هم «آن» اول معدوم است و «آن» بیستم موجود است و آنچه در وسط است واصل بین «آن» اول و چهلم است. یعنی وقتی می گوییم (واصل بین موجود و معدوم) کاری نداریم که مراد از موجود «آن» دوم باشد یا «آن» چهلم باشد اما «آن» معدوم، «آن» اول است. هر چقدر که در این وسط باشد واصل بین موجود و معدوم است و واصل بودن بین موجود و معدوم باطل است پس مراد از واصل، عام است چه واصل بین ابتدا و انتها و چه واصل بین ابتدا و هر یک از آناتِ وسط.

ص: ۱۱۳۵

توضیح عبارت:

(ثم بالجمله کیف یکون للزمان وجود و کل زمان تفرضه فقد یتحدد عند فارضه بآنین)

(بالجمله) یعنی به طور مجمل، یعنی این اشکالی که تا الان گفتیم با تفصیل بود که این «آن» آیا باقی می ماند یا معدوم می شود و اگر معدوم می شود بین این «آن» و «آن» بعدی آیا فاصله هست یا نیست. الان به طور مجمل می خواهیم بیان کنیم و نمی خواهیم احتمالات مختلف را مطرح کنیم.

ترجمه: چگونه برای زمان وجود است در حالی که هر زمانی که فرض می کنیم در نزد فارضش، به دو «آن» محدود می شود.

(آن ماضی و آن هو بالقیاس الی الماضی مستقبل)

یکی «آن» ماضی است و یکی «آن»ی است که نسبت به ماضی، مستقبل است.

(و علی کل حال لا یصح ان یوجدا معا بل یکون احدهما معدوما)

و علی کل حال، صحیح نیست که این دو «آن» با هم موجود شوند بلکه یکی از این دو معدوم است و یکی موجود است.

(و اذا کان معدوما فکیف یصح وجود ما یحتاج الی طرف هو معدوم فکیف یکون للشی طرف هو معدوم)

اگر معدوم است چگونه صحیح است حکم کنیم به وجود زمان که احتیاج به طَرَفی دارد که آن طَرَف، معدوم است. یعنی اگر زمان امری است که طرف دارد مثل جسم که طرف و نهایت و سطح دارد نمی توانیم آن طرف و نهایتش را معدوم کنیم چون این شی محتاج به این طرف است. اگر محتاج به طرف است محتاجٌ الیه آن را که طرف است نمی توانیم معدوم حساب کنیم در ما نحن فیه هم زمان محتاج به این آنات است. به آن طرفی که شروع زمان از آن طرف بوده احتیاج دارد و نمی توان گفت که معدوم است.

در نسخه خطی به جای (فکیف یکون)، (و کیف یکون) دارد. که این عبارت دنباله اشکال است یعنی چگونه ممکن است یک شی طرفی داشته باشد که آن طرف، معدوم باشد.

(و بالجمله کیف یکون شی واصلا بین معدوم و موجود)

چگونه یک شی و اصل بین معدوم و موجود شود.

(فهذه هی الشبه القویه التی یتعلق بها من ینفی الزمان)

این عبارت نباید سرخط نوشته شود باید ادامه عبارت قبلی باشد.

در نسخه خطی (هی الشبهه) است که به صورت مفرد آمده و ظاهراً همین صحیح است چون یک اشکال بیشتر نکرد ولی یک اشکالی است که مشتمل بر تقسیمات است که به هر قسم آن اشکال کرده است. مگر اینکه کسی بگویید هر قسم آن را یک اِشکال جداگانه لحاظ کنیم که در اینصورت تعبیر به (الشبه) به صورت جمع اشکال ندارد.

(یتعلق) به معنای یتمسک است.

(و یقولون ایضا)

این عبارت باید سر خط نوشته شود. از این جا اشکال دوم طرفداران نافین زمان است.

دلیل دوم بر نفی وجود زمان: خلاصه آن به بیان استاد این است (بیانی را که مصنف کرده در جلسه بعد می گوییم) که لازم می آید زمان در زمان باشد. یعنی زمان، مظروف شود و زمانِ دیگری، ظرف شود. دوباره نقل کلام در آن ظرف می کنیم که آن ظرف هم لازم می آید در زمان باشد. و همه این زمانها با هم خواهند بود و لازم می آید بی نهایت زمان با هم باشد. اما چگونه لازم می آید؟ توضیح آن را در ادامه می گوییم.

ص: ۱۱۳۷

نتیجه این دلیـل این است که لازم می آیـد بی نهایت زمان داشـته باشـیم چون زمان ظرف برای زمانهایی می شود و دوباره آن زمانی که ظرف شده مظروف برای زمان دیگری می شود و هکذا بی نهایت زمان با هم جمع می شوند و بی نهایت متحرک با هم جمع می شوند. که اینها همه باطل است.

مصنف در این بیان سعی می کند که برای هر حرکتی زمان درست کند چون قائلین به زمان این اعتقاد را دارند که هر حرکتی دارای زمـان است همـانطور که می گوینـد هر حرکتی دارای مکـان است یعنی برای متحرکی اتفاق می افتـد که آن متحرک، مکـان دارد. همینطور می گوینـد هر حرکتی دارای زمـان است یعنی زمـان، لازم حرکت است همانطور که مکان لازم حرکت است سـپس دو حرکت را بـا هم جمع می کنـد مثلا ما دسـتمان را حرکت می دهیم و با حرکت دست، سـنگ هم حرکت می کنـد. که دو حرکت انجام شـده و این دو حرکت، هر کـدام زمان خودشان را دارنـد. مصـنف گوید حرکت دوم لازم حرکت اول نیست چون اگر لازم حرکت اول باشد به همان زمان حرکت اول برای حرکت دوم می توان اکتفا کرد. مصـنف سـعی می کنـد حرکـت دوم را لازم حرکـت اول نگیرد یعنی اینهـا را دو حرکت قرار دهـد شاهـدش هم این است که گـاهی مـا دسـت خودمان را حرکت می دهیم بدون اینکه سنگ در دست ما باشد که در اینصورت حرکت اول از حرکت دوم منفک می شود. اگر حرکت دوم لازم بود هرگز حرکت اول بـدون حرکت دوم نمی آمـد در حالی که حرکت اول بدون حرکت دوم واقع می شود. پس حرکت دوم، لازم حرکت اول نیست.

ص: ۱۱۳۸

حال که دو حرکتند دو زمان می خواهند و چون این دو حرکت با هم هستند پس زمان آنها هم با هم است. اما سوال این است که این دو زمان در چه چیز با هم هستند آیا در شرافت یا وجود یا زمان؟ ثابت می کند که این دو زمان در زمان با هم هستند و روشن می شود وقتی که دو زمان مظروف شدند و یک زمان هم ظرف شد دوباره این مظروف را با ظرف، یکی می کنیم و می گوییم این دو هم با یکدیگرند در اینکه در یک زمان هستند. دوباره می گوییم این زمان سوم با این دو زمان هستند البته در زمان با هم هستند. و لازم می آید که بی نهایت زمان درست شود.

دلیل دوم بر نفی وجود زمان/ ادله نفی وجود زمان ۹۲/۰۳/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۴۹ سطر ۱۴(قوله و یقولون ایضا)

موضوع: دلیل دوم بر نفی وجود زمان/ ادله نفی وجود زمان

این دلیل دوم را در جلسه قبل به روشِ خودمان توضیح دادیم اما الان به نحوی که خود مصنف وارد بحث شده بحث می کنیم. مصنف می فرماید:

دلیل دوم: حرکت را ملاحظه می کنیم و بحث می کنیم که در حرکت بودن به چه چیزی احتیاج دارد یا به تعبیر بهتر، در حرکت بودن چه چیزی برای آن لازم و لابدٌ منه است. دو امر را مورد توجه قرار می دهیم تا ببینیم که آیا هر دو لازم حرکتند و حرکت، در حرکت بودن به هر دو توقف دارد یا فقط بر یکی توقف دارد؟ آن دو چیز عبارت از ۱ ــ زمان و ۲ ــ حرکت همراه است. این حرکتی که انجام می گیرد به ناچار باید زمان داشته باشد اما آیا به ناچار باید همراه هم داشته باشد یا نه؟ این دو مساله را باید رسیدگی کنیم.

ص: ۱۱۳۹

در حرکت بودن، احتیاج به زمان دارد و زمان برای او لابدٌ منه است. این واضح است (البته کسی که منکر زمان است این حرف را می زند پس معلوم می شود که مماشات می کند تا بعداً همه را خراب کند و اگر دقت هم شود از ابتدا با لفظ «ان» شروع می کند. و می گوید اگر زمان، لابدٌ منه باشد. ولی بعداً می گوید زمان، لابدٌ منه برای حرکت نیست ولی چون الان استدلال را مطرح می کنیم زمان را لابدٌ منه فرض می کنیم).

اما آیا احتیاج به همراه دارد یا ندارد؟

واضح است که حرکت، سه گونه همراه می تواند داشته باشد.

۱ ــ چیزی برای خودش حرکت می کند و چیز دیگری برای خودش حرکت می کند و این دو حرکت با هم شروع کردند و ادامه پیدا می کنند حال یا با هم به پایان می رسند یا نمی رسند؟ این مسلم است که هر حرکتی به این گونه همراه ها لازم

ندارد و اصلا جای سوال ندارد که بگوییم آیا چنین همراهی لازم حرکت است یا نیست؟

۲ و ۳ _ ما سنگی را حرکت می دهیم و خودمان هم با حرکت سنگ حرکت می کنیم ما، فاعل حرکت هستیم و سنگ، قابل حرکت است. این دو تا (قابل و فاعل) همراهند یعنی حرکت فاعل همراه با حرکت قابل است و حرکت قابل همراه حرکت فاعل است اینها دو تا است. یکبار قابل را نگاه می کنیم و می گوییم حرکتش همراه با فاعل است یعنی سنگ که حرکت می کند بدن ما هم حرکت می کند. یکبار فاعل را نگاه می کنیم و می گوییم حرکت فاعل همراه با قابل است یعنی این بدن که دارد حرکت می کند سنگ هم حرکت می کند، این دو مورد، محل بحث هست.

ص: ۱۱۴۰

در جلسه قبل، حرکت قابل را همراه فاعل گرفتیم که صحیح بود اما امروز برعکس می کنیم چون عبارت مصنف، برعکس است یعنی قابل را همراه فاعل می گیرد یعنی بحث در این بود که حرکت، زمان را لازم دارد پس به نحوی متوقف بر زمان است و حرکت، همراه را لازم دارد و باید به نحوی این حرکت متوقف بر آن همراه باشد که قابلی متوقف بر فاعل است لذا در اینجا می گوییم آیا همراهی فاعل لازم است یا لازم نیست؟ (البته فرقی نمی کند که حرف جلسه قبل را بگوییم یا حرف در این جلسه را بگوییم ولی عبارت مصنف این است که فاعل را باید همراه قابل بگیریم و لابد منه قرار دهیم). سوال این است که آیا این همراهی، همراهیِ لازم است آیا ممکن است متحرکی حرکت کند بدون اینکه فاعلش حرکت کند؟ جواب می دهیم امکان دارد، مثل فلک که حرکت می کند و فاعلش که عقل است حرکت نمی کند. از آن طرف هم ممکن است ما حرکت کنیم و سنگی را حرکت ندهیم یعنی فاعل، حرکت می کند ولی قابل حرکت نمی کند. پس در حرکت کردنِ فاعل، همراهی قابل لازم نیست و در حرکت کردن قابل، همراهی فاعل لازم نیست.

تا اینجا دو مطلب روشن شد: ۱ _ لازم بودن زمان ۲ _ لازم نبودن حرکتِ دیگر برای این حرکت

پس اگر دو حرکت اتفاق افتاد باید هر کدام را جدا حساب کرد و برای هر کدام زمان علی حده در نظر بگیری. اگر توانستی دو حرکت را لازم یکدیگر کنی یک زمان برای هر دو کافی است اما اگر نتوانستی دو حرکت را لازم یکدیگر کنی برای هر حرکت باید یک زمان قرار بدهی. مستدل می خواهد ثابت کند هر حرکتی زمان دارد (تا بعداً به محذور بیفتد). و برای دو حرکت، به یک زمان قناعت نمی کند و می خواهد برای هر حرکتی زمانِ مستقل درست کند. لذا سعی می کند حرکتها را لازم و ملزوم یکدیگر قرار دهد. تا نتیجه نشود که یک زمان برای این دو حرکت کافی است بلکه برای هر حرکتی، زمانِ جدا قائل می شود. این مطلب را در ابتدای دلیلش می آورد که هر حرکتی دارای زمان است. سپس بحث را ادامه می دهد و فرض می کند که در یک جا دو حرکت با هم باشند در چنین جایی حتما باید دو زمان با هم باشند. (آنچه برای مستدل مهم است با هم بودن است) اگر آب مقدمه استدلال را نمی گفتیم کسی می گفت که دو حرکت با هم هستند ولی یک زمان دارند. ولی مستدل می خواهد ثابت کند که اگر دو حرکت داریم پس دو زمان داریم و اگر این دو حرکت با هم هستند زمانشان هم با هم هست. در این صورت معیتِ دو زمان درست شد. حال سوال می کند که این دو زمان که با هم هستند در چه چیز با هم هستند آیا در یک مکان با هم هستند یا در شرافت معیت دارند یا در طبع معیت دارند؟ تفحص و جستجو می کند و می گوید در هیچ چیز نمی توانند با هم باشند جز در زمان یعنی معیت آنها، معیت زمانی است. پس دو زمان با هم هستند اما در زمان با هم هستند. (اما چگونه بقیه معیت ها را نفی می کنیم و فقط معیت در زمان را ثابت می کنیم بعداً توضیح می دهیم.) در این صورت لازم می آید که یک زمان ظرف باشد و دو زمان، مظروف باشد که این دو زمان هر دو در آن زمان واقع شوند مثلا ساعت ۸ روز یکشنبه دو حرکت واقع می شود که این دو حرکت در ساعت ۸ است که اشکال ندارد ولی این دو حرکت، دو زمان دارند و هر دو زمان با هم هستند یعنی هر دو زمانها در ساعت ۸ روز یکشنبه واقع می شود که دو زمان در یک زمان واقع می شود.

این زمانی که ظرف است با این زمانها که مظروفند معیت دارند چون ظرف با مظروف معیت دارد اما در چه چیز معیت دارد؟ می گوید در زمان معیت دارند پس این ظرف با آن مظروفها در یک زمان سوم قرار می گیرند و زمان سوم با ظرف اول و مظروفهای اول معیت دارد و معیتش هم معیت زمانی است سپس ظرف چهارم پیدا می شود و هکذا لازم می آید که بی نهایت زمان با هم باشند البته ما بی نهایت زمان داریم که من الازل الی الابد است ولی با هم نیستند مثل فلک که من الازل الی الابد حرکت می کند ولی با هم نیستند.

در حالی که در این صورت لازم می آید که بی نهایت حرکت با هم باشند و چون هر حرکتی برای متحرک است لازم می آید بی نهایت متحرک داشته باشیم و این محال است. از کجا به این محال افتادیم؟ از اینکه از همان اول، زمان را لازم حرکت دانستیم اگر زمان را لازم حرکت ندانیم و منکر شویم این اشکال لازم نمی آید.

توضیح عبارت

(و یقولون ایضا)

ورود در دلیل دوم است که منکرین زمان می گویند.

(انه ان کان لابد للحرکه فی ان تکون حرکه من ان یکون لها زمان)

کلمه (لابد) را با (من) تمام می کنند لذا جمله (فی ان تکون حرکه) متمم برای (لابد) نیست و به صورت جمله معترضه آمده است.

مستدل زمان را قبول ندارد و لابدیت زمان برای حرکت را هم قبول ندارد لذا با فرض شروع می کند و می گوید اگر زمان ،لابد برای حرکت باشد در اینکه حرکت، حرکت باشد. (یعنی در صدق حرکت بر حرکت، باید زمان باشد. یعنی زمان چنان لازمی است که در حرکت بودن حرکت دخالت دارد).

ترجمه: اگر برای حرکت در حرکت بودن، لازم است که زمان داشته باشد («فی ان تکون حرکه» را تاویل به مصدر بردیم و ترجمه کردیم).

(و لیس تحتاج هذه الحرکه فی ان تکون حرکه الی ان یکون جسم آخر یتحرک ایضا غیر جسمها)

واو در(ولیس) حالیه است یعنی در حالی که این حرکت در حرکت بودنش محتاج به جسم دیگری در حرکت نیست. (یعنی به همراه احتیاج ندارد یعنی به حرکتی که همراه خودش باشد احتیاج ندارد ولی به زمان احتیاج دارد).

ترجمه: احتیاج ندارد این حرکت در حرکت بودنش به اینکه جسم دیگری را حرکت بدهد یعنی متحرِّک می تواند محرِّک نباشد و چیزی را حرکت ندهد و فقط خودش حرکت کند.

(بل ربما احتیج الی ذلک فی بعض الامور لا ان تکون حرکه بل لان موجودها یحتاج فی ان یحرک الی ان یتحرک)

(ذلک) یعنی تحرک غیر جسمش

در یک نسخه خطی مراد از (ذلک) را (تحرک جسمها) گرفته بود. اما اگر مراد (تحرک غیر جسمها) باشد عبارت روانتر معنی می شود)

(لا ان تکون الحرکه) در نسخه ای (لا لان تکون الحرکه) است که هر دو صحیح است.

(موجودها) نسخه صحیح (موجدها) است.

(فی بعض الامور) را با عبارت (لا ان تکون حرکه) توضیح می دهد.

متحرک به حرکت غیر جسمش احتیاج دارد اما در بعض امور احتیاج دارد، نه اینکه در حرکت بودن، احتیاج داشته باشد بلکه موجدِ این حرکت، عقل نیست لذا در حرکت دادن احتیاج دارد که خودش حرکت کند در جایی که موجد این حرکت، عقل است در حرکت دادن احتیاج به حرکت ندارد ولی جایی که موجِد،عقل نیست در حرکت دادن، احتیاج به حرکت دارد اما نه اینکه چون حرکت، حرکت است بلکه چون موجِد، اینچنین است. در چنین حالتی است که حرکتی لازم حرکتی می شود و الا ذاتاً این حرکتِ متحرک در حرکت بودن احتیاج به آن محرک ندارد. و محرک هم در حرکت بودن احتیاج به متحرک ندارد. بله چون این محرک، محرّکی است که اگر بخواهد حرکت دهد خودش هم باید حرکت کند در اینجا حرکت محرّک، لازمِ حرکتِ متحرک می شود و با همدیگر رابطه لزومی پیدا می کند و می توان گفت یک زمان برای هر دو کافی است. ولی در چنین حالت خاصی این اتفاق می افتد و الا ـ به صورت ذاتی که نگاه می کنی این حرکت، جدا است و آن حرکت هم جدا است پس برای هر کدام می توان زمانِ جدا در نظر گرفت.

ص: ۱۱۴۳

ترجمه: احتیاج به حرکت این جسم در بعضـی از امور نه برای تحقق حرکت. (برای تحقق حرکت احتیاج به حرکت کردن این جسم نیست بلکه چون موجِد، موجدی است که تا حرکت نکند نمی تواند حرکت بدهد احتیاج به حرکتِ جسـمی موجد پیدا شـد والاـ موجـد می توانست حرکت نکنـد. چون چنین موجودی است که حرکت دادنش همراه بـا حرکت کردنش است لـذا لازم شد که جسمش حرکت کند).

(و هذا لیس من شرط الحرکه که بما هی حرکه و لا من لوازمها)

(هذا) به معنای همراهی حرکت است.

ترجمـه: و این همراهی حرکتِ این جسم از شـرط حرکت بمـاهی حرکت نیست، از لـوازم حرکت هم نیست. و الاـ هیـچ وقت تخلف نمی کرد.

(فاذا کان کذلک فایه حرکه فرضتها موجوده یلزمها من حیث هی حرکه ان یکون لها زمان)

از اینجا نتیجه می گیرد و می گویـد حال که چنین است یعنی زمان، لازِم حرکت شد اما همراهی لازم نشد یعنی ما دو حرکت را از هم جـدا کردیم. پس بایـد برای هر حرکتی به صورت جدا زمان قائل شد نمی توان برای دو حرکت، یک زمان قائل شد. دو حرکت، دو زمان می خواهد. اگر دو حرکت با هم هستند دو زمان هم باید با هم باشد.

ترجمه: اگر اینچنین است که حرکتهای همراه، هر کدام جدای از هم می توانند حساب شوند پس هر حرکتی را که فرض کنی آن حرکت موجود است لازم می باشد این حرکت را از این جهت که حرکت است زمان داشته باشد.

ص: ۱۱۴۴

(و لا یلزمها من حیث هی ان تکون هناک حرکه اخری)

و لازم نمی باشد این حرکت را از این جهت که حرکت است حتماً همراه حرکت دیگر باشد (اگرچه لازم است همراه زمان باشد ولی لازم نیست همراه حرکت دیگر باشد).

(و اذا کان کذلک)

و اگر اینچنین است که حرکت، باید زمان را همراه داشته باشد ولی حرکت، لازم نیست حرکت دیگر را همراه داشته باشد.

(کان کل حرکه مستتبعه زمانا علی حده غیر موقوف علی حرکه اخری)

هر حرکتی (چه این حرکتها با هم باشند چه جدا جدا باشند) یک زمانِ علی حدّه ای را بدنبال دارند و وقتی چند حرکت حاصل شد چند زمان حاصل می شود و اگر حرکتها با هم باشند این چند تا زمان هم با هم می باشند.

(غیر موقوف) یعنی حرکت، موقوف بر حرکت دیگر نیست به طوری که زمان آن حرکت دیگر بر این حرکت موقوف هم کافی باشد بلکه دو حرکت هستند و دو زمان می خواهند.

(کما یستتبع مکانا علی حده)

چنانکه هر حرکتی مکان علی حدّه می خواهد. هر حرکتی با متحرکی است و متحرکش مکان علی حده می خواهد و این حرکت در این مکان واقع می شود و حرکت دیگر در مکان دیگر باید واقع می شود. هر دو حرکت نمی توانند با هم در یک مکان واقع شوند بله جدا جدا در یک مکان می توانند واقع شوند پس همانطور که هر حرکتی مکان مستقل می طلبد هر حرکتی، زمان مستقل می طلبد.

(و لا یکون لها زمان واحد الا علی نحو ما یکون لها مکان واحد ای الواحد بالعموم)

این عبارت، مطلبی است که مصنف بیان می کند و ربطی به بحث ما ندارد و آن مطلب این است که «هر حرکتی مکان واحد می خواهد» به چه معنی است؟ آیا به معنای این است که هر حرکتی مکان واحد شخصی می خواهد به طوری که نمی تواند در واحد شخصیِ دیگر تحقق پیدا کند؟ اینطور نیست. ما در این مکان واحد شخصی حرکت می کنیم و همین حرکت ما می توانست در یک مکان واحد شخصی دیگر واقع شود. پس اینطور نیست که هر حرکتی، مکان واحد شخصی را طلب کند بلکه مکان واحد بالعموم را طلب می کند یعنی نیاز به یک مکان دارد حال چه این مکانِ شخصی باشد چه آن مکانِ شخصی باشد. پس واحد بالعموم (یعنی یک واحد) برای ما کافی است و فرق نمی کند این مکان باشد یا آن مکان باشد پس واحد شخصی لازم نیست در مکان که اینطور است در زمان هم همینطور است که هر حرکتی یک زمان بالعموم می خواهد حال زمانش شنبه باشد یا یکشنبه باشد. حال که شنبه است می خواهد در ساعت ۸ باشد یا در ساعت ۹ باشد فرق ندارد. پس هر حرکتی مکان واحد بالعموم می خواهد و هر حرکتی زمان واحد بالعموم می خواهد.

ترجمه: و نمی باشد برای حرکت، زمان واحد مگر به همان نحوی که حرکت، مکان واحد می خواهد به همان نحو هم زمان واحد می خواهد.

(و لیس کلامنا فی ذلک)

ص: ۱۱۴۶

یعنی بحث ما در این نیست که واحد، بالعموم است یا بالشخص است و در دلیل ما دخالتی ندارد. این یک خط را مصنف به صورت جمله معترضه آورد و سریع آن را کنار گذاشت.

ادامه دلیل دوم بر نفی وجود زمان / ادله نفی وجود زمان ۹۲/۰۳/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۵۰ سطر ۳ (قوله فاذا کانت الحرکات)

موضوع: ادامه دلیل دوم بر نفی وجود زمان / ادله نفی وجود زمان

بحث در استدلال دوم نافین مکان بود. قسمتی از این استدلال را بیان کردیم. گفتیم اگر زمان وجود داشته باشد لازمِ حرکت خواهد بود اما همراهی حرکت دیگر با این حرکات لازم نیست. از این بیان نتیجه گرفتیم که برای هر حرکتی زمان لازم است اگر زمان داشته باشیم هر حرکتی خودش مستقلا زمان دارد و سپس به اینجا رسیدیم که اگر دو حرکت با هم همراه شدند چون هر یک از این حرکتها، لازم خودش که زمان است را دارد پس دو زمان با هم همراه می شوند و اگر چند حرکت با هم اتفاق بیفتد چند زمان با هم موجود می شوند.

(از اینجا مربوط به درس امروز است) حال این زمانها که با هم هستند در چه چیزی با هم هستند. آیا در مکان یا شرف یا موضوع یا زمان با هم هستند؟ معیتِ غیر زمان را رد می کنیم ومعیت زمانی را اثبات می کنیم یعنی می گوییم این زمانها در یک زمانی با هم هستند و نتیجه می گیریم که زمانها در زمان واقع می شوند (این که زمانها در زمان واقع می شوند محذور دارد ولی ما به این محذور توجه نمی کنیم و بحث را ادامه می دهیم و می گوییم) پس خود آن زمان که ظرف این زمانها واقع شده آن هم با این زمانها است و معیت با این زمانها دارد. حال این مجموعه ای از زمانها که با هم هستند در چه چیز با هم هستند. تا الان مظروفها را می گفتیم که در چه چیزی با هم هستند اما الان می گوییم مظروف و ظرف در چه چیزی با هم هستند؟ باز نتیجه می گیریم که در زمان با هم هستند و همینطور ادامه می دهیم که لازم می آید بی نهایت زمان با هم باشند و چون زمانها، لازم حرکت هستند لازم می آید بی نهایت حرکت با هم باشند و چون هر حرکتی متحرک می خواهد لازم می آید که بی نهایت متحرک با هم باشند. (ما حرکت و زمان و محترک بی نهایت داریم که از ازل شروع شدند و تا بی نهایت ادامه دارند اما با هم بودن آنها را نداریم) که محذور دارد و باطل است پس این استدلال ما باطل است و بطلان آن به خاطر این است که در ابتدای استدلال فرض کردیم که زمان داریم و زمان، لازم حرکت است و ادامه دادیم.

ص: ۱۱۴۷

توضیح اینکه این زمانها در چه چیزی معیت دارند؟

مقدمه: دو چیز ممکن است که در مکان با هم باشند. این، چگونه تصویر می شود آیا اگر زید در این نقطه از مکان در ساعت اول ایستاد و بعداً این مکان را تخلیه کرد و عمرو در همان نقطه آمد و در ساعت دوم در آنجا ایستاد. آیا می توان گفت این

دو نفر (زید و عمرو) در مکان با هم هستند و معیت دارند یا نمی توان گفت؟

به ظاهر در طول هم هستند و با هم نیستند زیرا یکی در ساعت قبل بود و الان نیست و یکی در ساعت بعد است و الان هم هست. پس در طول هم هستند ولی آیا می توان گفت که این دو با هم هستند؟ در اینجا ما یکبار زمان را لحاظ می کنیم و یکبار زمان را لحاظ نمی کنیم. اگر زمان را لحاظ کنیم از نظر زمان معیت ندارند زیرا یکی در ساعت قبل و یکی در ساعت بعد است اما سوال این است که به لحاظ مکان آیا می توان صفت معیت به این دو داد؟ اگر زمان را هیچگونه لحاظ نکنیم و زمان را در مکان نیاوریم و فقط مکان را لحاظ کنیم صدق می کند که این دو با هم هستند.

شروع جواب: اگر معیت، معیت مکانی باشد می تواند بعضی از این زمانها قبل باشد که الان موجود نیستند و می تواند بعضی از این زمانها، بعد باشند که الان موجود باشند ولی در عین حال می گوییم هر دو در یک مکان هستند. در این مقدمه که مثال برای معیت مکانی زدیم برای معیت زمانها هم کمک می کند و اینطور می گوییم که این ۴ تا زمان مثلاً، با هم هستند که سه تا از آنها رفته است و یکی از آنها باقی مانده است ولی در مکان با هم هستند در این صورت صدق معیتِ در مکان می کند چون آن سه تا که رفته اند، به لحاظ زمان رفته اند و به لحاظ مکان نرفته اند. هر ۴ تا، در مکان واحد هستند (با قطع نظر از زمان) پس در مکان معیت دارند بنابراین معیت مکانی، منافات ندارد که بعضی از این «مع» ها باشند و بعضی نباشند. آن معیت زمانی است که منافات دارد بعضی از این «مع» ها باشند و بعضی نباشند. پس معیت مکانی با زوال بعضی از این «مع» ها و وجود بعضی از این «مع» ها سازگار است. ولی معیت زمانی با زوال بعضی از این «مع» ها و وجود بعضی از این «مع« سازگار نیست همه باید وجود داشته باشند تا «معِ» زمانی صدق کند.

ص: ۱۱۴۸

معیت هـای غیر زمانی، با قبل و بعـد جمع می شونـد اما معتیهای زمانی با قبل و بعـد جمع نمی شونـد. این مطلب، روشن اسـت حال ما بگوییم ازمنه با هم اند می گوییم اگر در مکان با هم هسـتند می تواند بعضـی از آن رفته باشد و بعضی باقی بماند اگر در شرف با هم هستند باز می تواند بعضی از آن رفته باشد و بعضی باقی بماند اما اگر بگویی در زمان با هم هستند نمی توانی بگویی بعضی از آن رفته است و بعضی باقی مانده بلکه همه باید باشند.

یعنی اگر این ۴ تا زمان را در یک زمان معیت بدهیـد بایـد این ۴ تـا زمان با هم باشـند و زمان پنجمی که ظرف برای این ۴ تا هست بایـد باشد و دوباره این ۵ تـا زمان بایـد معیت در یک زمان دیگر داشـته باشـند و همینطور زمانها اضافه می شونـد یعنی همین الان بی نهایت زمان داریم و بی نهایت حرکت و بی نهایت متحرک داریم.

توضیح عبارت:

(فاذا کانت الحرکات معا کانت ازمنتنا لامحاله معا)

نسخه صحیح (از منتها) است که اسم برای (کانت) است و (معا) خبر است.

اگر حرکات با هم انجام شوند از منه این حرکات هم با هم خواهند بود

(و لا یخلو اما ان تکون معیتها فی المکان او فی الموضوع او فی الشرف او فی الطبع او فی شی آخر غیر المعیه فی الزمان)

ضمیر در (معیتها) به ازمنه بر می گردد (که در فرض ما ۴ تا ازمنه بود). (غیر المعیه) صفت برای (شی آخر) است.

ص: ۱۱۴۹

امـا سوال این است که این ازمنه در چه چیز بـا هم هسـتند؟ می فرمایـد این ازمنه خـالی نیست از اینکه یـا معیت آنهـا در مکان است (هر ۴ تا یک مکان را اشـغال کردند اما در طول هم هسـتند اگر قید «در طول» را برداری معیت، معیت خالص می شود و ما می خواهیم معیت خالصاً را داشـته باشـیم پس بایـد قید «در طول» را برداریم) یا هر ۴ زمان در یک موضوع حلول کردنـد یا در شرف یادر طبیعت یکسان بودند یا در شی دیگری غیر از معیت زمانیه معیت پیدا کردند.

(لکن جمیع وجوه «معا» لایمنع ان یکون بعضها قبل و بعضها بعد ای بعضها یکون موجودا و بعضها معدوما)

ضمیر در (بعضها) به (از منه) بر می گردد که استاد همه را به «مع»ها بر می گرداند.

تمـام فرض هایی که برای معیت داریم هر کـدام را که نگاه کنی (چه معیت در مکان چه در موضوع چه در شـرف چه در طبع چه در چیز دیگر باشـد، فقـط معیت زمـانیه نباشـد آن معیت مانع نمی شود که بعضـی از این «مع»ها قبل باشـد و بعضـی ها بعد باشد (یعنی در طول هم باشند).

(فبقی ان تکون معیتها المعیه التی بالزمان)

حالا که معلوم شـد هیچ یک از «مع» ها مانع از قبل و بعد نیسـتند و فقط «مع» زمانی است که با قبل و بعد نمی سازد. پس باقی ماند که معیت این ازمنه معیت بالزمان باشد یعنی قبلیت و بعدیت نداشـته باشـند بلکه فقط معیت داشـته باشند. در جاهای دیگر اگر معیت را آوردی با قبلیت و بعـدیت می سازد و منافات نـدارد اما در زمان است که اگر معیت را آوردی با قبلیت و بعدیت نمی سازد. این ازمنه اگر معیت دارنـد (یعنی قبلیت و بعدیت ندارد) باید معیت در زمان داشـته باشـند تا بتوانیم بگوییم قبلیت و بعدیت ندارند. حال اگر بخواهد معیت در زمان داشـته باشند معنایش این است که هیچکدام از زمانها از بین نرود و همه همین الان باشـند. که «الان» ظرف برای همه زمانها می شونـد یعنی ۴ تـا زمـان است و «الان» که ظرف برای همه آنها می شود زمان پنجم می شود. دوباره همه این ۵ زمان در «الان» هستند و «الان» زمان ششم می شود و هکذا بی نهایت زمان داریم.

ص: ۱۱۵۰

ترجمه: باقی ماند که بارها معیت ازمنه، معینی که به زمان است. و معیت بالزمان معنایش این است که همه این اشیا در زمانِ واحدند یا در «آنِ» واحدند که لازم می آید هم این زمانها در زمانِ واحد یا در «آنِ» واحد باشند.

(و المعیه التی بالزمان هی ان تکون اشیاء کثیره فی زمان واحد او فی آن واحد هو طرف زمان واحد)

و معیتی که بالزمان است این است که اشیا کثیره در زمان واحد یا در «آنِ» واحدی که طرفِ زمانِ واحد است قرار بگیرد.

(فیجب من ذلک ان تکون للازمنه الکثیره زمان واحد)

(ذلک) یعنی از اینکه زمانهای متعدد در زمان واحد قرار گرفتند

پس لازم می آید از آن که برای ازمنه کثیره، زمانِ واحد باشد یعنی برای این ۴ تا زمان، زمان واحدی باشد که آن زمان واحد، ظرف برای آنها باشد.

(و یکون الکلام فی جمیع ذلک الزمان معها فی هذا المعنی کالکلام فی التی هی مجموعه فیه)

این زمان واحد را که ظرف برای این ۴ تا است با خود آن ۴ تا جمع می کنیم (چون همه با هم هستند زیرا آن ۴ زمان که مظروف هستند با آن زمان واحد که ظرف هست موجودند)

پس وقتی همین زمان را که ظرف برای این ۴ تا شد با خود آن ۴ تا معیت دادیم لازمه اش این است که دوباره زمان دیگری به نام زمان ششم درست شود و هکذا زمان هفتم و هشتم و... هزارم درست شود و بی نهایت زمان داشته باشیم مصنف می فرماید همان کلامی که ما در آن ۴ تا زمان داشتیم که در یک زمان قرار دادیم حال همان کلام را با این زمان ظرفی و آن ۴ تای مظروف خواهیم داشت که این ظرف را با آن مظروفات، «مع» می کنیم (همانطور که آن ۴ تا را «مع» کردیم و برای آنها ظرف درست کردیم) و یک ظرف جدید برای آن درست می کنیم.

ص: ۱۱۵۱

(ذلک الزمان) یعنی آن زمانی را که ظرف قرار دادیم.

مراد از (جمیع ذلک الزمان) زمان واحد که ظرف است و ۴ زمان که مظروفند می باشد.

(معها) ضمیر به ۴ ازمنه بر می گردد. ضمیر (فیه) به ذلک الزمان بر می گردد. یعنی: کلام در آن زمانی که ظرف است با آن ۴ از منه جمیعاً مثل کلام در آن ۴ تایی است که به طور مجموع در آن زمان هستند.

یعنی کلام در این ۵ تا که یکی ظرف است و ۴ تا مظروف است مانند کلام در همان ۴ زمانی است که مظروفند. چطور معیتی که در آن ۴ تا بود معیت زمانی بود و مستلزم این بود که زمان پنجمی به عنوان ظرف داشته باشند حالا معیتی که بین این ۵ تا است معیتی است بین مظروفهایی که یک ظرف داشته باشند به نام ظرف ششم.

(فی هذا المعنی) وجه شبه است یعنی در این معنی که معیت زمانیه داشتن است یا به زمان دیگری که ظرف آنها باشد احتیاج دارند.

(فیلزم ان تکون ازمنه بلا نهایه معا)

(معا) خبر برای تکون است.

ترجمه: لازم می آید که زمانهای بی نهایت با هم باشند. (زمانهای بی نهایت را داریم و این اشکال ندارد اما اینکه زمانهای بی نهایت با هم باشند اشکال دارد)

(و عندکم ان الازمنه تتبع الحرکات فیلزم ان تکون حرکات لانهایه لها معا)

و نزد شما از منه تابع حرکات است و اگر بی نهایت زمان و بی نهایت تابع داریم پس بی نهایت متبوع و حرکت داریم چون هر زمانی تابع یک حرکت است نه اینکه زمانهای بی نهایت تابع یک حرکت باشند.

ص: ۱۱۵۲

ترجمه: و نزد شما ازمنه تابع حرکات است و لازم می آید که حرکاتِ بی نهایتی با هم باشند.

(فیلزم ان تکون متحرکات لانهایه لها معا)

(معا) حبر برای تکون است

چون هر حرکتی، متحرکی لازم دارد (نه اینکه چند حرکت در یک متحرک جمع شود) پس لازم می آید که حرکات بی نهایتی با هم باشند.

(فیلزم ان تکون الاجسام لانهایه لها معا)

اگر متحرکات بی نهایتند (متحرکات، جسم اند) پس لازم می آید که اجسامِ بی نهایتی واقع شوند.

(و هذا من المستحیل الذی یدفعونه و یمنعون وجوده)

اینکه اجسام بی نهایتی با هم باشند همچنین حرکات و متحرکات بی نهایت داشته باشیم محال است محالی که خود مثبتین زمان آن را دفع می کنند و وجودش را منع می کنند. پس برای اینکه این محال لازم نیاید باید از همان ابتدا که فرض کردیم هر حرکتی دارای زمان است بگوییم هر حرکتی دارای زمان نیست.

بیان پیدایش قول به وهمی بودن زمان ۹۲/۰۳/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۵۰ سطر ۱۰ (قوله فمن جهد هذه الشکوک)

موضوع: بیان پیدایش قول به وهمی بودن زمان

دو اشکال بر وجود زمان وارد کردیم و نتیجه گرفتیم که زمان در خارج موجود نیست. گروهی از فلاسفه این دو اشکال را پذیرفتند و آنها هم نتیجه گرفتند که زمان در خارج موجود نیست ولی ملاحظه کردند و دیدند که هر شیئی دارای زمان است و نمی توان زمان را انکار کرد. پس از طرفی ادله نفی زمان اجازه نمی دهد که زمان را در خارج موجود ببینیم. از طرف دیگر زمان را نمی توانیم نفی کنیم لذا این گروه ناچار شدند اینگونه رای دهند که زمان در خارج موجود نیست ولی در توهم ما موجود است. یعنی به طور کلی وجود زمان را انکار نکردند بلکه وجود خارجی آن را انکار کردند و ملتزم به وجود وهمی شدند و گفتند زمان امری موهوم است ابتدا امر موهوم را توضیح می دهیم تا ببینیم زمان می تواند امر موهوم باشد یا نه؟

ص: ۱۱۵۳

لفظ موهوم معانی مختلفی دارد:

خیالهایی که ما می بافیم و وجود ندارند را می گویند ومطالب باطلی که در مغالطات گفته می شود را می گویند.

زمان که امر موهوم است آیا به همین معنای موهوم در مغالطات و خیالها است؟ در این صورت یعنی زمان در ذهن هم وجود ندارد. لذا برای زمان نه واقعیت خارجی و نه واقعیت ذهنی می توانیم قائل شویم پس باید با منکرین زمان یکسان شویم در حالی که این گروه برای وجود زمان، وجود وهمی قائلند و وجود وهمی را واقعی می دانند ولی خارجی نمی دانند.

مصنف تفسیری برای امر متوهَّم ذکر می کند که بسیار تفسیر مهمی است و در همه جا باید در ذهن شما باشد.

مصنف می فرماید: معانی را در عقل خودمان حاضر می کنیم و آنها را تعقل می کنیم سپس این معانی را با هم می سنجیم که بین آنها نسبتی است، آن نسبت، صورتی در ذهن ما ایجاد می کند که آن صورت، امر متوهم می شود.

مثلا معنای زید را در ذهن می آوریم معنای قائم را هم در ذهن می آوریم و این دو معنی را با هم می سنجیم می بینیم یکی بر دیگری حمل می شود و آن دیگری، این را قبول می کند. نسبتی بین این دو معنی در ذهن ما حاضر می شود که به خاطر آن نسبت، از یکی از این دو معنی، تعبیر به موضوع می کنیم و از دیگری تعبیر به محمول می کنیم. اما اگر خود نسبت را ملاحظه کنیم می گوییم وضع و حمل است. به خاطر اینکه مناسبت زید با قیام به وضع است به آن، موضوع می گوییم و به خاطر اینکه مناسبت قیام با زید به حمل است به آن محمول می گوییم پس حمل و وضع یک امر خارجی نیستند چون در خارج، حمل و وضع نداریم بلکه امر متوهَّم هستند. دو معنی را با هم ملاحظه کردیم و با هم سنجیدیم و این رابطه حمل و وضع را یافتیم که این وضع و حمل، امر متوهَّم است.

ص: ۱۱۵۴

یا مثلا قیاس را به ما دادند ما صغری و کبری و نتیجه را ملاحظه کردیم سپس صغری و کبری را با همدیگر سنجیدیم، دیدیم که آن را می توان نتیجه گفت و اینها را می توان مقدمه گفت. مقدمه بودن و نتیجه بودن، دو امر متوهَّم است. ما در خارج این جمله را می گوییم (العالم متغیر، کل متغیر حادث) اما عنوان مقدمه در خارج نداریم بلکه توهم ما این عنوان را به این دو جمله می دهد. سپس نتیجه می گیریم که (العالم حادث)، عنوان نتیجه را هم در خارج ندایم و این عنوان بر اثر مقایسه درست شد. این چند قضیه که در خارج موجودند یا در ذهن متصورند با هم که می سنجیم می بینیم که یکی قابلی است که شان مقدمیت به او می دهیم و به دیگری نشان نتیجه می دهیم. این نسبتِ مقدمه و نتیجه بودن، امر متوهم است که باعث می شود این را نتیجه و آن را مقدمه بنامیم.

پس امر متوهم عبارت است از صورت نسبتی که با سنجش بین معانی عقلیه پیدا می شود.

این، تفسیر کلی برای امر متوهم بود. اما در زمان چگونه زمان را امر متوهم می گیریم؟

می گوید متحرک که یک امر خارجی است را با مبدا حرکت و منتهای حرکت مقایسه می کنیم مبدا و منتهای حرکت امر خارجی است ولی وقتی که ما می خواهیم امر خارجی را مقایسه کنیم نمی توانیم، باید اینها را در ذهن بیاوریم و در ذهن مقایسه کنیم لذا معنای متحرک و معنای مبدا و منتهی را هم در ذهن می آوریم سپس در ذهن، بین مبدا و منتهی، فاصله ای است که ما آن فاصله را در ذهن، پُر می کنیم و می گوییم این متحرک، به مبدا نزدیک است و از منتهی دور است. مقداری که از فاصله را طی می کند می گوییم از مبدا دور شد و به منتهی نزدیک شد. (دقت شود که ما در حال سنجیدن هستیم) سپس می گوییم چنان حرکت می کرد که این فاصله را زود طی کرد و سریع حرکت کرد یا می گوییم که چنان حرکت می کرد که این فاصله را با کندی طی کرد و کُند حرکت کرد. این سرعت و بطو، زمان است که امری متوهم است. پس با توهم خودمان، مقدار حرکت را بیان می کنیم در حالی که مقدار، در خارج نیست. آن مقداری که نسبت متحرک به حرکت یا به مبدا و منتهی را نشان می دهد زمان می گوییم که وجودی برای آن در خارج نیست ولی در ذهن وجود دارد. پس امری متوهم است اما چرا در خارج وجود ندارد؟ چون این متحرک وقتی از مبدا بیرون می آید و مقداری حرکت می کند آن حرکت های قبلی از بین رفته است و حرکت های بعدی هنوز موجود نشده است. شما چگونه می خواهید در خارج، مقدار را درست کنید؟ لذا باید این حرکتهای از دست رفته و حرکت های نیامده را کنار هم بیاورید و سپس ملاحظه کنید که سریع انجام شد یا بطی انجام شد.

ص: ۱۱۵۵

توضیح عبارت

(فمن جهـده هذه الشكوك و وجوب ان يكون للزمان وجود اضـطر كثير من الناس الى ان جعل للزمان نجوا من الوجود آخر و هو الوجود الذى يكون فى التوهم)

به خاطر وجود این شکوک (یعنی دلایلی که بر نفی زمان اقامه شـد) از یک طرف، و وجوب اینکه برای زمان، وجود باشد از طرف دیگر (یعنی از طرفی می بینیـم این شکوک نمی گـذارد زمـان موجـود باشـد و از طرف دیگر واجب است که زمـان را موجود بـدانیم چون وقتی به پدیده های جهان برخورد می کنیم زمان را می یابیم) مضـطر شدند بسیاری از مردم به اینکه قرار بدهنـد برای زمـان، یک نوع دیگری از وجود را (لفظ «آخر» صـفت برای «نحو» است یعنی نحو دیگری از وجود را برای زمان قرار بدهند نه اینکه وجود خارجی را برای زمان قرار دهد) که آن نحوه دیگر، وجود توهمی است نه وجود خارجی.

(و الامور التى من شانها ان توجد فى التوهم هى الامور التى تلحق المعانى اذا عقلت و نوسب بينهما)

تا اینجا طرح مذهب این گروه وعامل اینکه چرا این مذهب را انتخاب کرده بیان شد.

(نکته: فرق وجود ذهنی بـا وجود توهمی: وجود ذهنی در نظر ما وجودی است که از خارج گرفته می شود یعنی ماهیت آن در خارج هست و ما همان ماهیت خارجی را در ذهن خودمان موجود می کنیم. اما امر توهمی یک نوع امر انتزاعی است که منشا انتزاع آن در خارج است ولی خودش در خارج نیست.)

این عبارت، امر توهمی را به طور مطلق توضـیح می دهد و کاری به زمان ندارد بعدا همین مطلق را بر زمان تطبیق می دهد و با تطبیق می فهماند که زمان هم امر توهمی است.

ص: ۱۱۵۶

ترجمه: و اموری که از شـان آنهـا این است که در توهم یافت شود. (نه اینکه در توهم، بافته شود، یعنی واقعیت توهمی داشـته باشـد) عبارتنـد از اموری که به معانی ملحق می شونـد (مثلا معنای زید و معنای قیام را داریم که به یکی وضع و به یکی حمل ملحق می شـود. این وضـع و حمـل، امور توهمی می شونـد که ملحق به معـانی می شونـد (امـا چه زمـانی ملحق می شونـد؟ با عبـارت «اذا غفلت» توضـیح می دهـد و «اذا» ظرف برای «تلحق» است و ضـمیر در «عقلت» به معانی بر می گردد) زمانی که آن معانی را اولا تعقل کنید ثانیا بین آنها مناسبت گیری شود.

(فتحدث هناک صور نسب انما وجودها فی الوهم فقط)

(هناک) یعنی در زمان تعقل و مناسـبت گیری، صُوَرَ نسـبت حادث می شود (نمی گویـد «نسـبت»، بلکه تعبیر به «صور نسـبت» کرد چـون آنچه که در وهم و قوای ادراکی مـا می آیـد صورت است). که وجود آنهـا فقـط در وهم است و در خـارج وجود ندارد. (در این عبارت هم «انما» و هم «فقط» بکار برده که تاکید می کند).

(فجعلوا الزمان شینا ینطبع فی الذهن من نسبه المتحرک الی طرفی مسافته)

تـا اینجا معنای امر متوهم را به طور کلی بیان کرد حال می خواهـد این معنای کلی را در زمان پیاده کنـد می فرمایـد: سه معنی در اینجا داریم:

۱_ معنای متحرک ۲_ معنـای این طرف مسافت که مبـدا است ۳_ معنـای آن طرف مسـافت که منتهی است. این سه معنی را تعقل می کند و بین آنها نسـبت می گیرد. در خارج ممکن است این سه باشد ولی نسبت گیری در خارج انجام نمی شود بلکه بایـد در ذهن بیاید و تصور کند. اما چرا در خارج نمی تواند نسـبت گیری کند؟ چون در خارج، چیزی را نمی یابد که نسـبت گیری کنـد چـون حرکت و اجراء قبلی آن رفته، چگونه می خواهـد نسـبت گیری کنـد. بایـد اجزائی که از بین رفتنـد در ذهن جمع کند سپس نسبت گیری کند.

ص: ۱۱۵۷

ترجمه: پس قرار دادند زمان را شیئی که در ذهن منطبع می شود (این شی که در ذهن منطبع می شود از کجا می آید؟) از صورتی است که در ذهن منطبع می شود ولی حاصل می شود از نسبت متحرک به دو طرف مسافتش.

دو طرف مسافت را معنی می کند.

معنا کردن مسافت ممکن است به چند صورت اتفاق بیفتند.

۱ــ این بخش اتاق و آن بخش اتاق را تصور کنید و هیچ عنوانی به آن ندهید. الان در اینجا نسبت گیری نیست.

۲–اما یک وقت عنوان مبدئیت و منتهائیت می دهید. عنوان نزدیک بودن به او و دور بودن از او می دهید در این صورت، نسبت مطرح می شود.

(پس باید ببینیم این شی را چگونه ملاحظه می کنید) لذا مصنف در ادامه عبارت (اللذین هو بقرب احدهما) را می آورد.

(اللذین هو بقرب احدهما بالفعل و لیس یقرب الآخر بالفعل)

نسخه صحیح: «بقرب الاخر» است.

(الذین) صفت برای (طرفی المسافه) است.

ضیر (هو) به متحرک بر می گردد.

ترجمه: دو طرف مسافتی که این متحرک به قرب احدهما است بالفعل (یعنی اگر الان نگاه می کنی می بینی نزدیک یکی از این دو تا است چون تازه از مبدا جدا شده است) و الان، نزدیک به آن طَرَفِ دیگری نیست (گرچه بالقوه نزدیک آن دیگری است چون بعد از گذشتن مقداری از زمان، به آن طرف دیگر نزدیک می شود و به منتهی می رسد).

(اذ فی حصوله هناك لا یصح مع حصوله ههنا فی الاعیان)

ص: ۱۱۵۸

نسخه صحیح: (اذ حصوله) است و کلمه (فی) باید حذف شود.

(فی الایمان) مربوط به (لا یصح) است.

(اذ) تعلیل برای چیست؟ در خط قبلی مصنف فرمود (فجعلوا الزمان شیئا ینطبع فی الذهن) اما به چه دلیل، انطباع در ذهن دارد؟ با (اذ) بیان می کند که چرا نسبت گیری در ذهن انجام می شود تا صورت نسبت که همان زمان است در ذهن واقع شود بلکه آن را در خارج انجام دهید این گروه می گویند که در خارج چیزی نداریم. آن وقتی که متحرک در این مکان است آنچه قبل از این و بعد از این هست معدوم می باشد. اما در ذهن می توانید همه این معدوم ها را جمع کنید و با هم تصور کنید.

ترجمه: زیرا حصول متحرک در اینجا (مراد از هناک، نقطه ای که متحرک در آن نقطه قرار دارد که مثلا- نزدیک به مبدا است) صحیح نیست که در آنجا حاصل باشد (مراد از ههنا یعنی در نقطه های دیگری غیر از آن نقطه حاصل نیست) در اعیان (یعنی در خارج، این حصول هنا و حصول ههنا صحیح نیست، اما در ذهن این دو حصول صحیح است یعنی وقتی که متحرک در آن نقطه و در غیر آن نقطه قرار دارد در ذهن، حاضر است)

(لکن یصح فی النفس)

لکن این «حصوله هناک و حصوله ههنا)) در خارج صحیح نیست اما در ذهن صحیح است. ضمیر در (یصح) به (حصول) بر می گردد.

اما نحوه صحیح بودن آن حصول در نفس را با عبارت بعدی (قوله فانه یوجد) توضیح می دهد.

ص: ۱۱۵۹

(فانه یوجد فی النفس تصورهما و تصور الواسطه بینهما معا)

(تصورهما) یعنی (تصور طرفیه)

(تصور الواسطه بینهما) یعنی تصور مسافت بین آن دو طرف (مبدا و منتهی).

(معا) قید برای تصور است یعنی هم طرفین و هم واسطه را با هم تصور کنی.

(فلا یکون فی الاعیان امر موجود یصل بینهما)

در خارج، امر موجودی که واسطه شود و مبدا و منتهی را وصل کند، نداریم.

(و یکون فی التوهم امر ینطبع فی الذهن)

اما در توهم، امری منطبع در ذهن می شود

(انّ بین وجوده ههنا و بین وجوده هناك شیئا فی مثله یقطع هذه المسافه بهذه الرعه او البطو)

(انّ، تفسیر برای آن امری است که در ذهن منطبع می شود.

توضیح آن امر این است که بین وجود متحرك در این قسمت از مسافت (که مراد مثلا مبدا باشد) و بین وجود متحرك در آن قسمت از مسافت (که مراد مثلا منتهی باشد) شیئی وجود دارد (نمی گوییم آن شی چه چیزی است، بعدا بیان می کنیم که آن شی زمان است) که در مثل آن شیء متحرك این مسافت را با این سرعت یا با این بطو طی می کند.

(التی لهذا الحرکات او لهذا العدد من الحرکات و السکونات المترکبه)

این عبارت را دو گونه می توان معنی کرد

۱ــ اشاره به دو مبنی دارد: مبنای اول این است که وقتی ما در مسافتی حرکت می کنیم یك حرکت مستمر داریم ولی شخص حق دارد این حرکت مستمر را قطعه قطعه کند و تعبیر به «هذه الحرکات» کند بدون اینکه بین آنها سکون را فاصله کند. یك مبنای دیگر این است که این حرکت واحد را به حرکاتی تقسیم کند و بین آنها، سکنات را متخلخل کند. در این صورت ترکّبی از حرکات و سکنات درست می شود. اما در مبنای اول، فقط حرکات بود.

استاد این معنی را خیلی تایید نمی کنند چون شاید کسی قائل به این نباشد که یک حرکت مستمر را بتوانیم قطعه قطعه کنیم و سکنات را فاصله کنیم. چون در ذهن ما قطعه قطعه شده ولی در خارج، استمرار است و سکونی وجود ندارد.

۲ــ «لهذه الحرکات» مربوط به «سرعت» باشد و «لهذا العدد» مربوط به «بطو» باشد. در سرعت، بعضی قائلند که حرکت، یکسره است و در بطور حرکت و سکنات است. این گروه گفتند حرکت در همه جا یکنواخت است اگر یک جا سریع به نظر می رسد به خاطر این است که سکناتی فاصله نشده و اگر یک جا بطی به نظر می رسد به خاطر این است که سکناتِ نامحسوس فاصله شده (یعنی شخصی که حرکتِ کُند می کند، در واقع دائم الحرکه نیست بلکه حرکت می کند و ساکن می شود دوباره حرکت می کند و ساکن می شود. ولی آن سکونات محسوس نیستند. لذا معلوم نمی شود که ساکن شده این توجیه دوم، توجیه خوبی است.

در نسخه ای به جای «لهذا العدد»، «لهذا القدر» دارد که آن هم به این صورت معنی می شود: سرعت و بطوئی که برای این حرکات است یا سرعت و بطوئی که برای این قدر از حرکات و سکونات است.

(فیکون هذا تقدیرا لتلک الحرکه لا جود له)

(هذا) اسم یکون است و اشاره به کلمه «شیئا» در خط قبلی دارد.

مراد از تقدیر، اندازه است. (لا وجود له) یعنی (لا وجود له فی الخارج)

ترجمه: پس می باشد آن شیء، اندازه این حرکتی که متحرک طی می کند ولی تقدیری که این صفت دارد که در خارج، این تقدیر و اندازه وجود ندارد.

ص: ۱۱۶۱

(لکن الذهن یوقعه فی نفسه لحصول اطراف الحرکه فیه بالفعل معا)

لکن ذهن این تقـدیر را که در خـارج موجود نیست در خودش ایجاد می کنـد (یعنی ذهن این تقـدیر را در خودش می یابـد)، (اما چرا در ذهن این کار واقع می شود در حالی که خارج نبود) چون اطراف حرکت در ذهن، بالفعل با هم وجود دارند.

مراد از (اطراف حرکـت) مبـدا و منتهی نیست زیرا مبـدا و منتهی اطراف نیسـتند بلکه طرفین هسـتند. هر قـدمی که بر می دارید یـک ابتـدا و یـک انتها دارد. قـدم بعـدی هم یک ابتـدا و یک انتها دارد. اینها را که جمع کنی اطرافِ حرکت می شونـد. این اطرافی که در خارج منتفی شدند همه آنها در ذهن موجودند.

(معا) یعنی این اطراف در خارج موجودند اما در خارج (معا) موجود نیستند ولی در ذهن (معا) وجود دارند.مصنف نمی گوید وجود ذهنی دارد بلکه می گوید ذهن آن را ایجاد می کند چون اگر در خارج موجود بود وجود ذهنی داشت.

(مثل ما ان الحمل و الوضع و المقدمه و ما جری هذا المجری اشیا یقتضی بها الذهن علی الامور المعقوله و مناسبات بینها)

«ما» در «مثل ما» زائده است و برای تاکید است.

حال مثال می زند تا بفهماند که زمان از چه سنخی است.

مثـل حمـل و وضع و مقـدمه و آنچه جـاری مجرای این است (مثل نتیجه قیاس که بیان کردیم) اشـیایی هسـتند که ذهن به این اشـیاء حکم می کنـد بر اموری که به آنهـا تعقـل کرده است (اموری را که تعقل می کنـد بر یکی حکم به حمل می کنـد و بر یکی حکم به وضع و بر یکی حکم به مقدمه بودن می کند.

ص: ۱۱۶۲

(و مناسبات) عطف بر (اشیا) است. یعنی مناسباتی بین امور معقوله هستند.

(و لا یکون فی الامور الموجوده شی منها)

در اموری که در خارج موجودند هیچ یک از این اشیا و احکام و مناسبات، یافت نمی شود (هیچ کدام از حمل و وضع و مقدمه و نتیجه را در اشیا موجوده در خارج نمی یابیم بلکه ذهن ما به آن حکم کرده است).

توضیح نظریه کسانی که قائلند زمان، مجموعه ای از اوقات است ۹۲/۰۳/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۵۱ سطر ۴ (قوله و قالت الطائفه)

موضوع: توضیح نظریه کسانی که قائلند زمان، مجموعه ای از اوقات است

این گروهی که زمان را وجود واحد فی نفسه قرار ندادند بلکه زمان را اولا مرکب گرفتند وثانیا امر نسبی قرار دادند این گونه می گویند که زمان، یک وقت نیست بلکه مجموعه اوقات است.

توضیح این نظریه: اگر اوقاتی را پشت سر هم مرتب کنید و همه را کنار جمع کنید زمان درست می شود. قائلین به این نظریه، اوقات را طوری تفسیر کردند که ما می توانیم به جای لفظ «اوقات» از کلمه «حوادث» استفاده کنیم و وقتی که می گوییم اگر اوقات را کنار هم بگذارید زمان درست می شود می توانیم بگوییم که اگر حوادث را در کنار هم بگذارید زمان درست می شود. همان طور که قبلا بیان کردیم که چند حادثه را ملاحظه می کنید و یکی را تاریخ قرار می دهی و بقیه حادثه ها را با آن می سنجی مثلا هجرت پیامبر و تولد شخصی را ملاحظه می کنی که دو حادثه هستند. حادثه اولی (هجرت) را وقت برای حادثه دومی (تولد شخصی) قرار می دهید.

ص: ۱۱۶۳

یا طلوع شمس و ورود زید که دو حادثه اند. حادثه اولی (طلوع شمس) را وقت برای حادثه دومی (ورود زید) قرار می دهید. پس زمان چیزی نیست جز این سه طلوع شمس که کنار هم قرار داده شده است و هر طلوع شمسی یک روز است و چند روز را که کنار هم قرار می دهیم زمان درست می شود.

در این دو مثال، آن حادثه ای که معروف است را وقت قرار می دهیم ولی ممکن است یک حادثه مبهمی، وقت قرار داده شود اما چون وقت قرار دادن حادثه های معروف، بهتر معلوم می شود سعی می کنند آنها را وقت قرار بدهند.

از این بیان روشن شد که وقت به توسط موقِّت، تعیین می شود یعنی تعیینش در دست شخص است. لذا شخصی طلوع شمس را وقت قرار می دهد و الان که شمس طلوع می کند می گوید دو روز بعد نزد تو می آیم یعنی دو طلوع شمس دیگر که بگذرد من نزد تو می آیم.

نکته: بعضی از حوادث را زمان قرار می دهیم چون معروف است ولی بقیه حوادث را اگر چه زمان قرار نمی دهیم ولی شانیت زمان واقع شده را دارند.

توضیح عبارت

(و قالت الطائفه الذی ذکرناها بُدیّا)

آن طایفه ای که ما در آغاز همین فصل ذکر کردیم این طور گفتند.

(ان الزمان لیس الا مجموع اوقات فانک اذا رتبت اوقاتا متتالیه و جمعتها لم تشک ان مجموعها الزمان)

این گروه این طور گفتند که زمان مجموع اوقات است به این صورت که تو اگر مرتب کردی اوقاتی (مراد از اوقات، حوادث است) را در پی هم و کنار هم قراردادی (و فاصله بین آنها نینداختی) بدون شک حکم می کنی که مجموع این اوقات (مثلا مجموع این طلوع ها) زمان است.

ص: ۱۱۶۴

(و اذا کان کذلک فاذا عرفنا الاوقات عرفنا الزمان)

اگر زمان، مجموع اوقات باشد اگر اوقات را شناختیم زمان را هم خواهیم شناخت چون زمان، مجموع اوقات است.

(و لیس الوقت الا ما یوجه الموقِّت)

اما وقت چه چیزی است که مجموع آن، زمان می شود؟ می فرماید وقت چیزی نیست جز آن چه که موقت (تعیین کننده وقت) آن را ایجاب و واجب می کند. یعنی هر حادثه ای وقت نیست اگر چه شان وقت بودن را دارد. در صورتی وقت می شود که معیِّنی آن را به عنوان وقت تعیین کند در این صورت، وقتِ بالفعل می شود این وقتهای بالفعل را اگر جمع کنی زمان بدست می آید.

(و هو ان یعین مبدا عارض یعرض)

ایجاب موقت این است که تعیین می کند مبدا یک حادثه ای را که حادث شده است.

(فنقول مثلا یکون کذا بعد یومین معناه انه یکون مع طلوع الشمس بعد طلوعین)

(یکون) هر دو مورد تامه است.

(کذا) فرض کن که مراد از (کذا) ملاقات با دوست باشد.

ترجمه: تحقق پیدا می کند این ملاقات بعد از دو روز که معنای این دو روز یعنی بعد از دو طلوع که هر طلوعی حادثه است و این دو حادثه را کنار هم بگذار تا زمانِ ملاقات مشخص شود.

ضمیر در (یکون) به (کذا) بر می گردد و به جای یومین، طلوعین گذاشته است.

(فیکون الوقت طلوع الشمس)

وقتِ آن حادثه ای که از آن تعبیر به (کذا) کردیم (مثل ملاقات با رفیق) وقتش، طلوع شمس است ولی طلوع شمسی که بعد از دو طلوع شمس باشد.

ص: ۱۱۶۵

(و لو جعل بدله قدوم زيد لصلح فى ذلك صلوح طلوع الشمس)

(ذلك) يعنى در تعيين مبدا عارض

اگر به جاى طلوع شمس، ورود زيد گذاشته شود و اين قدوم زيد هم در تعيين مبدا عارض صلاحيت دارد مانند صلوح طلوع شمس (يعنى همان طور كه طلوع شمس صلاحيت داشت وقت باشد همچنين قدوم زيد هم صلاحيت دارد كه وقت باشد.)

(فاذن انما صار طلوع الشمس وقتا يتعين القائل اياه)

نسخه صحيح (بتعين يا بتعيين) است. ضمير در (اياه) به طلوع شمس بر مى گردد.

طلوع شمس قابليت داشت كه وقت شود ولى وقت نبود اما وقت شد به واسطه تعيين آن قائل (مراد از قائل، كسى است كه اين جمله «يكون كذا بعد يومين» را گفت) طلوع شمس را (اگر قدوم زيد را تعيين مى كرد قدوم زيد وقت مى شد).

(و لو شاء لجعل غيره وقتا)

اگر اين قائل مى خواست غير از طلوع شمس، چيز ديگرى را وقت قرار دهد قرار مى داد اما الان طلوع شمس را وقت قرار داده است.

(الا ان طلوع الشمس قد كان اعم و اعرف و اشهر)

الا ـ اينكه طلوع شمس اعم است (اعم يعنى همه آن را مى شناسند و اختصاص به گروه خاص ندارد) و اعرف است (يعنى كسانى كه آن را مى شناسند بهتر از قدوم زيد مى شناسند و شهرتش بيشتر است.)

(و لذلك اختير ذلك و ما يجرى مجراه للتوقيت)

(و لذلك) يعنى به خاطر اعم و اعرف و اشهر بودن

ص: ۱۱۶۶

(للتوقیت) متعلق به (اختیر) است.

(لذلک) یعنی طلوع شمس

ترجمه: و برای وقت قرار دادن، طلوع شمس و آنچه جاری مجرای طلوع شمس است را انتخاب می کنیم (یعنی چیزی باشد که عام و معروف باشد که بتوانیم به عنوان تاریخ یا به عنوان حادثه ای که از آن زمان درست می شود تعیین کنیم)

(فالزمان هو جمله امور هی اوقات موقته او من شانها ان تجعل اوقاتا)

پس زمان جمله اموری است که این جمله امور یکی از دو حال را دارد یا اوقات تعیین شده اند یا شانشان این است که اوقات تعیین شده باشند. همه اوقات این شان را دارند ولی باید ببینم که کسی این حادثه را به عنوان وقت تعیین می کند یا نمی کند؟ وقتی تعیین کرد که شانیت آنها تبدیل به فعلیت می شود.

فرق این دو عبارت (اوقات موقته و من شانها) این است که دومی اشاره می کند به آنچه که در ذات همه حوادث است و اولی اشاره می کند به آنچه که در ذات همه حوادث است و تعیین هم شده است.

(قالوا: و ان الزمان علی غیر هذا الوجه لا وجود له یعرف ذلک من الشکوک المذکوره)

این گروه این طور گفتند که (گروهی گفته بودند زمانِ توهمی وجود دارد و زمان غیر توهمی وجود ندارد) زمان اینگونه ای وجود دارد و غیر از ان وجود ندارد؟ اما به چه دلیل غیر از آنها وجود ندارد؟ چون آن شکوکی که نافین زمان آورده بودند این گروه را وادرا کرده که بگویند زمان موجود نیست و گفتند اگر به این نحوه از وجود ملتزم شویم آن شکوک وارد نمی شود.

ص: ۱۱۶۷

(ذلک) یعنی لا وجود له.

بیان قول کسانی که قائلند زمان، جوهر و ازلی است/ ادله نفی زمان ۹۲/۰۴/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۵۱ سطر ۱۱ (قوله و قالت طائفه)

موضوع: بیان قول کسانی که قائلند زمان، جوهر و ازلی است/ ادله نفی زمان

داشتیم شبهاتی که در باب زمان گفته شده بود را نقل می کردیم. بعد از نقل شبهات به ذکر بعضی اقوال پرداختیم. مصنف آن بعض اقوال را جزء شکوک حساب می کند چون این اقوال را که طرح می کند دلیل آنها را هم می گوید. مصنف چون دلیل آنها را در حد شبهه می داند لذا این نقل اقوال را ملحق به شبهه می کند و در پایان می گوید (هذه هی الشکوک المذکوره فی امر الزمان) که در سطر ۱۹ صفحه ۱۵۱ آمده.

بیان قول: زمان اولا جوهر است و ثانیا ازلی است.

برای اثبات جوهر بودن و ازلی بودن به این صورت وارد بحث می شود: ابتدا ثابت می کند زمان واجب الوجود است. بعد، از واجب الموجود بودن نتیجه می گیرد که نمی تواند عرض باشد پس باید جوهر باشد. سپس این دو مطلب را به هم ضمیمه می کند که اگر واجب الوجود و جوهر است پس جوهری ازلی است.

(نکته: جوهر لازم نیست منحصر در همان ۵ موردی باشد که در بحث مقولات گفته شد، زیرا انحصار در مقولات، استقرائی است نه عقلی. لذا اگر یک نوع جوهر به جواهر پنجگانه اضافه شود اشکالی ندارد).

دلیل بر اینکه زمان، واجب الوجود است: چون زمان را اگر بخواهی رفع کنی، از رفعش وجودش لازم می آید و چیزی که از رفعش، وجودش لازم آید پس رفعش ممکن نیست و اگر رفعش ممکن نباشد واجب الوجود خواهد بود.

ص: ۱۱۶۸

دلیل بر این که چرا زمان قابل رفع و اعدام نیست؟ چون وقتی آن را دفع می کنید آیا بعد از چیزی آن را رفع می کنید یا قبل از چیزی آن را رفع می کنید؟ مثلا می گویید من این زمان را قبل از فلان حادثه یا بعد از فلان حادثه برداشتم. یعنی می گوییم فلان حادثه اتفاق افتاد. قبل از اینکه آن حادثه اتفاق بیفتد زمان نبود و زمان بعد از آن حادثه شروع شد. در این جملات از کلمه «قبل» استفاده شد و این کلمه، همان زمان است و همین طور می گوییم زمان، قبلا بود و فلان حادثه بعد از زمان آمد. در این جمله از کلمه «بعد» استفاده شده و این کلمه، همان زمان است.

پس زمان قابل ارتفاع و معدوم شدن نیست و چیزی که قابل ارتفاع و معدوم شدن نباشد و از عدمش، بقائش لازم بیاید معلوم می شود موجودی واجب است پس زمان، واجب است.

دلیل بر این که زمان عَرَض است: چون عرض باقی نمی ماند‌ولی زمان باقی می ماند. زیرا قبلا گفتیم که عرض دائما در حال ارتفاع است. اگر علتِ عرض از بین برود آن عرض هم از بین می رود و بنابر قول به تجدد امثال، عرض دائما از بین می رود (تجدد امثال بنابر نظر متکلمین در باب اعراض است. در جواهر در بحث معاد اشاره ای به تجدد امثال می شود اما در جواهر، تجدد امثال را قائل نمی شوند. مرحوم صدرا هم حرکت جوهری را قائل است). از آن طرف، زمان نمیتواند از بین برود پس زمان، عرض نیست و اگر عرض نیست باید جوهر باشد.

ص: ۱۱۶۹

توضیح عبارت

(و قالت طائفه ان الزمان جوهر ازلی)

گروهی ادعا می کنند که زمان جوهر ازلی است.

(و کیف لا یکون جوهرا و هو واجب الوجود)

از این عبارت شروع به استدلال است که چگونه جوهر نباشد در حالی که واجب الوجود است. این گروه در ابتدا واجب الوجود بودن را فرض می کنند و از واجب الوجود بودن، عرض بودن را نفی می کنند و جوهر بودن را نتیجه می گیرند سپس می گویند اگر جوهر واجب الوجود است باید ازلی باشد.

(فان وجوب وجوده بحیث لا یحتاج فی الی اثبات دلیل)

(وجوب وجوده) اسم برای (ان) است و (بحیث) خبر برای (ان) است ضمیر در (فیه) به وجوب وجود برمیگردد.

وجوب وجود زمان به طوری است که احتیاجی در وجودش به اثبات ندارد به وسیله دلیل، و لازم نیست با دلیل آن را اثبات کنیم. همین اندازه که می فهمیم نمی توان آن را رفع کرد می فهمیم که واجب الوجود است.

(بل کلما حاولت ان ترفع الزمان وجب ان تثبت الزمان)

بلکه هروقت که قصد می کنی زمان را رفع کنی واجب است که زمان را اثبات کنی (یعنی از رفعش، وجودش لازم می آید)

(لانک ترفعه قبل شی و بعد شی)

تو زمان را قبل از یک حادثه ای یا بعد از یک حادثه ای نفی می کنی و می گویی زمان قبلا نبود یا زمان بعد از این موجود، بوجود آمد. یا می گویی زمان، بعدا نخواهد بود. در این جملات از کلمه «قبله» و «بعد» استفاده شده که زمانی هستند. و قبل و بعد، قبل و بعدی است که با هم جمع نمی شوند و «قبلی» که با «بعد» جمع نمی شود قبل و بعد زمانی است ولی قبلیت و بعدیت های غیر زمانی با هم جمع می شوند مثلا علت، قبل از معلول است ولی با هم جمع می شوند مثل حرکت ید و حرکت کلید. که حرکت ید علت است و حرکت کلید معلول است و علت و معلول با هم جمع شدند.

ص: ۱۱۷۰

در این جا مصنف می گوید قبل و بعدی را که ما نظر داریم قبل و بعدی است که با هم جمع نمی شوند پس معلوم می شود که قبل و بعد زمانی مطرح است یعنی زمان را رفع می کنی به وسیله قبل و بعدی که زمانی است پس زمان نفی نشده و به صورت دیگری ثابت شده است.

ترجمه: تو زمان را قبل از شی و بعد از شی رفع می کنی.

(ومهما فعلت ذلک)

و هر گاه که انجام دادی آن را (یعنی رفع کردی زمان را قبل از شی و بعد از شی)

(فقد اوجدت مع رفعه قبلیه و بعدیه)

به تحقیق یافتی با رفع زمان، قبلیت و بعدیتی را.

(فتکون قد اثبتّ الزمان مع رفعه)

تو اثبات کردی زمان را در حینی که داشتی رفعش می کردی.

(اذ القبلیه و البعدیه التی تکون علی هذه الصوره لا تکون الا الزمان او بزمان)

زیرا قبلیت و بعدیتی که براین صورت است (یعنی قابل اجتماع نیستند یعنی متقومِ آن با متاخر آن با هم جمع نمی شوند) نمی باشد مگر اینکه یا قبلیت و بعدیتِ خود زمان است یا قبلیت و بعدیتِ دو چیزی است که زمانی اند.

قبلیت و بعدیتی که جمع نمی شود یا خود زمان است یا بزمان است. در جایی که اجزاء زمان را مطرح می کنیم قبلیت و بعدیتِ خود زمان است و در جایی که دو شی زمانی را مطرح می کنیم قبلیت و بعدیتی که جمع نمی شوند بزمان است مثلا فرض کنید که حضرت ابراهیم و حضرت نوح علیهما السلام با هم در مرتبه جمع نمی شوند اما به لحاظ اینکه زمانی هستند در زمان یکسان نیستند یعنی یکی قبل و یکی بعد است.

ص: ۱۱۷۱

(فالزمان واجب الوجود)

از ایـن که نتوانسـتیم زمـان را رفـع کنیم و هر وقت خواسـتیم رفعش کنیم موجـودش کردیم نـتیجه می گیریم که زمـان واجب الوجود است.

(و ما کان واجب الوجود فلا یجوز ان یرفع وجوده)

سپس اضافه می کند که آنکه واجب الوجود است را نمی توان رفع کرد چون از رفعش، وجودش لازم می آید.

(و ما لا یجوز ان یرفع وجوده فلیس بعرض)

و چیزی که نمی تواند وجودش نفی شود عرض نیست چون عرض قابل رفع هست.

(و ما کان موجودا و لیس بعرض فهو جوهر)

اگر چیزی موجود است و عرض نیست پس جوهر است.

(سوال: مراد از عرض آیا عرض لازم است یا عرض مفارق است؟

جـواب: مراد، عرض مفـارق است چـون غـالب مـواردی که مـا به کلمه عرض برخورد می کنیم مراد عرض مفـارق است و در جـایی که عرضِ لازم مراد است تعبیر به عرض لازم می شود. البته گاهی از اوقات لفظ عرض را بکار می برنـد و لازم را اراده می کنند اما این در وقتی است که از عرض، معنای عام اراده شود).

مصنف از ابتدا اینگونه وارد بحث نشد و نگفت چیزی که جایز نیست رفع شود جوهر است. می توانست از ابتدا یک مقدمه را کم کند و بگوید چیزی که قابل رفع نیست جوهر است بلکه گفت چیزی که قابل رفع نیست عرض نیست و وقتی عرض نیست جوهر است. اگر یک مقدمه را کم می کرد و می گفت چیزی که قابل رفع نیست جوهر است اشکال وارد می شد چون جوهر هم قابل رفع است. اما اگر بگوید چیزی که قابل رفع نیست عرض است اشکالی ندارد.

ص: ۱۱۷۲

(و اذا كان جوهرا واجب الوجود فهو جوهر ازلی)

اگر زمان جوهر واجب الوجود باشد جوهر ازلی هم هست چون واجب الوجود، ازلی است.

(قالو: و اذا كان واجب الوجود استحال ان يتعلق وجوده بالحركه)

حال می خواهد نتیجه دیگری از واجب الوجود بودن زمان بگیرد. نتیجه اول این بود که جوهر است و ازلی است. نتیجه دوم این است که اگر واجب الوجود است وابسته به چیزی نیست چون هر واجب الوجودی این گونه است. حتی وابسته به حرکت هم نیست یعنی اگر حرکت هم نباشد زمان می تواند موجود باشد. اگر حرکت باشد زمان، موجود است ولی وابستگی به حرکت ندارد اگر وابستگی داشت با نفی حرکت، زمان نمی توانست موجود باشد اما چون زمان واجب است و وابسته نیست اگر چه در بعضی موارد با حرکت حاصل می شود ولی در بعضی موارد می تواند بدون حرکت حاصل شود یعنی زمانی باشد که حرکت و تدریج در آن نباشد. این زمان را دهر می نامیم. یعنی دهر، زمانِ بی حرکت و فاقد تدریج است.

پس این گونه نتیجه گرفت که زمان، واجب الوجود است و اگر واجب الوجود است وابسته به چیزی نیست از جمله اینکه وابسته به حرکت نیست یعنی هم می تواند با حرکت باشد هم می تواند بدون حرکت باشد. اگر با حرکت بود همین زمانهای رایج است اما اگر بدون حرکت بود دهر است.

ضمیر در (كان) به زمان بر می گردد.

ترجمه: اگر زمان واجب الوجود باشد محال است که وجود آن وابسته به حرکت باشد.

ص: ۱۱۷۳

(فجائز ان یوجود الزمان و ان لم توجد الحرکه)

پس جایز است که زمان یافت شود ولی حرکت یافت نشود.

(فالزمان عندهم تاره یوجد مع الحرکه فیقدر الحرکه تاره مجردا فحینئذ یمسی دهرا)

(عندهم) نزد کسانی که زمان را جوهر ازلی می دانند.

(فیقدر) حرکت را اندازه می گیرد (یعنی اندازه حرکت را تعیین می کند).

نسخه صحیح (و تاره) با واو است. یعنی و گاهی زمان مجرد از حرکت و تدریج یافت می شود. پس زمان به دو قسم تقسیم شد ۱ــ زمان گذرا ۲ــ زمان ثابت که اسم زمان ثابت را دهر می نامیم.

(فهذه هی الشکوک المذکوره فی امر الزمان)

تا اینجا ۴ شک در امر زمان مطرح کردیم دو تا از آنها دلیل بود و دوتا قول طائفه بود که یکی را در جلسه امروز خواندیم و یکی را در جلسه قبل خواندیم.

مصنف می فرماید ما ابتدا ماهیت زمان را بیان می کنیم تا به کمک ماهیت، وجود زمان شروع شود و معلوم شود که زمان موجود است در این صورت مبنای ما که وجود زمان است درست می شود و به مبنای دیگران که زمان را موجود نمی دانند می پردازیم.

بیان اقوال در ماهیت زمان ۹۲/۰۴/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۵۱ سطر ۱۹ (قوله و الاولی بنا)

موضوع: بیان اقوال در ماهیت زمان

بعد از اینکه مصنف فرمود (فهذه هی الشکوک المذکوره فی امر الزمان) جا دارد که فعلاـ این شکوک را مسکوت عنه بگذاریم و وارد در بحث از ماهیت زمان بشویم و ماهیت زمان را طوری بیان کنیم که وجود زمان و نحوه وجود زمان را از آن بفهمیم سپس به این شبهه ها برگردیم و جواب آنها را بدهیم.

ص: ۱۱۷۴

مصنف ابتدا اقوال دیگران را که مورد قبولش نیست بیان می کند و رد می نماید که این فصل تمام می شود و در فصل بعدی به نظر خودش می پردازد.

قول اول: کسانی که حرکت را زمان قرار می دهند یعنی اگر زمان را بخواهند تفسیر کنند آن را حرکت قرار می دهند مطلقا (چه حرکت مستدیر چه حرکت مستقیم)

قول دوم: کسانی که حرکت مستدیرِ فلکی را زمان قرار می دهند ولی بقیه حرکات را زمان قرار نمی دهند.

قول سوم: کسانی که هر دور فلک را زمان قرار می دهند. البته بیان نمی کند که مراد از یک دور، یک دور شمس است یا یک دور فلک الافلاک است؟ فلک الافلاک هر شبانه روز یک دور می زند و شمس هر ۳۶۵ روز یک دور می زند. ولی ظاهرا همان دور فلک الافلاک مراد است. پس هر شبانه روزی به نظر این گروه زمان است.

قول چهارم: کسانی که خود فلک را زمان قرار می دهند. معین نمی کند که مراد، کدام فلک است.

دو دلیل برای قول اول آورده می شود. البته دلیل طوری است که می تواند برای قول دوم و قول سوم هم دلیل قرار داده شود، به همین جهت است که وقتی مصنف وارد ردّ این دلیل می شود قول اول و دوم و سوم را رد می کند. چون هر سه قول، حرکت را زمان قرار می دهند ولی در حرکت، توسعه و ضیق قائل شدند. قول اول، مطلق حرکت را زمان قرار می دهد. قول دوم حرکت فلک را زمان قرار می دهد و قول سوم یک دوره ی فلک را زمان قرار می دهد.

ص: ۱۱۷۵

دلایل قول اول:

دلیل اول: ما خصوصیتی را که در زمان داریم در حرکت مشاهده می کنیم از اینجا می فهمیم که زمان و حرکت یکی هستند. خصوصیت یعنی عرض خاص، و عرض خاص همان طور که از اسم آن پیداست چیزی است که مخصوص این معروض است. و در جای دیگر عارض نمی شود. اگر می بینیم این عرض خاص، که عرض خاصِ زمان است در حرکت جاری می شود نباید این عرض خاص را جاری در چیز دیگر قرار بدهیم و بگوییم عرض خاص، عرض عام شد. چون عرض خاص، عرض عام نمی شود بلکه باید آن حرکت را با زمان مرتبط کنیم و یکی بگیریم تا عرض خاصِ زمان، تا آخر، عرض خاص زمان باشد. آن عرض خاص زمان این است که زمان به دو جزء ماضی و مستقبل تقسیم می شود (زمان در نظر ادبیات به سه جزء تقسیم می شود اما بنابر نظر فیلسوف به دو جزء تقسیم می شود). عرض خاصه زمان، تقسیم شدنش به دو جزء ماضی و مستقبل است. این خاصه در حرکت هم وجود دارد پس حرکت همان زمان است زیرا حرکت، اجزاء گذشته و آینده دارد ولی اجزاء حال ندارد پس زمان با حرکت یکی است.

دلیل دوم: وقتی ما حرکت را احساس می کنیم گمان می کنیم زمان وجود گرفته است از همین جا نتیجه می گیریم که حرکت همان زمان است.

شاهد: به سه امر اشاره می شود ۱ـ وقتی که زمان طولانی است ۲ـ وقتی که زمان کوتاه است ۳ـ وقتی که زمان اصلا احساس نمی شود

به عبارت بهتر وقتی که حرکت طولانی است و وقتی که حرکت کوتاه است و وقتی که حرکت اصلا احساس نمی شود

شاهد اول: انسانی که مریض یا گرفتار غم است زمان به نظرش طولانی می آید چون حرکت به نظر او طولانی می آید لذا زمان را طولانی می بیند یعنی حرکت را احساس می کند اما زمان را گمان می کند.

شاهد دوم: شخصی که شاد است زمان در نظر او کوتاه است چون حرکت در نظر او کوتاه است.

شاهد سوم: گروهی اصلا متوجه گذشت زمان نمی شوند مثل اصحاب کهف که سیصد و نه سال خوابیدند و متوجه حرکت نشدند لذا متوجه زمان هم نشدند و وقتی که از خواب بیدار شدند گفتند گویا از صبح تا ظهر خوابیدیم.

ارسطو گفته قومی از متالهین این گونه بودند که زنده و بیدار بودند ولی اصلا حرکت را درک نکردند و گذشتِ زمان را نیافتند و جزء عرفا بودند و در یک حللتی قرار گرفتند که در آن حالت، متوجه هیچ چیز نبودند حتی متوجه حرکت و عبور زمان هم نشدند. بعد از مدتی فکر کردند در همان زمانی هستند که قبلا بودند. یعنی این جریان اصحاب کهف برای آنها اتفاق افتد. سپس مصنف می گوید از تاریخ بر می آید که این قضیه ای که ارسطو نقل می کند قبل از اصحاب کهف بوده است و این، صحیح است چون اصحاب کهف وقتی بیدار شدند و وارد شهر شدند فهمیدند که پیغمبری ظهور کرده و دین عوض شده و دقیانوسی که از دست او فرار کردند مرده است و مسیح ظهور کرده است پس بیدار شدن اصحاب کهف بعد از ظهور مسیح بوده و قضیه ای که برای اصحاب کهف اتفاق افتاده تقریبا۳۰۹ سال قبل از خواب آنها بوده. ارسطو بیش از ۳۰۹ سال قبل از میلاد بوده است پس یا مقارن با جریان اصحاب کهف بوده یا جلوتر بوده حال ارسطو نقل می کند قومی از متالهین این چنین بودند روشن می شود که این متالهین قبل از اصحاب کهف است چون ارسطو که مقارن با اصحاب کهف بوده یا قبل از اصحاب کهف بوده نقل می کند که در گذشته چنین قومی بوده، معلوم می شود که آن قوم قبل از اصحاب کهف بوده است.

ص: ۱۱۷۷

توضیح عبارت:

(و الاولی بنا ان ندل اولا علی نحو وجود الزمان و علی ماهیته)

سزاوارتر به ما این است که اولا (اولا یعنی قبل از پرداختن به حل این شبهات و شکوک) بر نحوه وجود زمان و بر ماهیت زمان دلیل اقامه کنیم.

(علی نحو وجود الزمان) چرا تعبیر به (علی وجود الزمان) نکرد چون گویا وجود زمان بدیهی است. یا شاید با ابطال قول کسانی که منکر وجود زمان شدند وجود زمان ثابت می شود. آنچه مهم است نحوه وجود زمان است. وجود زمان از ماهیت زمان استفاده نمی شود ولی نحوه وجود زمان از ماهیت زمان استفاده می شود.

(بان نجعل الطریق الی وجوده من ماهیته)

یکی را طریق قرار می دهیم و یکی را مقصد قرار می دهیم یعنی از ماهیت زمان شروع می کنیم و به وجود زمان منتهی می شویم.

ترجمه: به این که طریق به وجود زمان را از ماهیتش قرار می دهیم.

(ثم نکرّ علی هذه الشبه فنحلها)

بعضی از این شبهه ها اصل وجود زمان را منکرند و بعضی ها وجود خارجی را منکر بودند و بعضی وجود زمان را به عنوان امر واحد منکرند و ادعا می کردند زمان مرکب از اوقات است و بعضی وجود زمان را به عنوان وجود ممکن منکرند و ادعا می کردند زمان مرکب واجب الوجود است.

همه این شبه ها باید رد شود و ما در جای خودش این شبهه ها را رد می کنیم.

ترجمه: رجوع می کنیم به این شبهه ها و این شبهه ها را حل می کنیم (نکرّ به معنای رجوع می کنیم است).

ص: ۱۱۷۸

(و نقول ان الذين اثبتوا وجود الزمان معنى واحدا فقد اختلفوا ايضا)

در نسخه (فنقول) است که بهتر است یعنی حال می خواهیم وارد در بحث از ماهیت زمان شویم پس می گوییم کسانی که وجود زمان را به معنای واحد قائل بودند(یعنی اولاـ وجود زمان را قبول دارند ثانیا وجود زمان را به عنوان امر واحد قبول دارند) اختلاف دارند.

[ایضا] یعنی در اصل وجود زمان اختلاف بود. بعضی وجود زمان را در خارج منکر بودند بعضی وجود زمان را به طور کلی منکر بودند بعضی منکر معنای واحد بودن زمان شدند. حال می فرماید کسانی که زمان را امر واحد می دانند خود اینها هم در زمان اختلاف دارند.

(فمنهم من جعل الحرکه زمانا)

این عبارت، قول اول را بیان می کند.

مراد از (الحرکه) مطلق حرکت است چه حرکت مستدیره چه مستقیمه، (این اطلاق را از قرینه قول بعدی بدست می آوریم).

(و منهم من جعل الحرکه الفلک زمانا دون سائر الحرکات)

این عبارت، قول دوم را بیان می کند.

این قول، حرکت مستقیم را زمان قرار نمی دهد. حرکت مستدیر هم اگر غیر فلکی باشد را زمان قرار نمی دهد بلکه منحصرا حرکت مستدیر فلک را زمان قرار می دهد.

این قول دوم، زمان را متعدد نمیدانند چون از وقتی که فلک آفریده می شود تا وقتی که بهم می ریزد یک حرکت برای فلک است لذا امر واحد است (طبق نظر مشاء حرکت فلک ازلی است) و وقتی حرکت فلک از ا بتدا تا انتها یکی است زمان هم از اول تا آخر یکی خواهد بود.

ص: ۱۱۷۹

(و منهم من جعل عوده الفلک زمانا ای دوره واحده)

این عبارت، قول سوم را بیان می کند.

ترجمه: گروهی بازگشت فلک را زمان قرار می دهند یعنی یک دور واحد را زمان قرار می دهند.

(و منهم من جعل نفس الفلک زمانا)

این عبارت، قول چهارم را بیان می کند.

مراد از نفس الفلک چیست؟ مصنف در کتاب مبدا و معاد توضیح داده که نفس دو اطلاق دارد: ۱ـ بر نفس یا عقل فلک نهم گفته می شود ۲ـ بر مجموعه عقول افلاک یا بر مجموعه نفوس افلاک گفته می شود. در اینجا هم همین طور است یعنی بگوییم مجموعه افلاک را زمان قرار داده یا فلک نهم را که محدد الجهات است زمان قرار داده است.

(فاما الذین جعلوا الحرکه نفسها زمانا)

از این عبارت، دلیل اول برای قول اول را می آورد.

(نفسها) در آن دو احتمال است.

۱ـ خود حرکت را زمان قرار بده بدون اینکه قید استقامت، استداره و ... لحاظ شود. در این صورت، این دلیل، دلیل برای قول اول است چون اقوال دیگر نفس الحرکه را زمان قرار نمی دهند بلکه حرکت مقید به قید را زمان قرار می دهند.

۲ـ خود حرکت را زمان قرار بده نه صاحب حرکت و متحرک را.

در این صورت قول چهارم را رد می کند و این دلیل، دلیل برای قول اول و دوم و سوم می شود.

(فقالوا: ان الحرکه من بین ما نشاهده من الموجودات هی التی تشتمل علی شی ماض و شی مستقبل)

ص: ۱۱۸۰

(من الموجودات) بیان از «ما» است.

حرکت در بین موجوداتی که ما این موجودات را مشاهده می کنیم چیزی است که مشتمل بر ماضی و مستقبل است (و قسم سوم که حال باشد را ندارد).

(و فی طبیتعها ان یکون لها دائما جزان بهذه الصفه)

این عبارت، صغری است.

در طبیعتِ حرکت است که برای آن دائما دو جزء به همین صفت باشد. حرکت دو جزء دارد که این دو جزء همین دو صفت را دارند که یکی ماضی و یکی مستقبل است.

(و ما کان بهذه الصفه فهو الزمان)

این عبارت، کبری است یعنی هر موجودی که این چنین صفتی داشته باشد زمان است پس حرکت، زمان است.

(قالوا و نحن انما نظن انه کان زمان اذا احسسنا الحرکه)

این عبارت، دلیل دوم است.

ما گمان می کنیم که زمان تحقق پیدا کرد زمانی که حرکت را حس می کنیم و مشاهده کنیم (طولانی بودن حرکت، باعث گمانِ طولانی بودن زمان می شود و کوتاه بودن حرکت باعث گمان کوتاه بودن زمان می شود و منتفی شدن حرکت باعث منتفی شدن زمان است).

(حتی ان المریض و المغتم یستطیلان زمانا یستقصره المتمادی فی البطر)

در این عبارت به شاهد اول و شاهد دوم اشاره می کند. می گوید حرکت با زمان چنان ارتباط دارد که مریض و کسی که گرفتار غم است زمان را طولانی می شمارد، همان زمانی را که شخصی که در شادی غوطه ور است کوتاه می شمارد.

(المتمادی فی البطر) یعنی کسی که امتداد در شادی دارد. در فارسی به معنای سرمست از شادی گویند. البطر به معنای شادی است.

(لرسوخ الحرکات المقاسات فی ذُکر هذین و انمحائها من ذُکر المتلهی عنها بالبطر و الغبطه)

در بعضی نسخ به جای (المقاسات) لفظ (بالمقاسات) آمده که بهتر است. عبارت (لرسوخ الحرکات المقاسات فی ذکر هذین) مربوط به مریض و مغتم است یعنی چرا مریض و غمگین، زمان را طولانی می شمارند چون در ذُکر و حافظه اش حرکت رسوخ کرده و ثابت شده و تمام نمی شود.

(المقاسات) یعنی رنج و سختی کشیدن. حرکات بالمقاسات یعنی حرکات رنج آور.

ترجمه: حرکات رنج آور رسوخ دارد در ذُکر و حافظه این دو (مریض و مغتم) لذا هر چه که می بینند حرکت می بینند و حس نمی کنند که حرکت تمام می شود.

(انمحائها) عطف بر رسوخ است. این عبارت مربوط به (المتمادی فی البطر) است و ضمیر آن به حرکات بر می گردد. یعنی آن متمادی در شادی، حرکت در ذهنش محو شده چون تمام وقت خود را صرف شادی می کند گویا حرکت در ذکر و حافظه اش محو شده و حرکت به نظرش زیاد نمی آید در نتیجه زمان، کوتاه می شود.

ترجمه:ولی محو شدن این حرکات از ذکر و حافظه متلهی (این کلمه مثل لفظ شغل است که اگر با عن متعدی شود به معنای اعراض است و اگر با الی متعدی شود به معنای رغبت است در اینجا المتلهی با عن متعدی شده و ال در آن موصوله است یعنی کسی که اعراض کرد از حرکات) به خاطر خوشحالی و شادی

ص: ۱۱۸۲

(بطر و غبطه هر دو به معنای خوشحالی است شاید بطر شدیدتر از غبطه باشد).

(و من لا یشعر بالحرکه لا یشعر بالزمان کاصحاب الکهف)

از اینجا شاهد سوم را می آورد که بعضی اصلا شعور به حرکت پیدا نمی کنند و در نتیجه شعور به زمان هم پیدا نمی کنند.

ترجمه: کسی که متوجه حرکت نمی شود متوجه زمان هم نمی شود مانند اصحاب کهف.

(فانهم لما لم یشعروا بالحرکات التی بین آن ابتدا لقائهم انفسهم للاستراحه بالنوم و آن انتباههم لم یعلموا انهم زادوا علی یوم واحد)

نسخه صحیح (القائهم) است.

کلمه(بین) اضافه به دو چیز می شود که آن دو چیز عبارتند از: ۱ـ «آنِ» ابتدا ۲ـ ((آن)) انتباه.

(بالنوم) متعلق به (استراحه) است و نحوه استراحت را بیان می کند.

(آن ابتدا القائهم ...) آنها نفس خودشان را به وسیله نوم برای استراحت القا کردند ابتدای استراحتشان، «آنِ» اول بود. انتهای استراحتشان، «آنِ» انتباه و بیدار شدن بود. بین ابتدای استراحت و انتهای استراحت، زمان و حرکتی بود که اصحاب کهف آن زمان و حرکت را نمی دانستند.

ترجمه: اصحاب کهف چون متوجه شدند حرکات شبانه روزی که بین ابتدا القاء خودشان برای استراحت از طریق نوم و بین «آن» انتباهشان وجود داشت. لذا نفهمیدند که بیش از یک روز خوابیدند. چون متوجه حرکت یک روز شدند تخمینا، لذا گفتند که یک روز خوابیدیم. حرکت یک روز را تخمین زدند لذا حکم به خوابیدن یک روز را کردند. اما بقیه حرکات (حرکات روزهای دیگر) را تخمین نزدند لذا حکم به زمان نکردند. از اینجا می فهمیم که حرکات همان زمان است که اگر به آن حرکت توجه نکردیم پس به زمان توجه نکردیم.

ص: ۱۱۸۳

(فقد حکی المعلم الاول ایضا ان قوما من المتالهین عرض لهم شبیه بذلک)

نمونه دیگری ذکر می کند (ایضا یعنی علاوه بر اصحاب کهف، حکایتی از ارسطو داریم)

(متالهین): این کلمه غیر از (الهیون) است. چون الهیون کسانی هستند که مسائل الهی را یاد گرفتند مثلا فلسفه را یاد گرفتند. اما کسانی متاله هستند که مسائل الهی را در خودشان پیاده کرده باشند و مورد عمل قرار بدهند و خودشان مزین به این مسائل شده باشند نه اینکه فقط عالم به این مسائل باشند بلکه علما و عملا از این مسائل بهره برده باشند. لذا عارف را متاله می گویند. یا صدر المتالهین به مرحوم صدرا می گویند چون نه تنها مسائل مشا و فلسفه خودش را فهمیده بود بلکه آنها را هم در خودش اجرا کرده بود اما فلسفه مشا را الهی می گویند اما اشراق را متاله می گویند چون دنبال عمل هم بودند.

ترجمه: قومی از متالهین بر آنها عارض شد حالتی شبیه حالت اصحاب کهف که آنها در حین اینکه زنده بودند گذر زمان را نفهمیدند چون حرکت را نمی دیدند.

(و یدل التاریخ علی انهم کانوا قبل اصحاب الکهف)

مصنف می فرماید که تاریخ دلالت می کند که این قوم از متالهین که ارسطو قضیه آنها را نقل می کند قبل از اصحاب کهف بودند.

رد قول اول و قول دوم درباره ماهیت زمان ۹۲/۰۴/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۵۲ سطر ۱۱ (قوله فهذه هی الاقوال)

موضوع: رد قول اول و قول دوم درباره ماهیت زمان

ص: ۱۱۸۴

بعد از اینکه اقوال درباره وجود زمان را مطرح کردیم به ذکر ماهیت زمان پرداختیم و اقوال در ماهیت زمان را بیان کردیم که ۴ قول بود. مصنف می فرماید هیچ کدام از این ۴ قول صحیح نیست و شروع به رد اقوال چهارگانه می کند. قول اول را با ۵ بیان باطل می کند.

رد قول اول (قول اول این بود که زمان همان حرکت است)

اشکال اول: (فلانه قد یکون) خصوصیتی در حرکت است که در زمان وجود ندارد، حرکت متصف به سرعت و بطو می شود ولی زمان متصف به سرعت و بطو نمی شود یعنی نمی توان گفت این زمان، سریعتر است و آن زمان، بطی تر است. بلکه زمان را متصف به قلت و کثرت می کنند. و می گویند اگر حرکت، بطی باشد زمان، طویل یا کثیر است و اگر حرکت، سریع باشد

زمـان، قصـیر است. در حالی که حرکت متصف به سـرعت و بطو می شود. سـپس نتیجه می گیریم حرکت و زمان با یکـدیگر تفاوت دارند والا اگر یکی بودند وصفِ حرکت، می توانست وصف زمان هم باشد.

اشـکال: ممکن است کسـی اشـکال به کلام مصنف کند که این، مصادره است. زیرا کسی که زمان را با حرکت یکی می بیند همان طور که حرکت را متصف به سـرعت و بطو می کنـد زمان را هم متصف به سـرعت و بطو می کنـد. تنها اختلاف در این نیست که زمـان و حرکت یکی هسـتند یـا یکی نیسـتند؟ بلکه اختلاف در اتصاف هم هست یعنی شـما می گوییـد این اتصاف حاصل نمی شود ولی آن ها می گویند این اتصاف حاصل می شود.

ص: ۱۱۸۵

شما با آن امری که مورد نزاع است می خواهید نزاع دیگری را برطرف کنید. یعنی همان که مورد نزاع است را می خواهید دلیل بر رفع نزاع قرار دهید.

جواب: خصمِ مصنف، معتقد است که زمان متصف به سرعت و بطو نمی شود والا اگر اختلاف در این باشد که آیا ماهیت زمان با حرکت یکی است یا نه؟ مصادره می شود پس مصنف از آن چه که مقبول خصم است استفاده می کند و کلامش را رد می کند لذا اگر به کلام خصم توجه کنیم همین مطلب از آن به دست می آید. کلام خصم این بود که (ان المریض و المغتنم یستطیلان زمان یستقصره المتمادی فی البطر) که در کلامش طول و قصر را آورد و از سرعت و بطو استفاده نکرد. یعنی نگفت مریض، زمان را بطی می بیند بلکه گفت مریض، زمان را طولانی می بیند و نگفت انسانِ خوشحال زمان را سریع می بیند بلکه گفت انسانِ خوشحال زمان را کوتاه می بیند.

اشکال دوم: (قوله و قد یکون حرکتان) می توانیم دو حرکت را با هم موجود کنیم اما دو زمان را نمی توانیم با هم موجود کنیم.

مثال اول: توپی که روی زمین قِل می خورد این توپ هم حرکت دورانی می کند و به دور خودش می چرخد هم حرکت مستقیم می کند و بر روی زمین حرکت می کند این دو حرکت در یک زمان واقع می شوند (مثل حرکت وضعی و انتقالی زمین).

مثال دوم: حرکت شمس و قمر که هر دو با هم اتفاق می افتد ولی زمان، یکی است.

ص: ۱۱۸۶

در این دو مثال، می توان گفت دو وحرکت انجام شد ولی نمی توان گفت دو زمان حاصل شد بلکه یک زمان است.

اشکال: این اشکال دوم هم مصادره است اینجا هم ممکن است شخصی بگوید کسانی که حرکت را عین زمان می دانند همان طور که دو حرکت قائل هستند دو زمان قائل هستند و اگر کسی بخواهد این گروه را رد کند نمی تواند بگوید زمان، یکی است چون این گروه می گوید زمان دو تا است. شما در محل نزاع، زمان را یکی می گیرد و قول این گروه را رد می کنید.

جواب: جواب همان است که گفتیم این گروه قبول دارد که زمان یکی است مگر ادعا کند که زمان دو تا است و مصنف در این صورت نمی تواند با یکی بودن زمان، این گروه را رد کند.

اشکال سوم: (و الحرکه فصولها) احتمال دارد مراد از فصول، چون به زمان نسبت داده می شود فصول بهار و تابستان باشد در حالی که این، مراد نیست بلکه مراد از فصول، فصل حرکت و فصل زمان (فصل منطقی) است.

اگر زمان را تعریف کنی می گویی: مقدار الحرکه من حیث التقدم و التاخر. اما حرکت را تعریف کنی می گویی کمال اول من حیث هو لما بالقوه.

فصل زمان (من حیث التقدم و التاخر) است و فصل حرکت (من حیث هو لما بالقوه) است اگر دو حقیقت، فصل شان فرق کند خود آن دو حقیقت هم فرق می کنند لذا حقیقت زمان با حقیقت حرکت یکی نیست.

اشکال چهارم: (و الامور المنسوبه) چیزهایی را به زمان نسبت می دهیم که به حرکت، اصلا نسبت نمی دهیم مثلا کلمه الان، بغته، هوذا (اینک) که برای زمان است ولی مربوط به حرکت نیستند. اگر بگوییم (بغتهً «اینک» حرکتی شروع کردیم یا الان این امر اتفاق افتاد) کلمه «بغته» و «الان» مربوط به زمان است نه حرکت. و این منسوبها نشان می دهند که منسوب الیه آنها که زمان است با حرکت فرق می کند چون این منسوب، منسوب به زمان است نه حرکت.

ص: ۱۱۸۷

اشکال پنجم: (و الزمان یصلح) این اشکال درباره فصل منطقی زمان و حرکت است اما نه به بیان که در اشکال سوم گفتیم بلکه به بیان دیگری می گوییم. وقتی حرکت سریع را تفسیر می کنیم می گوییم: موجود تدریجی که در زمان کمتری واقع می شود یعنی در فصل حرکت سریع، زمان را دخالت می دهیم. اما اگر بخواهیم حرکت سریع را تفسیر کنیم حرکت را جزء فصل قرار نمی دهیم اما زمان را قرار می دهیم. اگر حرکت و زمان فرقی نداشتند همان طور که زمان می توانست جزء فصل حرکت سریع باشد حرکت هم می توانست جزء فصل برای حرکت سریع باشد. در حالی که حرکت، جزء فصل برای حرکت سریع نیست بلکه جنس برای حرکت سریع است. پس زمان، جزء الفصل است ولی حرکت، جز الفصل نیست بلکه جنس است و جنس با جزء الفصل فرق می کند پس حرکت هم با زمان فرق می کند.

رد قول دوم: (قول دوم این بود که زمان حرکت فلک است و مرادش از فلک، فلک الاولی یا فلک اطلس بود. اما به چه دلیل حرکت اولی می گویند بعضی می گویند به خاطر این بود که اولین حرکتی بود که بشر به آن پی می برد. چون حرکت شبانه روزی اولین حرکتی بود که بشر به آن پی برد و حرکت شبانه روزی بوسیله فلک نهم انجام می شد پس حرکت فلک نهم، حرکت اولی است.

بعضی می گویند به خاطر اینکه بقیه حرکتها را با این حرکت حساب می کنند مثلا می گویند ماه در ۳۰ روز و شمس در ۳۶۵ روز حرکت می کند یعنی ۳۰ یا ۳۶۵ دوری که فلک الافلاک بزند).

ص: ۱۱۸۸

اشکال اول: ما این طور می گوییم که حرکت فلک نهم را با حرکت یک فلک دیگر می سنجیم و مقایسه می کنیم می بینیم فلک نهم مسافت بیشتری را طی کرده است پس نتیجه می گیریم که فلک نهم حرکتش سریع تر است. دقت شود که حرکت فلک نهم را با حرکت فلک دیگر می سنجیم یعنی حرکتی را با حرکتی می سنجیم (یعنی حرکتی مع حرکتی) اما در وقتی که این دو حرکت، معیت دارند زمان، معیت ندارد. یک زمان وجود دارد که هر دو حرکت، با یکدیگر در آن زمان واقع می شوند یعنی یک زمان، ظرف برای دو حرکت با هم هست. اینکه دو حرکت با هم هستند ولی ظرف زمانشان دو تا نیست نشان می دهد که حرکت، زمان نیست یعنی آن حرکت فلک نهم، زمان نیست چون می توان گفت که حرکت فلک نهم با حرکت فلک دیگر است ولی نمی توان گفت که زمان با حرکت فلک دیگر است یعنی حرکت فلک نهم را می توان با حرکت فلک دیگر قرار داد ولی زمانِ حاصل با فلک نهم را نمی توان با حرکت فلک دیگر قرار داد. حرکت فلک نهم با حرکت فلک دیگر همراه می شود. اما زمان، همراه نمی شود ولی ظرف می شود. (آن چه در اشکال مصنف مهم است کلمه «مع» است) پس می توان گفت حرکت فلک نهم با حرکت فلک دیگر معیت دارد اما نمی توان گفت زمانِ حاصل از حرکت فلک نهم با حرکت فلک دیگر معیت دارد بلکه باید از «فی» استفاده کنی و به جای معیت بیاوری یعنی بگویی زمان حرکت فلک نهم، ظرف برای حرکت فلک دیگر است. یعنی حرکت فلک دیگر در (فی) زمانِ حاصل از حرکت فلک نهم است نه همراه با زمان حاصل از او باشد در حالی که همراه با حرکت حاصل از فلک نهم است.

به بیان بهتر می گوییم: شما حرکت خورشید را فرض کنید که همراه با حرکت فلک نهم است ولی همراه با زمان حاصل از فلک نهم نیست.

اشکال دوم: (مع ما فی هذا) وقتی می گوییم این حرکت مقدم بر آن حرکت است. کلمه «تقدم و تاخر و معیت» نشان می دهد که آن دو طرف، در یک چیز دیگری غیر از خود دو طرف واقع اند که در آن چیز دیگر یا معیت دارند یا تاخر دارند.

توضیح عبارت:

(فهذه هی الاقوال السالفه قبل نضج الحکمه فی امر الزمان)

این ۴ قولی که گفتیم قبل از این بود که حکمت، پخته شود و جا بیفتد. اما امروزه که حکمت به نضج آمده در بین فلاسفه این اقوال را نداریم.

(و کلها غیر صحیح)

ما در زبان فارسی می گوییم هیچ کدام صحیح نیست. نمی گوییم همه صحیح نیستند اگر بگوییم همه صحیح نیستند، این جمله مفهوم دارد و این مفهوم، مراد مصنف نبوده ولی در عین حال کلام مصنف، موهم نیست چون نگفته (لیس کلها صحیحا) یعنی از سالبه استفاده نکرده که مفهوم داشته باشد بلکه از معدوله استفاده کرده یعنی هر یک از اقوال را حساب کنی صحیح نیست. که همان مفاد (هیچ کدام صحیح نیست) را می رساند.

(اما ان الحرکه لیست زمانا)

اولین قول از اقوال چهارگانه این بود که حرکت، مطلق زمان است (چه حرکت مستدیر چه حرکت مستقیم چه حرکت فلک چه غیر فلک) که در صفحه ۱۵۲ سطر دوم بیان شد (فمنهم من جعل الحرکه زمانا)

ص: ۱۱۹۰

(فلانه قد یکون حرکه اسرع و حرکه ابطا و لا یکون زمان اسرع من زمان و ابطا بل اقصر و اطول)

این عبارت، اشکال اول را بیان می کند که اگر حرکت گفته شد می گوییم این حرکت، سریع است و آن حرکت بطی است ولی زمانِ اسرع از زمان دیگر یا ابطا از زمان دیگر نداریم بلکه زمانِ اقصر از زمان دیگر یا اطول از زمان دیگر داریم. پس زمان و حرکت یکی نیستند. اگر یکی بودند هر دو متصف به سرعت و بطو می شدند.

(و قد یکون حرکتان معا و لا یکون زمانان معا)

این عبارت، اشکال دوم است. (قد یکون) تامه است. البته می تواند ناقصه باشد و (معا) خبر است ولی تامه بودن بهتر است.

ترجمه: گاهی دو حرکت با هم واقع می شوند در حالی که دو زمان با هم واقع نمی شوند.

(و انت تعلم انه قد تحصل حرکتان مختلفان معا فی زمان واحد و زمانهما لا یختلف)

این عبارت، توضیح اشکال دوم است. (معا) قید برای حرکتان است.

دو حرکت مختلف با هم حاصل می شوند اما در زمان واحد، در حالی که زمانشان مختلف نیست. در ابتدای اشکال، مصنف گفت این دو حرکت با هم واقع می شوند در حالی که دو زمان نداریم اما در ادامه اشکال مصنف گفت این دو حرکت مختلف با هم واقع می شوند در حالی که دو زمان مختلف نداریم. باید ببینیم کلمه «مختلف» چه معنایی دارد؟

دو حرکت مختلفند احتمال دارد به لحاظ استداره یا استقامت باشد. این احتمال بنابر قول اول فرقی نمی کند چون استداره با استقامت، زمانشان یکسان است و مختلف نمی شود. احتمال دارد که مراد از مختلف، مختلف در اندازه است. در این صورت، زمانشان عوض می شود و نمی تواند بگوید زمان، یکی است. پس مختلفِ در اندازه مراد نیست والا ـ اگر مراد باشد، دو حرکتی که در اندازه مختلفند پس زمانشان هم مختلف می شود (زمانشان یکسان نمی شود).

ص: ۱۱۹۱

منظور از مختلف، می تواند مختلف در استداره و استقامت باشد که احتمال اول بود و آن را رد کردیم و می تواند مختلف در سرعت و بطو باشد. بالاـخره زمان را یک ظرف فرض می کنیم و دو حرکت (که یکی استقامت و یکی استداره است) انجام می شود (یا دو حرکت که یکی سریع تر و یکی بطی تر است انجام می شودهر دو در یک زمان واقع می شوند ولی یکی مسافت بیشتری طی می کند اگر سریعتر باشد و یکی مسافت کمتری طی می کند. یا یکی مسافت استداره طی کند و یکی مسافت مستقیم طی می کند ولی هر دو در یک زمان هستند) پس مراد از مختلف، مختلف در اندازه و مقدار (احتمال دوم) نیست والا اگر بگیری وقتی که حرکت، مختلف المقدار باشد زمانش هم مختلف المقدار است به شرطی که فقط مقدارشان فرق کند. اما اگر سرعت و بطو آن فرق کرد ممکن است زمانش یکی باشد و مسافتش فرق کند. پس اگر اختلاف را به معنای اختلاف در سرعت و بطو بگیری از همه واضح تر است. اگر اختلاف به معنای اندازه گرفتید باید در زمان اندازه را مختلف نکنید و این طور بگویید در ۵ دقیقه زمان، دو حرکت است.

(و الحرکه فصولها غیر فصول الزمان)

این عبارت، بیان اشکال سوم است.

فصل حرکت با فصل زمان فرق می کند و وقتی فصل، تفاوت کرد خود آن دو هم فرق می کند. پس اگر حرکت با زمان، دو فصل مختلف دارند پس دو حقیقت مختلف هم خواهند داشت.

ص: ۱۱۹۲

(و الامور المنسوبه الی الزمان مثل هوذی و نعته و الان و آنفا لیست هی من ذات الحرکه فی شی)

این عبارت، بیان اشکال چهارم است.

نسخه صحیح به جای (نعته)، (بغته) باید باشد.

(آنفا) یعنی به زودی

این ۴ مثال، منسوب به زمانند ولی منسوب به ذات حرکت نیستند و این، دلیل است که حرکت با زمان یکی نیست.

(و الزمان یصلح ان یوخذ فی حد الحرکه السریعه جزا من الفعل و الحرکه لا تصلح ان توجد کذلک)

زمان صلاحیت دارد که در حد حرکت سریعه به عنوان جزء از فصل اخذ شود (یعنی بگوییم حرکت سریع، حرکتی با زمان کمتر است) در فصل که «زمان کمتر» است کلمه «زمان» آمده است. پس زمان داخل در فصلِ حرکتِ سریع شد ولی خود حرکت را نمی توان در فصل حرکت سریع اخذ کرد. یعنی نمی توان گفت: حرکت سریع، حرکتی است که با حرکت کمتر باشد یا با حرکت بیشتر باشد پس در ضمن فصلی، زمان اخذ شد ولی حرکت اخذ نشد. معلوم می شود که زمان با حرکت یکی نیست.

ترجمه: زمان صلاحیت دارد که در حد حرکت سریعه به عنوان جزء از فصل قرار بگیرد.

(و الحرکه لا تصلح ان توخذ کذلک) مراد از (کذلک) این است یعنی فی حد الحرکه السریعه جزء من الفصل. مراد از (کذلک)، فی حد الزمان السریع نیست. از کلمه «زمان سریع» استفاده نکن چون ممکن است کسی این گونه فکر کند که زمان را در حد حرکت سریع اخذ می کنیم اما حرکت را در حد زمان سریع اخذ نمی کنیم. این، مراد نیست. مراد این است که در حد حرکت سریع (فقط حرکت سریع) زمان به عنوان جزءِ فرضی اخذ شود ولی حرکت به عنوان جزء فرضی اخذ نمی شود. بلکه حرکت در عنوان جنس است.

ص: ۱۱۹۳

(بل توخذ علی انها جز متقدم)

بلکه حرکت را در حد حرکت سریع اخذ می کنیم به این عنوان که جزءِ متقدمِ حد است. و جزء متقدم در حد، جنس است و جزء متاخر، فصل است در حالی که زمان را به عنوان جزء الفصل اخذ می کنیم و حرکت به عنوان جنس اخذ می شود معلوم می شود که زمان با حرکت فرق دارد. یعنی حرکت با زمان یکی نیست.

(فانه یصلح ان یقال ان السریع هو الذی یقطع مسافه اطول فی زمان اقصر و لا یصلح ان یقال فی حرکه اقصر)

با این عبارت، حرکت سریع را تعریف می کند و می گوید حرکت سریع آن است که (((هو الذی یقطع مسافه اطول» جنس است و «فی زمان اقصر» است فصل است که کلمه «زمان)) جزئی از فصل است) قطع کند مسافت اطول را در زمان اقصر.

(و لا یصلح ان یقال) نمی توان به جای (فی زمان اقصر)، (فی حرکه اقصر) بگوییم یعنی حرکت را نمی توان جزء الفصل قرار داد ولی می توان جنس قرار داد و گفت (الحرکه السریعه هو الحرکه فی مسافه اطول فی زمان اقصر) که حرکت به عنوان جنس اخذ شده.

(و حکم الحرکه الاولی الفلکیه هذا الحکم بعینه)

این عبارت باید سرخط نوشته شود. از اینجا وارد در ردّ قول دوم می شود.

حکم حرکت اولای فلک (که همان حرکت فلک نهم است و خصم آن را عبارت از زمان می گیرد) همان حکم مطلق الحرکه بعینه است یعنی همان طور که اگر مطلق الحرکه را زمان قرار بدهیم باطل بود، هم چنین اگر حرکت فلک نهم را که حرکت اولی است زمان قرار بدهیم باطل است.

(فانها يصلح ان يقال فيها انها اسرع الحركات)

ضمير در (فانها) به حركت اولاى فلكيه بر مى گردد.

ترجمه: حركت اولاى فلكيه، صلاحيت دارد كه درباره اش بگوييم اسرع الحركات است. (يعنى از همه حركت ها سريع تر است).

(لانها تقطع مع قطع الحركه الاخرى اعظم)

چرا اسرع الحركه است؟ چون اين حركت اولى طى مى كند (چه چيزى را طى مى كند؟ بعدا بيان مى كند كه اعظم است و مراد از اعظم، مسافت اعظم است) با طى كردن حركت ديگر كه براى فلك ديگر است (چون فلك نهم مثلاـ به همراه فلك خورشيد، مسافت اعظمى را طى مى كند سپس معلوم مى شود كه اسرع است. هر دو در يک زمان حركت مى كنند اما فلك نهم مسافت بيشترى را طى مى كند پس معلوم مى شود كه اسرع است.

مصنف، «اسرع بودن» را دليل بر اين قرار نمى دهد كه زمان با حركت يكى نيست. اين معيت را دليل قرار مى دهد يعنى مى گويد دو حركتها با هم انجام مى شوند اما زمان يک حركت با حركت ديگر انجام نمى شود.

(مع ما فى هذا مما نتكلم فيه بعد)

اين عبارت، بيان اشكال دوم است. يعنى علاوه بر اين اشكال اول، اشكال ديگرى هم هست و آن اشكال عبارتست از آن كه ما بعدا درباره آن تكلم مى كنيم.

مراد از «بعداً» خط بعدى قوله «هذه المعيه» است

(فى هذا) يعنى در قول دوم.

(و هذه المعيه تدل على امر غير الحركتين)

ص: ۱۱۹۵

این معیت، دلالت بر امری (که زمان است) می کند که غیر از حرکتین است.

توضیح: این معیت، دلالت می کند بر این که غیر از حرکتین که دو طرفِ «مع» هستند امر دیگری وجود دارد که این طرفین، در امر دیگر معیت دارند.

(بل تدل علی معنی ینسبان لکلتاها الیه و یتساویان فیه و یختلفان فی المسافه)

نسخه صحیح: (کلتاهما) است.

بلکه معیت دلالت می کند بر معنایی (که آن معنی، زمان است) که این دو حرکتی که در دو طرف «مع» هستند هر دو به همان معنی، نسبت داده می شوند (یعنی می گویند در این معنی با هم هستند) و آن دو طرف در آن معنی مساوی اند گرچه در مسافت مختلفند (مسافتی که فلک نهم طی می کند پیش از مسافتی است که فلک شمس طی می کند).

(و ذلک المعنی لیس ذات احدهما)

از اینجا بیان می کند که آن معنی، خود ذات آن دو حرکت نیست.

(لان الثانی لا یشارک الآخر فی ذاته)

زیرا دومی (یعنی حرکت فلک شمس) با دیگری (یعنی حرکت فلک نهم را) در ذاتش مشارک باشد (یعنی این طور نیست که حرکت فلک شمس با ذات حرکت فلک نهم مشارک باشد. بلکه با حرکت فلک نهم در زمانِ حاصل از حرکت فلک نهم مشارک است. نه این که با حرکت فلک نهم در حرکت فلک نهم مشارک است. حرکت شمس با حرکت فلک نهم در حرکت فلک نهم مشارکت ندارد بلکه در زمانِ ساخته شده به وسیله حرکت فلک نهم مشارک است. این نشان می دهد که حرکت با زمان یکی نیست.

ص: ۱۱۹۶

ترجمه: و این معنی که هر دو حرکت بـا هم در آن معنی مشـارکت دارنـد، این معنی ذاتِ حرکتِ فلک نهم (احـدهما) نیسـت زیرا که دومی (حرکت فلک شـمس) با دیگری (حرکت فلک نهم) مشارکت در ذات حرکت فلک نهم ندارد. بلکه مشارکت دارد در امر (یعنی زمـانی) که هر دو حرکت بـا هم در آن زمـان هسـتند اگر مشـارکت در آن زمان است مشارکت در حرکت فلک نهم نیست پس زمان با حرکت فلک نهم یکی نیست.

رد قول اول و قول دوم درباره ماهیت زمان ۹۲/۰۴/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۵۳ سطر ۴

موضوع: رد نظریه کسانی که قائلند زمان مرکب از اوقات است.

بحث مـا درباره ماهیت زمان بود بیان کردیم ۴ قول دربـاره مـاهیت زمان است که تا اینجا قول اول و قول دوم را رد کردیم. از اینجا (یعنی صـفحه ۱۵۳ سطر ۴ قـوله و یمکن من هـذا) مصـنف بحث از مـاهیت زمـان را قطع می کنـد و به صورت جمله ای معترضه به بحث از وجود زمان می پردازد و یکی از اقوالی که زمان را مرکب از اوقات می گرفت (که در صـفحه ۱۴۸ سطر ۹ قوله و منهم من جعل له وجودا لا علی انه امر واحـد بیان شد) را رد می کند. و تا صـفحه ۱۵۳ سطر ۱۵ ادامه دارد که سه رد به آن وارد می کنـد البته می توان هر سه رد را یـک رد حسـاب کرد. (چون عبـارات مصـنف، عوض می شود و بـا عوض شـدن عبارت، دلیل هم عوض می شود لـذا بهتر است که آن را سه رد به حساب بیاوریم).ابتـدا این قول را توضـیح می دهیم بعداً آن را رد می کنیم.

ص: ۱۱۹۷

بیان نظریه مرکب بودن زمان از اوقات: حداقل دو حادثه را ملاحظه می کنیم که یکی را وقت برای دیگری قرار می دهیم. مثل هجرت پیامبر و تولد شخصـی. که این دو، حادثه هسـتند ولی یکی را وقت برای دیگری قرار می دهیم و چند تا از این وقتها را کنـار هم بگـذاریم زمان بوجود می آیـد. یعنی زمان را ترکیبی از اوقات می گرفت و اوقات را هم همان حوادث قرار می داد. این قول، از اوقـات تعبیر به عَرَض می کرد و می گفت این عَرَض را وقت برای عرض و اعراض دیگر قرار بـده. مثلاـ در کتاب ناسـخ التواریـخ، عَرَضـی را که عبـارت از هبوط حضـرت آدم علیه السـلام است را وقت قرار داده تا به هجرت پیامبر می رسـد سپس هجرت پیامبر را وقت قرار میدهد.

ردّ اول: (قوله و ذلک لانهم صفحه ۱۵۳ سطر ۴) مصـنف می فرماید آیا این حادثه بما اینکه حادثه است زمان و وقت می شود یـا اینکه مـا آن را به عنـوان وقت تعیین می کنیم؟ جواب این است که مـا آن را به عنوان وقت قرار می دهیم. امـا چگونه وقت قرار می دهیم؟ به این صورت که حـادثه دیگر را بـا این حادثه مقارن می کنیم و با این مقارنت، یکی را وقت دیگری قرار می دهیم. (مقارنت یعنی معیت) می گویـد این دو حادثه با هم هسـتند یا به تعبیر دیگر این دو حادثه معیت دارند. در اینجا سه چیز داریم که عبارتنـد از دو حـادثه و یـک معیت. که معیت غیر از آن دو حـادثه است و آن معیت، وقت است چرا شـما حـادثه را

وقت قرار می دهید؟

ص: ۱۱۹۸

حادثه بما هو حادثه زمان و وقت نیست شما باید آن را توقیت کنید و به عنوان وقت تعیینش کنید.

شاهد: این حادثه را می توان وقت برای آن حادثه قرار داد و آن حادثه را می توان وقت برای این حادثه قرار داد. مثلا هجرت پیامبر را وقت برای ولادت شخصی قرار بدهی یا ولادت شخصی را وقت برای هجرت پیامبر قرار بدهی. پس نتیجه می گیریم که زمان چیز دیگری غیر از آنچه شما گفتید هست.

ردّ دوم: (قوله و لو کان ذلک صفحه ۱۵۳ سطر ۱۱) اگر فلان حادثه (هجرت پیامبر) معیناً وقت بود و این هجرت پیامبر، مدتی باقی می ماند. (هجرت پیامبر که باقی نمانده مثلا در طول سه روز طول کشیده و تمام شده ولی شما در همان سه روز که هجرت اتفاق می افتاد و لحاظ کنید) یعنی سه روز طول کشید تا پیامبر از مکه به مدینه بروند. حال اگر شما حادثه ای را بخواهید با هجرت پیامبر بسنجید و هجرت را زمان قرار بدهید از همان اوّلی که هجرت پیامبر شروع می شود تا وقتی که تمام می شود این حادثه، زمانِ واحد پیدا خواهد کرد و ماضی و مستقبل ندارد. شما می گویید هجرت، زمان است و هجرت در مدت سه روز اتفاق می افتد. در این سه روز، هجرت (که زمان است) عوض نشده است پس ماضی و مستقبل پیدا نمی شود. بله وقتی که هجرت تمام می شود هجرت، ماضی می شود ولی تا وقتی این حادثه (هجرت) دارد اتفاق می افتد ماضی و مستقبل نداریم بلکه زمان حال داریم. و اگر حادثه ای را زمان برای حادثه دیگر قرار میدهید اگر حادثه اول (که وقت و زمان قرار داده می شود) ادامه پیدا کند، در طولِ مدتی که ادامه پیدا می کند باید وقت، ثابت باشد و ماضی و مستقبل پیدا نکند در حالی که زمان، مشتمل بر ماضی و مستقبل است. پس آن که وقت قرار داده شده وقت نیست. بلکه باید چیزی را وقت قرار بدهید که لحظه به لحظه، ماضی و مستقبل داشته باشد.

رد سوم: (قوله و نحن نعلم صفحه ۱۵۳ سطر ۱۲) ابتدا مقدمه ای را می گوییم.

مقدمه: حدِ شی یعنی نهایت و ابتدا شی، اما حد دو شی عبارت از مرز دو شی است. مرزی که انتهای دیگری و ابتدای اوّلی است یا بگویید انتهای هر دو یا ابتدای هر دو است. مثلا خطی را ملاحظه کنید که نقطه ای در وسط این خط در نظر بگیرید که این نقطه، خط واحد را به دو قسمت تقسیم می کند. شما می توانید این طور بگویید که از ابتدای خط به این نقطه می رسیم و در این نقطه، خط تمام می شود یا بگویید از آن طرف دیگر خط به این نقطه می رسیم و در این نقطه، خط تمام می شود. هر دو تکه خط در این نقطه تمام می شوند. یا از نقطه شروع می شوند. یا یکی از دو خط از این نقطه شروع می شود و یکی از این دو خط در این نقطه تمام می شود. بستگی دارد که شما کجای خط را ابتدا و کجا را انتها بگیری. اما این نقطه از سنخ هیچ یک از دو طرف نیست زیرا آن نقطه، نقطه است و خط نیست.

حال مصنف مقدمه اول را می فرماید که وقت، حدّ بین مقدم و مؤخر است یعنی شما اگر مقدم و موخری داشتید بین آن را ملاحظه کنید آن بین (چه وسط باشد چه نباشد) حد می شود. که مقدم، با این حدّ تمام می شود و موخر، با این حدّ شروع می شود و این حدّ، نه از سنخ مقدم و نه از سنخ موخر است.

ص: ۱۲۰۰

مقدمه دوم: مقدم و موخر را می توان جابجا کرد. به شرطی که وصف تقدم و تأخر را برداریم. مثلا پیامبری حضرت نوح علیه السلام، مقدم است و پیامبری حضرت ابراهیم علیه السلام موخر است. حال اگر وصف تقدم و تأخر را برداری می توانی این دو را جابجا کنی اما مقدم و موخر را نمی توان جابجا کرد. وقت، مرز بین مقدم و موخر است یعنی مرز بین دو چیزی است که نمی توان آن دو را جابجا کرد در حالی که حادثه ها را می توان جابجا کرد پس وقت، مرز بین این حادثه ها نیست پس حادثه، وقت نیست چون حادثه، امکان جابجایی دارد. به جای حرکت، ممکن است سکون باشد ولی حرکتِ متقدم را با وصف متقدم نمی توان متأخر کرد و هکذا حرکت متاخر را با وصف تاخر نمی توان متقدم کرد. پس نمی توان زمان را با حرکت که یک حادثه است یا سکون یا تولد یا هجرت یا امثال ذلک، یکی گرفت. چون این حادثه ها جابجا می شوند ولی تقدم و تاخر جابجا نمی شود.

توضیح عبارت

(و یمکن من هذا الموضع)

از این بیانی که ما در رد قول دوم (زمان عبارت از حرکت فلك نهم است) در بحث ماهیت زمان داشتیم (که در صفحه ۱۵۳ سطر ۲ قوله و هذا المعیه تدل بود) می توانیم استفاده کنیم و اینطور بگوییم که ما دو حرکت و یک معیت داریم که معیت غیر از دو حرکت است. در ما نحن فیه هم (که بحث در ردّ قول کسانی است که اوقات را زمان قرار می دهند) می گوییم دو حادثه و یک معیت داریم که معیت غیر از دو حادثه است.

ص: ۱۲۰۱

(ان يطهر فساد قول من جعل الاوقات اعراضا تُؤَقَّتُ لاعراض)

ممکن است از همین موضع (یعنی از عبارت و هـذه المعیه تـدل) ظاهر شود فساد قول کسـی که قرار می دهد اوقات را اعراض (که این صفت دارند) که وقت قرار داده می شوند برای اعراض دیگر.

(و ذلک لانهم لا یجعلون نفس ذلک العرض الحادث من حیث هو حرکه او سکون او سواد او بیاض او غیر ذلک وقتا)

از این عبارت، شروع به اشکال اول است.

(ذلک) یعنی ظهور و فساد این قول.

(وقتا) مفعول دوم برای (لا یجعلون) است.

برای اینکه کسانی که قائل به این قولنـد خود عرض حادث را از این جهت که حرکت یا سکون یا سواد یا بیاض یا غیر ذلک (مثل هبوط حضـرت آدم علیه السـلام یا هجرت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم) است وقت قرار نمی دهند بلکه می گویند ما باید اینها را وقت قرار بدهیم.

(و لکن یضطرون الی ان یقولوا انه یصیر وقتا بالتوقیت)

بلکه مضـطرند به اینکه قائـل شونـد که این عَرَض، وقت می شـود امـا به وسـیله توقیت (یعنی بعـد از اینکه به عنوان وقت تعیین کردیم عَرَض، وقت می شود و الاـ خود عرض، ذاتاً وقت نیست. بلکه خودش ذاتـاً یـک حـادثه است. اما چگونه آن را توقیت می کنیـم و وقت قرار می دهیم؟ بـا مقـارنت کردن آن بـا حـادثه دیگر (و بـا هم قرار دادن این دو حـادثه) آن را وقت قرار می دهیم.

(و یضطرون الی ان یکون التوقیت یقرن وجود شی آخر مع وجوده)

ص: ۱۲۰۲

نسخه صحیح (تقرین وجود شی) است.

مضطرند که حادثه را وقت قرار بدهند و برای وقت قرار دادن حادثه، مضطرند که مقارن کنند.

توقیت یعنی مقرون کردن وجود شی دیگری با وجود همین حادثه ای که می خواهیم آن را وقت قرار بدهیم. وقتی این مقارنت حاصل شد آن حادثه، وقت قرار داده می شود.

(و هذا الاقتران و هذه المعیه یفهم منها ضروره معنی غیر معنی کل واحد من العرضین)

(هذه المعیه) یعنی معیت شی دیگر با شیئ که می خواهد وقت قرار داده شود.

نظیر همین معیت را در جلسه قبل (در صفحه ۱۵۳ سطر ۲ قوله و هذه المعیه تدل) بیان کردیم.

ترجمه: این اقتران یا به عبارت دیگر این معیت، فهمیده می شود که به طور ضروری و حتمی معنایی غیر از معنایی که برای آن دو عرض بود.

(و کل مقترنین یقترنان فی شی)

(کل) مبتدی است و (یقترنان) خبر است.

این عبارت، تکرار مطلب قبل است یعنی هر دو مقترن، در چیزی با هم مقترن اند.

(و کل معین فهما فی امر ما معا)

این عبارت، تکرار مطلب قبل است یعنی دو چیزی که با هم هستند («مع» هستند) در یک امری با هم هستند. به عبارت دیگر دو مقترن، در چیزی با هم مقترند و به عبارت سوم دو «مع» در یک چیزی با هم معیت دارند پس معیت غیر از این دو است. اقتران، غیر از این دو مقترن است، معیت غیر از این دو «مع» است.

ص: ۱۲۰۳

(فاذا کان وجودهما معا او وجود واحد منهما موقتا بانه مع وجود الآخر)

وقتی وجود این دو حادثه با هم بودند یا به عبارت دیگر تعبیر به (وجود هما معا) نکن بلکه بگو وجود یکی از این دو موقت است به اینکه با جود دیگری است که وجود دیگری وقت برای آن شده است.

(فالمفهوم من المعیه هو امر ما لا محاله لیس هو مفهوم احد هما)

(ال) در (المفهوم) موصوله است.

آنچه که فهمیده می شود از معیت، امری است که این امر لامحاله، آنچه که فهمیده می شود از احد الطرفین (یکی از دو حادثه) نیست. یعنی آنچه که از معیت و اقتران فهمیده می شود چیزی است و آنچه که از این دو حادثه فهمیده می شود چیز دیگری است ولی شما احد الحادثین را همین معیت قرار دادید در حالی که معیت غیر از آن دو حادثه است.

(و هذا المعیه مقابله لمعنی ان لو تقدم احدهما او تاخر)

این معیت با دو معنی مقابله دارد ۱ــ با (ان تقدم) ۲ــ با (ان تاخر). یعنی با تاخر و تقدم مقابله دارد (چون «ان» تاویل به مصدر می برد) یعنی جمع نمی شود در حالی که این دو طرفِ مقترن که معیت پیدا کردند می توانند تقدم و تاخر داشته باشند و با تقدم و تاخر جمع می شوند. اما معیت آنها با تقدم و تاخر جمع نمی شود و مقابله دارد.

تقدم و تاخر که برای زمان است با معیت مقابله دارد و با این دو حادثه معیت ندارد پس این دو حادثه ربطی به زمان ندارند، بله امر زمانی هستند ولی زمان نیستند.

ص: ۱۲۰۴

ترجمه: این معیت با معنای اینکه یکی مقدم باشد و یکی موخر باشد مقابله دارد یعنی با تقدم و تاخر نمی سازد.

(و هذا الشی الذی فیه المعیه هو الوقت الذی یجمع الامرین)

این عبـارت، عبـارت مهمی است. وقت، آن حادثه اول و حادثه دوم نیست بلکه وقت، آن شـیئی است که این دو حادثه در آن شی معیت دارنـد یا یکی بر دیگری تقـدم دارد. چیزی که این دو حادثه در آن معیت دارند یا یکی بر دیگری تقدم دارد وقت است.

نکته: چون مصنف، سراغ اقتران رفت، بحث معیت را مطرح کرد و بعداً بحث تقدم و تأخر را مطرح می کند.

ترجمه: این شـی که در آن، معیتِ این دو حـادثه رخ داده وقـتی است که این دو شـی را جمع می کنـد و کنـار هم مقـارن می کند.

(فکل واحد منهما یمکن ان یجعل دالا علیه الوقت)

(فا) در (فکل واحـد) تفریع بر قبل است و همان شاهـد است. یعنی اگر زمان و وقت، یکی از این دو حادثه بود دیگری را نمی توانستیم وقت قرار بـدهیم چون این حـادثه وقت بود و حـادثه دیگری موقت بود. در حـالی که حق داریم حادثه دیگری را هم وقت قرار بـدهیم. پس معلوم می شود که هیچکـدام از این دو حـادثه وقت نیست. (لـذا می توانیم حـادثه اول یـا حادثه دوم را وقت قرار بدهیم) بله آن چیزی که این دو در آن معیت دارند وقت است.

ترجمه: حال که معلوم شد هیچکدام از این دو، وقت نیسـتند بلکه وقت آن است که این دو حادثه در آن جمع هستند، هر یک از دو حادثه را می توان دال بر این وقت قرار بدهی.

ص: ۱۲۰۵

(کما لو کان غیر ذلک الامر مما یقع فی ذلک الوقت)

همـانطور که اگر اتفاق بیفتـد غیر آن امر (یعنی غیر از آن دو حادثه) می توانـد وقت قرار داده شود البته با این شـرط که بتواند در آن وقت، واقع شود. (پس هم تعیین تکوینی برای وقت، نسبت به این دو حـادثه نـداریم هم تردیـد بین این دو حـادثه معین نیست بلکه می توان حادثه سومی را وقت قرار داد).

(و لو کان ذلک الامر فی نفسه وقتا لکان اذا بقی مده و هو واحد بعینه وجب ان تکون مده البقا و ابتدا وها وقتا واحدا بعینه)

(فی نفسه) یعنی بدون تعیین کردن برای وقت، بلکه تکویناً وقت باشد.

ترجمه: اگر این امر، فی نفسه وقت باشـد لازمه اش این است که اگر مـدتی باقی بمانـد و در این مـدت هم واحـد بعینه باشد و عوض نشود لازم می آیـد که مـدت بقا و ابتـداء، یک وقت باشـد (یعنی ابتـدا و انتها همه، یک وقت شود و نتوانیم ابتداء را به ماضی و انتها را به مستقبل و وسط را به حال تقسیم کنیم).

(و نحن نعلم ان الوقت الموقّت هو حدٌ بین مقدم و متأخر)

این عبارت، مقدمه اول را بیان می کند.

ترجمه: ما می دانیم وقتِ موقت و معین (یعنی وقتی که به عنوان وقت، تعیین شده) حدّ و مرز بین مقدم و متأخر است.

(و ان المتقدم و المتأخر بما هو متقدم و متأخر لا یختلف)

این عبارت، مقدمه دوم را بیان می کند.

ص: ۱۲۰۶

مقـدم و موخر بما اینکه مقـدم و موخرنـد اختلاف پیدا نمی کنند. ظاهر اینکه «اختلاف پیدا نمی کنند» یعنی جابجا می شوند و می توان مقـدم را موخر کرد و موخر را مقـدم کرد. امـا این معنـای ظـاهری مراد نیست بلکه مراد از این که اختلـاف پیـدا نمی کننـد یعنی مقدم باید مقدم باشد و اختلاف پیدا نمی کند که موخر باشد و موخر هم باید موخر باشد و اختلاف پیدا نمی کند مقدم باشد.

(و بما هو حرکه او سکون او غیر ذلک یختلف)

ولی این مقـدم و موخر بما هو حرکه (حادثه) یا سـکون (یعنی حادثه دیگر) یا غیر آن، نمی تواند عوض شود زیرا وصف تقدم و تـأخر که بیایـد نمی توان عوض کرد لـذا اگر ذات حـادثه را بـدون وصف تقـدم و تـاخر بیاوری می توانی جابجا کنی. پس متقدم و متاخر بما اینکه وصف تقدم و تاخر را دارد جابجا نمی شود اما بما اینکه حرکت یا سکون است جابجا می شود.

(فلیس کونه عرضا ککونه حرکه او سکونا هو کونه متقدما او متاخر او معا)

(کونه عرضا) اسم برای (لیس) است.

(ککونه حرکه او سکونا) جمله معترضه است و تمثیل برای عرض بودن است نه اینکه تمثیل برای عرض نبودن باشد.

(هو کونه متقدما او متاخرا او معا) خبر برای لیس است.

ترجمه: اینکه شـیئ، عَرَض و پدیـده و حادثه باشـد (مثلا حرکـت و سـکون باشـد) این، عین متقـدم بودن یا متاخر بودن یا «مع» بـودن نیست. متقـدم بـودن و متـاخر بـودن و «مع» بـودن، غیر از آن حـادثه است بلکه امر دیگری است که (یعنی پدیـده بودن مرادف و عین متقـدم و متـاخر و «مع» بودن نیست. پدیـده بودن یعنی حرکت بودن یـا سـکون بودن، و حرکت بودن و سـکون بـودن، عین متقـدم بـودن و متـاخر بودن نیست. تقـدم و تـاخر وصـفی است که از زمـان آمـده. پس این حوادث این وصف را نداشتند یعنی زمان نبودند. اگر زمان بودند این وصف را داشتند ولی این وصف از جای دیگر آمد.

(بل حقیقه التقدم و التاخر و المعیه امر آخر هو حال الزمان)

بلکه حقیقت تقدم و تأخر و معیت، امر دیگری است که ما اسم آن را زمان می گذاریم.

خود حقیقت تقدم و تاخر و معیت، زمان نیستند. اینها حالت زمانند یعنی زمان چیزی است که به تقدم و تاخر و معیت متصف می شود. شیئ در زمان است. که به تقدم و تأخرو معیت متصف می شود.

رد دلیل قول اول و رد قول سوم و قول چهارم درباره زمان ۹۲/۰۴/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۵۳ سطر ۱۶ (قوله و اما الحجه التی)

موضوع: رد دلیل قول اول و رد قول سوم و قول چهارم درباره زمان

بحث در ماهیت زمان داشتیم و اقوال درباره ماهیت زمان را نقل کردیم و رای آنها را باطل دانستیم و گفتیم که بعد از ابطال آراء آنها، مطلب حق را در فصل بعدی ذکر خواهیم کرد. اقوالی که نقل کردیم ۴ تا بود:

قول اول: زمان، حرکت است.

قول دوم: زمان، حرکت فلک نهم است.

قول سوم: زمان، یک دور حرکت فلک نهم است.

قول چهارم: زمان، خود فلک نهم است.

قول اول و قول دوم را رد کردیم قول اول را قبلا رد کرده بودیم ولی الان می خواهیم دلیل قول اول را رد کنیم.

دلیل قول اول: حرکت، بخش ماضی و بخش مستقبل دارد و هر چیزی که بخش ماضی و بخش مستقبل دارد زمان است. نتیجه این می شود که حرکت، زمان است.

ص: ۱۲۰۸

اشکال اول بر دلیل قول اول: مصنف می فرماید کبری قیاس باطل است. چون هر چیزی که مستقبل و ماضی دارد را نمی توان گفت زمان است. بلکه تمام زمانیات، به اعتبار وقوعشان در زمان، ماضی و مستقبل دارند مثلا طوفان حضرت نوح علیه السلام در زمان ماضی بوده است و قیامت، در زمان مستقبل است. با وجود این، نه طوفان حضرت نوح علیه السلام زمان است و نه قیامت، زمان است بلکه دو امر زمانی اند.

پس این کبری پذیرفته نیست زیرا کلیت ندارد و وقتی کبری، کلیت نداشته باشد قیاس منتج نیست.

نکته: آیا قیامت، یک امر زمانی است؟

در این مثالی که مصنف زده (یعنی مثال به طوفان و قیامت) بحث مختصری می کنیم و آن این که طوفان یک امر دنیایی است و اموری که در این دنیا واقع می شوند همه در زمان واقع می شوند بنابراین طوفان هم در زمان واقع می شود ولی قیامت، بیرون از این دنیا و در انتهای این دنیا و با برچیده شدن بساط زمان بوجود می آید، چطور مصنف، قیامت را امر زمانی می داند در حالی که قیامت، زمانی نیست بلکه مابعد از زمان است.

جواب: مصنف نمی گوید قیامت، زمانی است بلکه ما می گوییم قیامت، زمانی است تا مطلب را واضح کنیم. یعنی گفتیم آن چه که در مستقبل واقع می شود زمان نیست ولی زمانی هست. حال اگر بخواهیم دقیق حرف بزنیم می گوییم، قیامت زمان نیست (اما «زمانی هست» را اضافه نمی کنیم) ولی آیا قیامت مربوط به مستقبل هست یا نه؟ جواب می دهیم که مربوط به مستقبل هست ولو امرِ زمانی نیست ولی به لحاظ دنیای ما، در مستقبل واقع می شود، قیامت همین الان موجود است. بهشت و جهنم، الان موجودند زیرا پیامبر وقتی معراج رفتند بهشت و جهنم را دیدند. کسانی که عذاب می شدند و کسانی که متنعم بودند را دیدند. معلوم می شد که وجود داشتند که پیامبر آنها را دید. ولی به حساب این دنیا، قیامت مستقبل است. ولو الان موجود است ولی این دنیا باید بگذرد تا آن وجود باطنی که برای قیامت است ظاهر شود، قیامت، وقتی که ظاهر شد ما می گوییم موجود شد. در حالی که همین الان هم موجود است.

ص: ۱۲۰۹

پس مصـنف به این اعتبار قیامت را مسـتقبل قرار داده است و مسـتقبل قرار دادن قیامت، مانعی نـدارد. اما برای قیامت اگر زمان قائل شویم، مانع دارد که مصنف این را نفرموده. پس مثالی که مصنف بیان فرموده مثال باطلی نیست.

پس طوفـان به لحـاظ زمـان مـا، در گذشـته بوده و قیـامت هم به لحـاظ زمان ما (نه به لحاظ خود قیامت) در آینـده است. پس طوفان، ماضـی می شود و قیامت هم، مسـتقبل می شود و در عین حال هیـچ کدام زمان نیسـتند. و لذا اشـکال مصـنف وارد می شود. اشـکال اول را به صورت کامل توضـیح نـدادیم وقتی که اشـکال دوم را توضـیح دادیم بر می گردیم و اشـکال اول را به صورت کامل توضیح می دهیم.

اشـکال دوم بر دلیـل اول قول اول: (قوله بـل یجب صـفحه ۱۵۴ سطر ۱) این گونه می گوییم که شـما ملاـحظه کردیـد که در حرکت، ماضـی و مستقبل است و در زمان هم ماضی و مستقبل است ولی توجه نکردید که ماضی و مستقبل در زمان با ماضی و مستقبل در حرکت فرق می کند. در حرکت، ماضی و مستقبل برای آن، ذاتی نیستند و چون حرکت را روی زمان خواباندید و به آن، تدریج دادند لذا ماضـی و مسـتقبل پیدا می کند. ماضـی و مستقبل در طبیعت و ذاتِ حرکت نیست بلکه در آن ظرفی است که حرکت را به توسط آن ظرف انـدازه می گیریم. و لذا به کمک آن، ماضـی و مسـتقبل برای حرکت پیدا می شود. اما زمـان ایـن گـونه نیست، زمـان در ذاتش ماضـی و مسـتقبل است نه اینکه چیز دیگری وجـود داشـته باشـد و آن چیز، ماضـی و مسـتقبل داشـته باشـد و این ماضـی و مسـتقبل در آن چیز، به زمـان سـرایت کرده باشـد. بلکه زمـان فی نفسه صاحب ماضـی و مستقبل است.

اگر شما ثابت کنید که در حرکت، ماضی و مستقبل مربوط به ذات حرکت است می توانید نتیجه بگیرید که زمان همان حرکت است.

ولی نمی توانید ثابت کنید که ماضی و مستقبل برای حرکت، ذاتی اند. بلکه ماضی و مستقبل در حرکت، به خاطر ارتباط با زمان است. اگر زمان را بگیرید در حرکت، تدریج نداریم و وقتی تدریج پیدا نکرد ماضی و مستقبل نخواهد داشت. پس ماضی و مستقبل برای ذات حرکت نیست.

با این بیان روشن شد که صغری استدلال هم ایراد دارد. این گروه در صغری گفتند حرکت، دارای ماضی و مستقبل است. حال اشکال ما این شد که حرکت، دارای ماضی و مستقبل نیست. چون منظور ما از ماضی و مستقبل، هر ماضی و مستقبلی نیست. بلکه منظور ما از ماضی و مستقبل، ماضی و مستقبلی است که در طبیعت و ذات شی باشد و این گونه ماضی و مستقبل، در حرکت نیست.

نکته: در اشکال اول، کبری را مخدوش کردیم و در اشکال دوم، صغری را مخدوش کردیم اگر صغری این گونه باشد. حرکت، دارای ماضی و مستقبل است. (قید طبیعت و ذات نیاوریم یعنی نگوییم حرکت در طبیعتش دارای ماضی و مستقبل است). و در کبری بگوییم: هر چیزی که در طبیعتش ماضی و مستقبل است زمان است. کبری صحیح است زیرا هیچ چیز غیر از زمان، در طبیعتش ماضی و مستقبل ندارد. فقط زمان است که در طبیعتش ماضی و مستقبل دارد. دراین صورت کبری صحیح است و صغری هم صحیح است. لذا می توان هر دو اشکال را رفع کرد ولی مشکل دیگری بوجود می آید و آن این است که حد وسط تکرار نشده است. حد وسط در صغری، قید «طبیعت» را ندارد ولی در کبری این قید را دارد).

ص: ۱۲۱۱

از اینجا نکته ای که در توضیح اشکال اول نگفتیم را بیان می کنیم؛ منصف در توضیح اشکال اول، کبری را خراب می کند. کبری این بود (ان کل ما یقتضی ان یکون فی طبیعته شی ماض و شی مستقبل فهو زمان) این کبری صحیح است چون قید «فی طبیعته» دارد یعنی صحیح است که بگوییم هر چیزی که در طبیعتش ماضی و مستقبل است زمان است. غیر از زمان، هیچ چیزی نیست که در طبیعتش ماضی و مستقبل باشد.

پس اشکال اول مصنف، بر این کبری که مستدل گفته وارد نمی شود. چون مستدل کبرایی را مطرح کرده که اختصاص به زمان دارد. مصنف، اشکالی که می کند مربوط به زمانیات است. اصلا کبری، شامل زمانیات نمی شود تا بگویید با زمانیات، نقض می شود بلکه کبری، مقابل زمانیات است. بنابراین اشکال اولِ مصنف را نمی توان تایید کرد. خود مصنف در اشکال دومش قبول می کند که اگر قید «فی طبیعته» بگذاری استدلال صحیح می شود.

این توضیحاتی که دادیم به طور مختصر در حاشیه مرحوم آقا جمال خوانساری آمده و این اشکال از ایشان است.

استاد: می توان گفت که مصنف در اینجا دو اشکال نکرده بلکه یک اشکال کرده و آن اشکال را با عبارت «بل یجب ان یکون مع هذا شرط آخر» بیان کرده است. که در این صورت یک اشکال می شود.

اما کلمه «بل» نمی گذارد که این احتمال را در اینجا بدهیم. زیرا کلمه «بل» نشان می دهد که با عبارتِ ماقبلش فرق دارد. آن طور که استاد از خارج توضیح فرمودند (که در حاشیه مرحوم آقا جمال هم نیامده) که گفتیم یکی از دو اشکال وارد است که یا صغری خراب است یا کبری خراب است و یا اگر هر دو صحیح است حد وسط تکرار نشده است. این اشکال، اشکال خوبی است ولی تعبیر مصنف نشان می دهد که گویا دو اشکال است. آن اشکالی که استاد فرمودند این است که یکی از این سه اشکال وارد است (یعنی اگر قید «طبیعت» را در صغری و کبری بیاوری، صغری غلط است ولی کبری صحیح است و اگر این قید را در هر دو حذف کنی، صغری صحیح است ولی کبری غلط است و اگر این قید را در صغری نیاوری ولی در کبری بیاوری، صغری و کبری هر دو صحیح هستند ولی حد وسط تکرار نشده است. اگر هم برعکس کنی و این قید را در صغری بیاوری و در کبری نیاوری هم صغری و کبری باطل است و هم حد وسط تکرار نشده است.

ص: ۱۲۱۲

این اشکال اگر اینگونه گفت شود ابهامی ندارد ولی مصنف این گونه نفرموده و مرحوم آقا جمال هم اینگونه نفرمودند بلکه فقط اشکال کردند. مرحوم آقا جمال اشکال «بل یجب» را قبول کرده ولی اشکال قبل از «بل یجب» را قبول نکرده.

احتمال میدهیم که نظر مصنف به همان مطلبی است که ما از خارج بیان کردیم ولی روش مصنف این است که تصریح نمی کند. در ابتدا می گوید کبری صحیح است ولی صغری داخل آن نیست. ودر عبارت «بل یجب» می گوید اگر قید «طبیعت» را در صغری بیاوری صغری، خراب می شود.

پس اگر این گونه که ما گفتیم عبارت مصنف را حمل کنیم اگر چه مقداری خلاف ظاهر است ولی اشکال از آن برطرف می شود.

توضیح صفحه ۱۵۴ سطر ۷ (قوله و اما القائلون)

از اینجا می پردازیم به قولی که زمان را دور واحدی از ادوار فلک قرار داده است که مراد همان قول سوم است قول اول و دوم را قبلا باطل کرد.

قول سوم: زمان عبارت از یک دور از ادوار فلک نهم است.

اشکال: ما جزئی از این دور را می گیریم و به آن، جزء دور می گوییم. حال آیا می توان بر آن اطلاق زمان کرد؟ جواب می دهیم که می توان اطلاق کرد. حال این جزء دور هر چقدر می خواهد باشد. چه به اندازه نصف دور یا کمتر از نصف دور باشد. (ولی دقت شود که در یک لحظه و یک «آن» نباشد).

اما سوال دیگر این است که آیا بر این جزءِ دور، دور اطلاق می شود؟ جواب می دهیم که دور اطلاق نمی شود. پس بر جزء دور، زمان اطلاق می شود ولی دور اطلاق نمی شود پس زمان با دور فرق کرد.

ص: ۱۲۱۳

توضیح صفحه ۱۵۴ سطرح ۸ (قوله و ابعد من هذا کله)

از اینجا قول چهارم را می خواهد رد کند.

قول چهارم: زمان، خود فلک نهم است.

دلیل: صغری: کل جسم فی فلک

دلیل کبری: و کل جسم فی زمان

نتیجه: فالفلک هو الزمان

اشکال اول: شکل ثانی از دو موجبه تشکیل شده و این، نتیجه نمی دهد.

نکته: این اشکال اول وارد نیست چون شکل ثانی نیست بلکه شکل ثالث است. زیرا حد وسط (کل جسم) در هر دو مقدمه، موضوع قرار گرفته است.

بعضی از محشین نقل می کنند که در بعضی نسخ به جای لفظ «شکل ثانی»، لفظ «شکل ثالث» آمده است و آن صحیح است. پس بعضی محشین، نسخه را عوض می کنند تا اشکال بر مصنف وارد نشود.

مرحوم آقا جمال، نسخه را عوض نمی کند بلکه قیاس را به صورت دیگری بیان می کنند و می فرماید:

صغری: الزمان فیه کل جسم

کبری: و الفلک فیه کل جسم

نتیجه: فالفلک هو الزمان

مرحوم آقا جمال به جای لفظ «فی» از لفظ «فیه» استفاده می کند در این صورت «کل جسم» که حد وسط است در هر دو قضیه، محمول است و شکل ثانی بدست می آید.

عبارت مرحوم آقا جمال این است «فعلی هذا یجب ان یقال ان ما ذکره الشیخ لیس اصل مقدمه قیاسه بل عکسها و الغرض بیان اصل المعنی» (غرض مصنف این بوده که حاصل معنی را بیان کند، نمی خواسته عین قیاس آنها را تشکیل دهد. و اگر مصنف عین قیاس آنها را می آورد به صورت شکل ثانی بود. اما معنای قیاس را اشاره کرده و معنای قیاس به صورت شکل ثالث است.

اشکال دوم: (علی ان احدی المقدمتین) بر فرض، این قیاس منتج باشد ولی یکی از دو مقدمه باطل است. این که می گویید «کل جسم فی الفلک» به چه معنی است. خود فلک هم جسم است آیا خود فلک در خودش قرار دارد یا باید بگوییم (کل جسم لیس بفلک فی الفلک) این روشن است که باید به جای کبری بگوییم (کل جسم لیس بفلک فی الفلک) بر فرض مراد از فلک، فلک نهم باشد آیا همه اجسام در فلک نهم هستند؟ بله همه افلاک غیر از فلک نهم، در جوف فلک نهم هستند اما خود فلک نهم که در فلک نهم نیست.

اشکال سوم: (و اما الذی فی الزمان) اگر بخواهید کبری و مقدمه را درست کنید و بگویید «کل جسم لیس بفلک فی الفلک» و مقدمه بعدی را ضمیمه کنید و بگویید «کل جسم فی الزمان»، در این صورت، شکلِ ثالث می شود. و هر دو مقدمه صحیح است ولی حد وسط تکرار نشده است.

چون در کبری، «کل جسم غیر الفلک» است ولی در صغری «کل جسم» به صورت مطلق آمده حتی فلک را هم شامل می شود.

نکته: قیاس شکل ثانی در این باب را ما به بیان مرحوم آقا جمال توضیح دادیم. اما به بیان مصنف، قیاس به صورت شکل ثالث است. و فرموده (کل جسم فی فلک و کل جسم فی زمان) آمده است. تبیین دیگری در شرح مواقف است که به صورت شکل ثانی است و تبیین دیگری در شرح هدایه اثیریه مرحوم صدرا آمده که به صورت شکل ثالث است.

ص: ۱۲۱۵

بیـان شـرح مواقف: الفلـک الاـعظم (شـرح مواقف تعبیر به فلک اعظم کنـد. مراد گوینـده هم فلک اعظم است چون وقتی این گروه می گوینـد کل جسم فی فلک مرادش از فلک، فلک قمر نیست همه اجسام در جوف فلک اعظم می باشـد نه در جوف فلک قمر) محیط بکل الاجسام المتحرکه المحتاجه الی مقارنه الزمان (یعنی فلک اعظم محیط است به همه اجسامی که حرکت می کننـد و چون حرکت می کننـد احتیـاج به زمـان دارنـد) کمـا ان الزمـان محیط بها ایضا (یعنی زمان هم محیط است به کل اجسامی که متحرک و محتاج اند به مقارنت زمان).

در این بیـان شـرح مواقف، حـد وسط تکرار نشـده زیرا احاطه زمان به جسم غیر از احاطه فلک به جسم است. اینکه می گوییم فلـک، احـاطه به جسم دارد یعنی اجسـام را در بردارد. امـا اینکه می گوییم زمـان احـاطه به جسم دارد یعنی مقـارنت با اجسام دارد.

پس لفـظ حـد وسـط (احاطه) در هر دو یکسان است ولی معنای آن فرق می کنـد و اگر معنی فرق کنـد پس حـد وسط تکرار نشده است و از طرف دیگر این که این بیان شرح مواقف، موجبتین است که منتج نیست.

بیان مرحوم صـدرا: (کل شـی فی الزمان) و (کل شـی فی الفلک) این بیان به صورت شـکل ثالث است که همان بیان مصـنف است ولی به جای «جسم»، لفظ «شـی» آمده است در این صورت اشـکال اول، وارد نمی شود ولی اشکال دیگری وارد است و آن اینکه این قیاس نتیجه جزئی می دهـد. چون شـکل ثالث همیشه نتیجه جزئی می دهـد و بیان می کند بعضـی زمان ها فلک هستند در حالی که نظر این گروه این است که زمان، فلک نهم است نه اینکه بعضی فلک نهم است.

ص: ۱۲۱۶

توضیح عبارت

(و اما الحجه التی اعتمدها جاعلو الزمان حرکه)

عبارت باید اینگونه باشد (جاعلوا الزمان)

کسانی که زمان را حرکت قرار دادند بر یک حجتی اعتماد کردند که هم قول و هم حجت آنها را نقل کردیم. قول آنها را باطل کردیم ولی حجت آنها را باطل نکردیم و الان می خواهیم حجت آنها را باطل کنیم.

(فهی مبنیه علی مقدمه غیر مسلمه)

این حجت مبنی بر مقدمه ای است که آن مقدمه، مسلم نیست.

(و ذلک قولهم: ان کل ما یقتضی ان یکون فی طبیعته شیء ماض و شی مستقبل فهو زمان)

و آن مقدمه، این کبری کلی است (ان کل ما ... زمان) که این کبری، کلیت ندارد و این گونه نیست که هر چیزی که ماضی و مستقبل داشته باشد زمان باشد. زمانیات، ماضی و مستقبل دارند ولی زمان نیستند.

(فان هذا غیر مسلم)

این مقدمه (کبری) مسلم نیست.

(فان کثیرا مما لیس بزمان هو ماض و مستقبل)

بسیاری از چیزهایی که زمان نیستند هم ماضی و هم مستقبل دارند (یا بعضی از آنها ماضی و بعضی، مستقبل هستند).

(و هو کالطوفان و القیامه)

و آن چیزی که زمان نیست و می توان برای آن ماضی و مستقبل درست کرد مثل طوفان و قیامت است.

(بل یجب ان یکون مع هذا شرط آخر)

واجب است که علاوه بر ماضی و مستقبل داشتن، شرط دیگری وجود داشته باشد یعنی زمان با وجود ماضی و مستقبل، محقق نمی شود بلکه علاه بر تحقق ماضی و مستقبل، قید دیگری لازم دارد.

(مع هذا) یعنی علاوه بر ماضی و مستقبل داشتن.

(بل یجب) یعنی در صدق زمان و تحقق زمان واجب است.

(یکون) تامه است و (شرط آخر) فاعل است.

(و هو ان یکون لذاته ما هو بحیث منه الشی الذی هو نفس الماضی او نفس المستقبل)

ضمیر در (یکون) به شی بر می گردد. شیئی که می خواهد زمان نامیده شود که مستدل آن شی را عبارت از حرکت گرفت و اسم آن را زمان گذاشت.

و آن شرط دیگر که در تحقق زمان لازم است این است که ماضی و مستقبل، در طبیعت شی و برای ذات شی باشد و از بیرون نیامده باشد.

ترجمه: آن شرط دیگر این است که آن شیئ ذاتا حقیقتی باشد در ذات آن شی چیزی است که بعضی از آن چیز، ماضی است و بعضی، مستقبل است.

(منه): من برای تبعیض است.

چرا کلمه «نفس» آمده است؟ چون حرکت لذاته، چیزی است که بعضی از آن در ماضی و بعضی از آن در مستقبل است نه این که نفس الماضی و نفس المستقبل باشد. یعنی حرکت، لذاته اینگونه نیست که بعضی از آن نفس الماضی و بعضی از آن نفس المستقبل باشد. بلکه بعضی از آن، فی الماضی است و بعضی از آن فی المستقبل است لذاته.

پس «نفس الماضی و نفس المستقبل» در مقابل «فی الماضی و فی المستقبل» بودن است. یعنی «فی الماضی و فی المستقبل بودن» زمان درست نمی کند بلکه «نفس الماضی و نفس المستقبل بودن» زمان درست می کند.

ص: ۱۲۱۸

(حتی تکون طبیعته الامر الذی اذا قیس الی امر آخر کان لذاته حیئنذ ماضیا او مستقبلا)

به طوری که طبیعتِ آن امری باشد که اگر با امر دیگر مقایسه شود لذاته ماضی و مستقبل شود. اگر زمانِ حال را با فردا مقایسه کنی می بینی دیروز، نفس الماضی است و فردا، نفس المستقبل است. اما اگر چیز دیگر را با چیز دیگری بخواهی مقایسه کنی می بینی خودش ماضی و مستقبل ندارد بلکه در ماضی و مستقبل واقع شده. یعنی در ظرفی که به وسیله آن ظرف اندازه گرفته می شود واقع شده و به خاطر آن ظرف، ماضی و مستقبل پیدا کرده است.

تا اینجا بیان کرد که زمان چه چیزی است، حال می خواهد با عبارت بعدی بیان کند که آیا حرکت می تواند این قیود را داشته باشد تا زمان بشود یا حرکت، این قیود را ندارد و در نتیجه زمان نیست.

(و الحرکه اذا مضت لم یکن نفس وجودها حرکه هی انها ماضیه)

(نفس وجودها حرکه) اسم برای (لم یکن) است و (هی انها ماضیه) خبر است.

و حرکت اگر بگذرد و ماضی پیداکند و تمام شود، نمی توان گفت که قسمتی از آن ماضی است لذاته و قسمتی از آن مستقبل است لذاته. بلکه باید بگوییم قسمتی از آن در ماضی واقع شد و قسمتی از آن در مستقبل واقع شد نه اینکه قسمتی از آن ماضی بود و قسمتی از آن مستقبل است.

ترجمه: نفس وجود این حرکت، به عنوانی که حرکت است (نه به عنوان وقوعش در زمان) به آن، ماضی نمی گوییم. (بلکه به اعتبار زمانی که حرکت در آن واقع است ماضی و مستقبل می گوییم برخلاف زمان که به اعتبار خود این قسمت از زمان، به آن ماضی می گوییم و به اعتبار خود آن قسمت از زمان به آن مستقبل می گوییم.

مصنف اشاره به (فی انها ماضیه) کرد و اشاره به (فی انها مستقبل) نگفت ولی آن هم صحیح است اما به چه دلیل نگفت؟ چون از ابتدا که وارد شد تعبیر به (و الحرکه اذا مضت) کرد و زمان ماضی را مطرح کرد یعنی فرض کرد حرکتی را که بگذرد حرکتی که ماضی است اگر خودش را ملاحظه کنی نمی توان بگویی ماضی است اما اگر زمانش را ملاحظه کنی می توانی بگویی ماضی است.

(بل تکون قد قارنت الماضی)

بلکه مقارن با ماضی شده نه این که خودش ماضی باشد.

(و لذلک یصح ان یقال: حرکه فی زمان ماض و لا یجوز ان یقال حرکه فی حرکه ما فیه)

(لذلک) یعنی چون حرکت، خودش ماضی نیست بلکه مقارن ماضی است و متحد نشده

ترجمه: و به خاطر آن، می توانی بگویی حرکت، در زمان ماضی واقع شد که با لفظ «فی» مقارنت را برسانی ولی نمی توانی بگویی حرکت، در حرکتِ ماضی واقع شد (والا ـ اتحاد ظرف و مظروف می شود همان طور که نمی توانی بگویی ماضی در ماضی واقع شد. و نمی توانی بگویی: دیروز در دیروز واقع شد. نمی توانی بگویی حرکت ماضی در حرکت ماضی واقع شد ولی می توانی بگویی حرکت، در ماضی واقع شد. این نشان دهنده این است که حرکت با زمان فرق می کند. حرکت با ماضی فرق می کند.

پس طبق این معنایی که کردیم، گفتن جمله (حرکه فی حرکه ما فیه) غلط است ولی می توان طور دیگری معنی کرد که این جمله، صحیح باشد. به این صورت می گوییم که (فی حرکه ماضیه) را به تقدیر مضاف بگیریم یعنی (حرکه فی جمله حرکات الماضیه) یعنی در ضمن حرکات گذشته این حرکت، یکی از آن حرکات بود. اگر اینگونه بگوییم صحیح است.

ص: ۱۲۲۰

اما اگر حرکت را بخواهد روی زمان پخش کند به طوری که حرکت بتوسط زمان اندازه گیری شود و حرکت منطبق بر زمان ماضی شود این طور می گوییم که حرکتی است در زمان. در اینجا چون حرکت را بر زمان منطبق کردیم و با زمان اندازه گرفتیم و با این کار اعلام می کنیم که حرکت، غیر زمان است باز اشکال نیست. اما اگر بگویی (حرکه فی حرکه ماضیه) که حرکت را بر روی حرکت ماضیه منطبق کردی نه بر زمان ماضی، در این صورت اتحاد در مظروف لازم می آید و باطل است.

پس سه احتمال شد:

۱ـ بگویید حرکت در جمله حرکات ماضی است. این، اشکال ندارد.

۲ـ حرکت را بر زمان منطبق کنید و بگویید حرکت در زمان ماضی است. این هم اشکال ندارد.

۳ـ حرکت را بر حرکت ماضیه منطبق کنید. این احتمال سوم اشکال دارد زیرا حرکت همان طور که در زمان است در حرکت ماضیه می باشد. و غرض ما هم از اینکه می گوییم (حرکه فی حرکه ماضیه) همین احتمال سوم است که اشکال دارد. نه اینکه منظور ما (حرکه فی جمله حرکات الماضیه) باشد که اشکال ندارد.

(اللهم الا ان یعنی فی جمله الحرکات الماضیه)

مگر اینکه از (فی حرکه ماضیه)، در عبارت قبلی (فی جمله الحرکات الماضیه) قصد شود.

(و لیس قصدنا هذا)

وقتی ما می گوییم حرکت، در زمان است یا وقتی ما می گوییم حرکت، در زمان ماضی است مقصود ما این نیست که حرکت، یکی از حرکات ماضی است. بلکه منظور ما این است که حرکت در زمان ماضی تطبیق می کند یعنی حرکت با زمان ماضی اندازه گرفته می شود. حال اگر به جای «زمان ماضی»، لفظ «حرکت ماضی» بگذاریم معنایش این است که حرکت با حرکت ماضی اندازه گیری می شود. که حرکت هم ظرف و هم مظروف است و این باطل است.

ص: ۱۲۲۱

ترجمه: قصد ما این نیست که وقتی می گوییم «حرکه فی حرکه ماضیه»، «حرکه فی جمله حرکات الماضیه» گفته باشیم.

(بل ان یکون الشی مطابقا لوجود ذلک الذی هو فیه)

بلکه وقتی می گوییم «حرکه فی زمان» مقصود ما این است که شی (مراد از شی در این عبارت، حرکت است) مطابق باشد با وجود زمانی که این شی در آن زمان است.

(هو) به (شی) بر می گردد. ضمیر در (فیه) به (الذی) بر می گردد. و مراد از (الذی) زمان است.

(و اما القائلون بان الزمان هو دوره واحده من الفلک)

کسانی که گفتند زمان، یک دور از فلک است.

(فنبین احالته بان کل جز زمان زمان و جزء الدوره لیس دوره)

بیان می کنیم محال بودن این قول را به اینکه می گوییم هر جزءِ زمانی، زمان است در حالی که جزء دوره، دوره نیست. (تعبیری که استاد کردند واضح تر بود. استاد فرمودند: هر جزءِ دوره، زمان است ولی دوره نیست. انفکاک در صدق، نشان می دهد که زمان و دوره دو چیزند ولی مصنف تعبیر می کند که هر جزء زمانی، زمان است. شما می گویید زمان، دور است. جزء این زمان «یعنی جزء دور» زمان است ولی دور نیست.

پس اینگونه می گوییم (به صورت شکل سوم) جزء زمان، زمان است و جزء دور، دور نیست نتیجه می گیریم که بعضی از زمان ها دور نیستند. و همین کافی است. (در شکل سوم، نتیجه به صورت جزئی است).

(و ابعد من هذا کله ظن من ظن ان الزمان هو الفلک)

ص: ۱۲۲۲

بعیدتر از این سه قولی که درباره ماهیت زمان گفتیم (که یک قول این بود که زمان، حرکت است. قول دوم این بود که زمان، حرکت فلک الافلاک است. قول سوم این بود که زمان، یک دور حرکت فلک الافلاک است) چهارمین قول است که زمان، خود فلک الافلاک است.

ترجمه: ابعد از این، گمان کسی است که گمان کرده زمان فلک است.

(بقیاس من موجبتین فی الشکل الثانی)

دلیلش این است که از قیاسی استفاده کرده که از دو موجبه در شکل ثانی استفاده کرده در حالی که شکل ثانی از دو موجبتین تشکیل نمی شود. زیرا یکی از شرایط شکل ثانی، اختلاف در کیف است.

(علی ان احدی المقدمتین فیه کاذبه)

یکی از دو مقدمه در این قیاس، کاذب است. (بر فرض هم شرایط انتاج را داشت این مقدمه اش کاذب است).

(و هی قوله کل جسم فی فلک)

و آن مقدمه که باطل است این است «کل جسم فی فلک»

(فانه لیس کذلک)

شان این است که این چنین نیست که هر جسمی در فلک باشد.

(بل الحق ان کل جسم لیس بفلک هو فی فلک)

بلکه اجسامی که، غیر از فلک نهم هستند همه در جوف فلک نهم هستند. (اما همه اجسام داخل در فلک نهم نیستند. یکی از اجسام، فلک نهم است و خود فلک نهم داخل در خودش نیست). ولی این گروه تعبیر به این بیان نکردند

(و اما الذی فی الزمان فلعله هو کل جسم مطلقا)

ص: ۱۲۲۳

آن که در فلک است، (کل جسم) نیست بلکه (کل جسم لیس بفلک) است ولی آن که در زمان است (کل جسم) است نه (کل جسم لیس بفلک) باشد در این صورت حد وسط در قیاس تکرار نشده و منتج نیست.

چرا تعبیر به (لعله) کرد. یعنی چرا بیان کرد: آن که در فلک است شاید کل جسم باشد.

آیا واقعا کل جسم نیست؟

فلک را می توان سازنده زمان نامید که به اعتباری آن را «فی الزمان» هم قرار می دهیم ولی چون سازنده زمان است پس بر زمان تقدم دارد. بله وقتی که زمان ساخته شد خودش هم محکوم به زمان می شود. لذا تعبیر به «لعل» کرد.

البته نکته دیگری برای «لعل» است و آن این که زمان، از جسم کم می کند و عمر جسم را می کاهد اما فلک این گونه نیست. یعنی عبور زمان از روی اجسام، تاثیرگذار است. این جماد بعد از مدتی فرسایش پیدا می کند و شاید از بین برود و جماد دیگری بیاید و ترکیب در اجزائش بوجود می آید یا این انسان از بین می رود و انسان دیگر می آید. گرچه نوعِ جسم از بین نمی رود ولی شخص از بین می رود. زمان از بین برنده اشخاص است اما این زمان، شخص فلک را علاوه بر نوعش از بین می برد. فلک قمر و شمس و ... از ابتدا فلک هستند. این طبق نظر مشا است که فلک قمر و شمس و ...ر ا ازلی و ابدی می دانند هکذا انواع را هم ازلی و ابدی می دانند. حال می گوییم زمان، اشخاص را حادث و زائل می کند ولی شخصِ فلک را نه حادث و نه زائل می کند. پس زمان برای بقیه اجسام است و برای فلک هم هست. آن زمان که برای همه اجسام است برای فلک نیست. یعنی می خواهد نشان دهد که «کل جسم فی زمان» اگر مربوط به همه اجسام باشد باید تفصیل داده شود که اجسام فلکی و عنصری چگونه هستند.

ص: ۱۲۲۴

(فان الفلک نفسه ایضا فی زمان علی النحو الذی تکون الاجسام فی الزمان علیه)

ضمیر در (علیه) به (نحو) بر می گردد و در نسخه های دیگر موجود است. اگر موجود نبود (فی الزمان) را خبر برای (تکون) می گرفتیم ولی چون (علیه) آمده لذا آن را خبر قرار می دهیم و (فی الزمان) مربوط به اجسام می شود یعنی اجسامی که در زمان اند.

ترجمه: خود فلک (نه جوف فلک) در زمان است به همان نحوی که اجسام زمانی بر آن نحو هستند. (یعنی به همان نحوه ای که اجسام زمانی در زمان هستند خود فلک هم به همان نحو است. سپس این مقدمه که (کل جسم فی الزمان) صحیح است ولی (کل جسم فی الفلک) صحیح نیست مگر قید بزنیم و بگوییم (کل جسم غیر الفلک فی الفلک) که صحیح است ولی حد وسط تکرار نمی شود.

(و اذ قد اشرنا الی المذاهب الباطله فی ماهی الزمان)

مصنف می فرماید:

حال که ۴ قول درباره ماهیت زمان را باطل کردیم جا دارد که به قول صحیح بپردازیم و در فصل بعدی وارد بحث در ماهیت زمان می شویم.

ترجمه: و چون اشاره به مذاهب باطله در ماهیت زمان کردیم.

(فحقیق بنا ان نشیر الی ماهیه الزمان)

سزاوار است که به ماهیت زمان، واقعا اشاره کنیم (تا الان ماهیت های باطله را گفتیم)

(فیتضح لنا من هناک وجوده)

اگر ماهیت زمان را گفتیم به تبع روشن شدن ماهیت زمان، خود وجود زمان هم برای ما روشن می شود ولی نباید توقع داشته باشیم که وجود زمان مانند وجود بقیه اشیاء باشد. بالاخره وجود زمان، تدریجی است و مانند بقیه اشیا نیست.

ص: ۱۲۲۵

(من هناك) یعنی از اینجا که ماهیت زمان برای ما روشن شد.

(وجوده) یعنی وجود زمان برای ما روشن می شود نه اینکه وجودهای دیگر روشن شود.

(و یتضح حل الشبه المذکوره فی وجوده)

و روشن می شود حل شُبَهی که ذکر شد. شبهی که در وجود زمان داشتیم هم حل می شود و شبهات را بعدا بیان می کنیم و رد می کنیم.

(فی وجوده) متعلق به الشبه است.

بیان ماهیت زمان ۹۲/۰۴/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۵۵ سطر اول(قوله فصل فی تحقیق ماهیه الزمان)

موضوع: بیان ماهیت زمان

توضیح مطلبی مربوط به جلسه گذشته: قول چهارم و دلیل آن را که بیان کردیم مصنف فرمود این دلیل، قیاس شکل ثانی و مرکب از موجبتین است که منتج نیست. ما این شکل ثانی را به بیان مصنف و مرحوم آقا جمال و شرح مواقف و مرحوم صدرا بیان کردیم. حال می خواهیم بیان پنجمی هم اضافه کنیم که به صورت قیاس اقترانی شکل ثانی تنظیم می شود

بیان پنجم:

صغری: الزمان ظرف لکل جسم

کبری: و الفلک ظرف لکل جسم

نتیجه: فالزمان فلک

اشکال این بیان هم روشن است

اشکال اول: این شکل، شکل ثانی و مرکب از موجبتین است که منتج نیست.

اشکال دوم: حد وسط تکرار نشده چون ظرف بودن «زمان» با ظرف بودن «فلک» فرق دارد. زیرا زمان، ظرف برای جسم به عنوان امر مقارن است ولی فلک ظرف برای جسم به عنوان امر مشتمل است. یعنی زمان، مقارن جسم است ولی فلک، مشتمل بر جسم است زیرا جسم هایی که در جوف فلک قرار دارند فلک، مشتمل بر آنها است. پس کلمه «ظرف» در صغری و کبری

به یک معنی نیست.

ص: ۱۲۲۶

اشکال سوم: کبری باطل است زیرا از جمله اجسام، خود فلک است و فلک ظرف برای خودش نیست ولی زمان، ظرف برای همه اجسام است حتی فلک نهم.

اگر بخواهی کبری را درست کنی و بگویی (الزمان ظرف لکل الاجسام) و (الفلک ظرف لکل الاجسام غیر الفلک) در این صورت صغری و کبری صادق است ولی حد وسط به نحو دیگری تکرار نشده است زیرا مراد از (کل الاجسام) در صغری به معنای کل اجسام است ولی در کبری، به معنای کل اجسام غیر فلک است.

بحث امروز: در جلسه گذشته مصنف وعده داد که به نحوی وارد در بحث ماهیت زمان می شود که از تبیین ماهیت زمان، وجود زمان هم بدست آید. وقتی مصنف وارد بحث می شود این مطلب، روشن می شود لذا در عنوان فصل، هم این را آورده که این فصل درباره تحقیق ماهیت زمان و وجود زمان (اثباتها) است. پس بیان مصنف، اگر چه یک بیان است ولی دو مطلب را عائد می کند. یعنی مثل اینکه مصنف از ما التزام می گیرد که ما معتقد به وجود زمان بشویم.

بیان اجمالی: در ابتدا دو نمونه ای که برای همه ما مشهودند را ذکر می کند که در نمونه اول، دو متحرک، مسافت مختلف را در زمان واحد طی می کنند ولی با هم شروع می کنند و با هم تمام می کنند. در نمونه دوم، دو متحرک مسافت واحدی را در زمان مختلف طی می کنند که در ابتدا با هم شروع می کنند ولی در انتها با هم تمام نمی کنند سپس نتیجه می گیرد که در طی مسافت، علاوه بر مسافت و متحرک و حرکت و سرعت و بطو، چیز دیگری داریم (که اسم آن را نمی برد و آن، همان زمان است) که موجود است و امر معین و محدودی است. سپس مسافت را تقسیم می کند و با تقسیم شدن مسافت، نتیجه می گیرد که آن امر هم (یعنی زمان) تقسیم می شود.

ص: ۱۲۲۷

سپس این تقسیم را تعمیم می دهد و می فرماید چه حرکت، در مکان باشد (حرکت اینی) چه حرکت در وضع باشد فرقی ندارد. سپس بیان می کند آن امری که تقسیم پذیر است یا مقدار است یا ذو مقدار است. اگر مقدار باشد یا مقدارِ متحرک است یا مقدار حرکت است یا مقدار مسافت است. مقدار متحرک و مسافت را قبول نمی کند و می گوید پس باید مقدار چیز دیگر باشد و قبل از اینکه بیان کند مقدار حرکت است بیان می کند خود حرکت و خود سرعت و بطو نیست سپس بیان می کند که مقدار حرکت است. سپس وارد این بحث می شود که آیا این که ذو مقدار است جوهر است یاعرض است (مستقل است یا مستقل نیست) بیان می کند که مستقل نیست پس باید عارض باشد اما عارض بر چه چیز است؟

آیا عارض بر ماده است مستقیما یا عارض بر چیزی است که آن چیز عارض بر ماده است؟ ثابت می کند که عارض بر ماده نیست بلکه عارض بر چیزی است که آن چیز یا ثابت است یا متغیر است. می گوید نمی تواند ثابت باشد پس متغیر است. سپس می گوید آن واسطه، حرکت است و آن که عارض بر حرکت می شود مقدار حرکت است و آن مقدارِ حرکت هم زمان است.

دقت شود که در طول این استدلال، ماهیت زمان را بیان کردیم ولی از وجود زمان غافل نبودیم چون از ابتدای بحث، دو نمونه را گفتیم که زمان را موجود کردیم ولی اسمی از زمان نبردیم و همین دو مورد را توضیح می دادیم.

ص: ۱۲۲۸

بیان تفصیلی: ابتدا دو نمونه بیان می کنیم.

نمونه اول: دو متحرک را ملاحظه می کنیم که هر دو شروع به حرکت کنند (چه حرکت قسری، چه حرکت طبیعی، برای ما مهم نیست) شروع حرکت با هم است و با هم حرکت را ختم می کنند (یعنی زمان هر دو یکی است ولی بنا نیست ما اسمی از زمان بیاوریم) ولی وقتی حرکتها تمام می شود می بینیم یکی مسافت بیشتری (۱۰ کیلومتر) طی کرده و دیگری مسافت کمتری (۸ کیلومتر) طی کرده. سوال این است که چه اتفاقی افتاده که این، بیشتر و آن دیگری کمتر رفته است؟ یک جواب دارد و آن اینکه این سریعتر و آن، بطی تر رفته است ولی این جواب را می توان به دو بیان گفت چون در سرعت و بطو دو مبنا است.

۱ـ خود آن نیرو بطی تر عمل کرده اند لذا آن شی، بطی تر رفته است و خود آن نیرو سریع تر عمل کرده لذا آن شی سریع تر رفته است. مصنف این مبنا را قبول دارد.

۲ـ آن شی که بطی رفته به خاطر این است که در لابلای حرکتش، سکون فاصله شده و آن شی که سریع رفته به خاطر این است که اصلا توقف نکرده یا اگر توقف و مکث کرده مدت مکثش کمتر است. این را مصنف قبول ندارد.

(چون این دو مبنا در اصل مساله دخالتی ندارد لذا هر دو مبنا را مطرح کرد)

نمونه دوم: مسافت را واحد فرض می کنیم و می گوییم زمانِ شروعِ حرکت، یکسان است ولی زمانِ ختمِ حرکت یکسان نیست یعنی یکی به مقصد رسیده ولی دیگری به مقصد نرسیده است. زمانِ طی مسافت مختلف است (نباید اسمی از زمان ببریم ولی به خاطر توضیح بحث اسم از زمان بردیم).

ص: ۱۲۲۹

مصنف از این دو نمونه نتیجه می گیرد که وقتی حرکتی انجام شود، غیر از حرکت و سرعت و بطو و مسافت، امر دیگری وجود دراد که آن امر دیگر را زمان می دانیم. مصنف تعبیر خاصی درباره زمان دارد و آن این است که «امکان قطع مسافت معین با سرعت معین و بطو معین»

(صفحه ۱۵۵ سطر ۱۱) تا اینجا امکانی که محدود است را ثابت کرد حال می خواهد این امکان را تقسیم کند و می فرماید مسافتی را که ما الان داشتیم و درباره آن بحث می کردیم را نصف کن. مثلاً مسافت ما ۱۰ کیلومتر بود. اگر نصف کنی تبدیل به دو تا ۵ کیلومتری می شود که حرکت، گاهی به سمت آن نصف باشد و گاهی از نصف شروع می شود یعنی حرکتی که از ابتدا تا انتها طول می کشید دو حرکت باشد. که یکی از ابتدا تا نصف برود و دیگری از نصف تا آخر برود. اما سرعت را حفظ کنید در این صورت چه اتفاقی می افتد؟ جواب می دهیم آن امکانی که در اول بود الان نصف می شود یعنی آن شی، با همان سرعت، نصفِ آن مسافت را طی می کند.

مصنف این گونه وارد بحث می شود و می فرماید مسافت و سرعت را حفظ کن ولی متحرک را از مبدا تا نصف به حرکت در آور، آن امکان هم نصف می شود. دوباره می فرماید از نصف شروع کن و به منتهی برسان یعنی حرکت متحرک را با همان سرعت از نصف شروع کن و به منتهی ختم کن تعبیر مصنف در حرکت از نصف به سمت منتهی این است (برای روشن شدن تعبیر مصنف، مقدمه ای می گوییم و آن اینکه ما سه حرکت داریم ۱ـ حرکت اول که از ابتدا تا انتها است سپس این حرکت را به دو قسمت تقسیم می کنیم ۲ـ حرکت دوم که از مبدا تا نصف است ۳ـ حرکت سوم که از نصف تا منتهای حرکت اول است).

از منتهای الان (یعنی منتهای حرکت دوم که همان آخرِ نصف اول است) شروع کن و تا منتهای حرکت اول ادامه بده.

سپس مصنف می فرماید آن امکانی که قبل از تقسیم مسافت وجود داشت الان به دو امکان مساوی تقسیم شد پس معلوم می شود که این امکان، قابل انقسام است.

(صفحه ۱۵۶ سطر ۱) مصنف در ادامه، این بحث را تعمیم می دهد و می فرماید حرکت، چه حرکت اینی باشد چه حرکت وضعی باشد حکم، همین است که گفتیم و تفاوتی وجود ندارد زیرا در هر دو نوع از حرکت (اینی و وضعی) امکان اول وجود دارد و ثانیا این امکان، محدود است و ثالثا این امکان قابل انقسام است.

اما نحوه بیان آن در حرکت اینی به این است که خود متحرک، مماس با قطعه ای از مکان می شود و سپس تماسش را عوض می کند و با قطعه دوم مماس می شود و تماسش را عوض می کند و با قطعه سوم و ... مماس می شود و مماساتِ متصل پیدا می کند. اما نحوه بیان آن در حرکت وضعی به این است که اتفاقی برای متحرک نمی افتد بلکه جزئی را در متحرک به حرکت وضعی، (مثل کُره) فرض می کنیم که در موازات فلان جسم است سپس این کُره را حرکت می دهیم که جزء فرضی دیگری در موازات فلان جسم قرار می گیرد هکذا جزء سوم و ... که این موازات، پی در پی عوض می شوند در هر دو صورت (حرکتی اینی و حرکت وضعی) حرکت در مسافت انجام می شود و در این حرکت، مماسه ها و موازات ها عوض می شوند و حکم (که وجود امکان و محدودیت امکان و قابلیت انقسام امکان است) در هر دو هست.

ص: ۱۲۳۱

توضیح عبارت

(الفصل الحادی العشر ک _ فصل فی تحقیق ماهیه الزمان و اثباتها)

این فصـل، فصل ۱۱ است چـون ۱۰ فصل را مصـحح کتاب با حروف ابجـد مشـخص کرد فصل ۱۱ را بایـد به صورت «یا» می نوشت که «ی» علامـت ((۱۰)) و «۱» علامت یک باشـد ولی مصـحح کتاب به جای اینکه این فصل را با «یا» مشـخص کنـد با «ک» مشـخص کرده و در فصل بعدی با «ل» که نشانگر عدد ۳۰ است بیان کرده و هکذا در فصول بعدی. شاید مصحح کتاب خواسته از عدد ۱۰ به بعد، عقود عدد (که همان ۱۰، ۲۰، ۳۰، ۴۰ و ...) است را بیان کند لذا گویا مصحح کتاب قصد شمارش نداشته و ترتیب عددی مرادش نبوده است.

(فنقول ان من البین الواضح)

«بین» است یعنی احتیاج به اسـتدلال ندارد. «واضح» است یعنی احتیاج به تنبیه دادن هم ندارد. یعنی نه نیاز به استدلال دارد و نه از آن غافل هستیم تا نیاز به تنبیه داشته باشد.

(انه قد یجوز ان یبتدی متحرکان بالحرکه و ینتهیا معا و احدهما یقطع مسافه اقل و الآخر مسافه اکثر)

از اینجا وارد در نمونه اول می شود:

کلمه (معـا) قیـد برای (یبتـدی و ینتهیـا) هست. (بالحرکه) متعلق به یبتـدی است و نبایـد متعلق به متحرکان گرفت چون لغو می شود. واو در (و احدهما) واو حالیه است.

ترجمه: جایز است که دو متحرک، ابتـدای به حرکت کنند با هم و منتهی شوند با هم در جایی که یکی مسافت اقل را طی می کند و دیگری مسافت اکثر را طی می کند.

ص: ۱۲۳۲

(اما لاختلاف البطء و السرعه او لتفاوت عدد السکونات المتخلله کما یراه قوم)

یا به خاطر این است که چون حرکتشان، کیفیت مختلف داشته (که نظر مصنف همین است) یا به خاطر این است که در وسط حرکات، سکونانی تخلل پیدا کردند و در خلال و وسط حرکت قرار داشتند تفاوت دارند. یعنی در آن شی که حرکت بیشتر داشته سکونات کمتری آمده و در این شی که حرکت کمتری دارد سکونات بیشتری آمد، یا تعداد سکونات در هر دو برابر بود ولی مدت مکث وسکون در یک شی بیشتر از مدت مکث و سکون در شی دوم است. در اینجا تعبیر به «تفاوت عدد» کرده. که ممکن است گاهی تفاوت عدد باشد و گاهی تفاوت عدد نباشد یعنی سکون هر دو مساوی مثلا هر دو شی، در حرکتشان ۵ سکون دارند ولی ۵ سکون در شی اول، طولانی تر بوده و ۵ سکون در شی دوم طولانی تر بوده چون مصنف نمی خواهد به طولانی و کوتاه بودن اشاره کند (چون اگر اشاره کند همان زمان است) لذا از لفظ «عدد» استفاده کرد. و الا اینجا می توانست بگوید (لتفاوت عدد السکونات المتخلله) یا بگوید (لتفاوت طول و قصر سکونات المتخلله) (کما یراه قوم) یعنی این مبنای دوم را قومی رای می دهند و ما در باب سرعت و بطو این تخلل سکونات را قائل نیستیم.

(و یجوز ان یبتدی اثنان و یقطعا مسافتین مساویتین)

از اینجا نمونه دوم را بیان می کند که مسافت را واحد و زمان رامختلف می گیرد.

(لکن احدهما ینتهی الی الآخر المسافه و الآخر لم ینته)

ص: ۱۲۳۳

لکن یکی به آخر مسافت می رسد در حالی که دیگری به آخر مسافت نمی رسد.

(و ذلک للاختلاف المذکور)

(ذلک) یعنی این اختلاف در این نمونه دوم هم، به خاطر اختلاف در سرعت و بطو یا اختلاف در عدد سکونات متخلله است.

(و یکون فی کل حال من الاحوال من مبتدا کل حرکه الی منتهاها امکان قطع تلک المسافه بعینها بتلک الحرکه المعینه السرعه و البطء).

این دو نمونه را ذکر و از آن یک مطلب جامعی می گیرد و آن مطلب جامع این است که هر متحرکی برایش این امکان است که مسافت معینه را با حرکتی که سرعت و بطوش معین است طی کند. مصنف تعبیر به امکان می کند تا بعدا همین امکان را توضیح بدهد و تطبیق به زمان کند.

(فی کل من الاحوال) یعنی چه نمونه اول، چه نمونه دوم.(امکان) اسم یکون است.

از ابتدای حرکت تا منتهای حرکت، امکان طی این مسافت معین به توسط حرکتی که سرعت و بطوش معین است. (ال در السرعه و البطو، بدل از مضاف الیه است یعنی المعینه سرعتها و بطوها، حرکتی که سرعت و بطوش معین است).

(و المعینه الترکیب مع السکون)

اگر (او المعینه)با (او) بود بهتر بود چون عبارات بعدی که در خط ۹ (او الاقل) آمده یا در خط ۵ (او لتفاوت) آمده با (او) آمده است.

این جمله عطف بر (المعینه السرعه و البطو) است که با این عبارت به مبنای مخالف اشاره می کند.

ترجمه: به آن حرکتی که معینه الترکیب با سکون است یعنی با سکون های معینی ترکیب می شود. (یعنی تعداد سکونها و طول و قصر سکونها مشخص است).

ص: ۱۲۳۴

(و امکان قطع اعظم من تلك المسافه بالاسرع منها او الاقل مخالطه سکونات)

(امکان) عطف بر (امکان) است و اسم برای یکون است.

در این عبارت و عبارت بعدی، مسافت و حرکت را عوض می کند. مسافت را طولانی تر و حرکت را هم سریع تر می کند. در عبارت اول و (ان کان قطع المسافه بتلك الحرکه) که آن را زیاد و کم نکرد.در عبارت دوم مسافت را بالاتر و سرعت را بیشتر می کند. در عبارت سوم مسافت را کوتاهتر و سرعت را هم کمتر می کند.

می توانست دو کار دیگر هم انجام دهد: ۱_ مسافت را بیشتر کند و سرعت را کمتر کند. ۲_ مسافت را کمتر کند و سرعت را بیشتر کند. اما مصنف وقتی مسافت را بیشتر می کند سرعت را هم بیشتر می کند و وقتی مسافت را کمتر می کند سرعت را هم کمتر می کند چرا مصنف این کار را انجام نداد؟

در ضمن مثال توضیح می دهیم:

حالتی که در ابتدا ذکر کردیم این بود که مسافت ۱۰ کیلومتری را با سرعت ۱۰ کیلومتر طی کند حال اگر مسافت را ۱۲ کیلومتر کند. که ۱۲ ساعت طول بکشد تا هر کیلومتر را در یک ساعت طی کند در این صورت بین دو مثال فرقی نیست مصنف می خواهد مثالی بزند که بین دو مثال فرق باشد لذا وقتی مسافت را بیشتر می کند سرعت را هم بیشتر می کند به این صورت که مسافت ۱۰ کیلومتری، ۱۰ ساعت طول بکشد و مسافت ۱۲ کیلومتری هم ۱۰ ساعت طول بکشد. دراین صورت، سرعت آن بیشتر می شود اما وقتی مسافت را ۸ کیلومتر کند سرعت را کمتر می کند تا ۱۰ ساعت طول بکشد. یعنی زمان را محدود می کند.

ص: ۱۲۳۵

ضمیر در (منها) به تلك الحركه بر می گردد.

(او الاقل) اشاره به مبنای دوم در سرعت می کند که مورد قبول مصنف نیست. یعنی آن که مخالطت سکوناتش کمتر باشد که در نتیجه سرعتش بیشتر است.

(و امکان قطع اقل منها بالابطا من تلك او الاکثر مخالطه سکونات)

(امکان) عطف بر (امکان) در سطر ۷ است.

و وجود دارد امکان اقل از مسافت به ابطا از آن حرکت (یعنی مسافت آن بیشتر است ولی حرکتش کندتر است).

(او الاکثر) اشاره به مبنای مخالطت دارد. یعنی عدد سکونات متخلل، زیاد باشد.

(و ان ذلك لا یجوز ان یختلف البته)

تا اینجا سه مرتبه لفظ امکان را بکار برد ۱_ امکان در مسافت متوسط ۲_ امکان در مسافت اعظم ۳_ امکان در مسافت اقل، سرعت هم همین طور است که ۱_ سرعت معین ۲_ سرعت ابطا ۳_ سرعت اسرع. سپس می فرماید در هر یك از این سه نمونه که گفتیم همه چیز معین است و جایز نیست که مختلف باشد. یعنی در هر سه، ۱۰ ساعت طول می کشد.

(فقد ثبت بین المبدا و المنتهی امکان محدود بالقیاس الی الحرکه و الی السرعه)

در هر سه نمونه (چه مسافت متوسط چه اعظم چه اقل، و چه سرعت معین چه اسرع و چه ابطا) ثابت شد که بین مبدا و منتهی امکان ثابت است و امکان، کنایه از زمان است که بعدا اسم آن را می بریم. و این امکان، محدود و معین است یعنی وقتی حرکت و سرعت را ملاحظه می کنی می بینی این امکان، معین است.

ص: ۱۲۳۶

(و اذا فرضنا نصف تلک المسافه)

تا اینجا امکانی که محدود است را ثابت کرد حال می خواهد این امکان را تقسیم کند و می گوید مسافت ۱۰ کیلومتری را نصف کردیم و به دو تا ۵ کیلومتری تبدیل کردیم.

(و فرضنا السرعه بعینها و البطء بعینه)

سرعت و بطو را دست نزدیم و سرعت و بط، همان سرعت و بطو معین است

(کان امکان آخر بین ابتدا تلک المسافه و منتهی نصفها)

(کان) تامه است یعنی امکان دیگری محقق می شود که این امکان، بین ابتدا و انتهای آن مسافتِ اول نیست بلکه بین ابتدای آن مسافت و منتهایی که عبارت از نصف است می باشد.

(منتهی نصفها) اضافه بیانیه است نه لامیه یعنی منتهایی که عبارت از نصف آن مسافت است.

(انما یمکن فیه قطع النصف بذلک السرعه و البطء)

ضمیر در (فیه) به (امکان آخر) بر می گردد.

آن امکان آخر که این صفت دارد که ممکن است در آن امکان آخر (یعنی در زمان) که طی کند این متحرک، نصف مسافت را با همان سرعت و بطوئی که کل مسافت را در مرتبه اولی طی می کند. حال می خواهد حرکت نصف دوم را بیان کند که با این عبارت (و کذلک بین ...) بیان می کند.

(و کذلک بین هذا المنتهی المنصف المفروض الان و بین المنتهی الاول)

(کذلک) یعنی امکان دیگری (امکان سوم) وجود دارد که بین منتهایی که نصف شده و الان در حرکت دوم، فرضش کردیم و بین منتهایی که در اول فرض کردیم. به عبارت دیگر بین منتهای حرکت دوم و منتهای حرکت اول است.

ص: ۱۲۳۷

(فیکون الامکان الی النصف و من النصف یتساویان)

تـا اینجا سه حرکت را بیان کرد ۱ــ از ابتدا تا انتها که ۱۰ کیلومتر است. ۲ــ از ابتدا تا نصف ۱۰ کیلومتر ۳ــ از منتهای جدید (که ابتدا ۵ کیلومتر است) تا انتهای قدیم (که انتهای ۱۰ کیلومتر است). مصـنف با این عبارت، می فرماید امکان دوم و امکان سوم مسـاوی انـد و هر یـک، نصف امکـان اول انـد پس معلوم می شود که امکـان اول تقسـیم می شود. پس امکـان اول قـابل تنصیف است.

ترجمه: امکان، تا نصف (از اول تا ۵ کیلومتر) و امکانی که از نصف شروع می شود و به آخر یم رسد مساوی اند.

(فکل واحد منهما نصف الامکان المفروض اولا)

هر یک از این دو امکان که مساوی اند نصف امکانی هستند که در ابتدا فرض کردیم که برای مسافت ۱۰ کیلومتری بود.

(فیکون الامکان المفروض اولا منقسما)

(اولا) مربوط به (مفروض) است و (منقسما) خبر برای (یکون) است.

پس آن امکانی که در اول فرض شد (که مسافت ۱۰ کیلومتری بود) منقسم شد.

(و لا علیک الان ان نجعل هذا المتحرک شیئا متحرکا بالحقیقه فی المکان.

(الاـن) یعنی در این بحثی که داریم (ولی ممکن است در جای دیگر و در بحث دیگر متفاوت باشـد و بگوییم مراد از حرکت، حرکت اینی است و حرکت وضعی اراده نشده یا بگوییم مراد از حرکت، حرکت اینی نیست و حرکت وضعی اراده شده)

ترجمه: بر تو نیست که قرار بدهی این متحرک را شـیئی، که متحرک است بالحقیقه در مکان (یعنی متحرک را شیئی بگیر که به طور حقیقی در مکـان حرکت می کنـد یـا متحرک را جزء بگیر که آن جزء حقیقهً حرکت نمی کنـد بلکه کل فلک حقیقهً حرکت می کند و آن جزء به تبع فلک حرکت می کند

ص: ۱۲۳۸

(او جزء یفرضه لمتحرک بالوضع یتسبه المتحرک فی المکان)

(او جزء) عطف بر (شیئا) است.

(یفرضه) اگر تفرضه باشد بهتر است.

ترجمه: جزئی که تو آن جزء را فرض می کنی برای متحرک بالوضع است.

(یشبه المتحرک) این جزئی که روی متحرک (کُره) حرکت می کند شبیه آن شیئی است که در مکان حرکت می کند چون این با فرض، حرکت می کند ولی آن شی با فرض، حرکت نمی کند بلکه با حقیقت حرکت می کند. حال سوال می کنیم در چه چیزی شبیه است؟ در اینکه آن شی که در مکان حرکت می کند دائما و متصلا (بدون فاصله) مماسه را عوض می کند. آن جزئی هم که روی کره است دائما و متصلا (بدون فاصله) موازات راعوض می کند.

(فانه یفارق مماسه الی مماسه بمماسات متصله)

این عبارت، دلیل برای (یشبه) است. چرا این شی و این جزء به هم شبیه اند؟

به خاطر این که متحرک در حرکت مکانی، جدا می شود از مماسه ای و به سمت مماسه دیگر می رود و این کار را به مماسات متصله انجام می دهد و بین آنها وقفه نیست.

(او موازةً الی موازه بموازیات متصله)

عطف به مماسه است یعنی (یفارق موازاه) که مربوط به حرکتِ جزءِ روی متحرکِ بالوضع است.

(و ان یسمی ما یقطعه مسافه کیف کان)

(ان یسمی) عطف بر (ان نجعل) است یعنی و لا علیک الان ان یسمی (اگر ان تسمی بود بهتر بود)

ص: ۱۲۳۹

ترجمه: و باز بر تو باسی نیست که آنچه را که این جزء یا آن شی (و به طور کلی آن متحرک) طی می کند، مسافت بِنامی.

(کیف کان) یعنی چه آن مسافت، مکان باشد چه آن مسافت امری باشد که این متحرکِ وضعی یا جزء روی متحرک وضعی آن را طی می کند.

(فلیس یختلف لذلک حکم فیما نحن بسبیل)

(لذلک) یعنی برای اینکه حرکت، حرکت مکانی باشد یا حرکت، حرکت وضعی باشد.

ترجمه: و به خاطر آن، اختلاف پیدا نمی کند حکم به خاطر وضعی بودن حرکت یا به خاطر اینی بودن حرکت (که مراد از حکم همان سه تا است ۱ـ امکانِ قطع، حاصل است ۲ـ این امکان، محدود و معین است. ۳ـ این امکان قابل انقسام است).

آیا هیچ حکمی اختلاف پیدا نمی کند؟ جواب می دهد که خیر، بعضی حکم ها اختلاف پیدا می کنند آنچه که ما بحث در آن داریم مختلف نمی شود. بحثی که ما در آن هستیم همان سه مطلب بود. و این سه حکم در (ما نحن بسبیله) فرقی ندارد.

از (فنقول) شروع به ادامه استدلال است. چون استدلال را به جایی رساند و سپس استدلال را قطع کرد و به سراغ تعمیم بحث رفت و در تعمیم بحث، استدلال را ادامه نداد از (فنقول) می خواهد استدلال را ادامه دهد.

نکته: توجه شود در بحثی که گفتیم مصنف می فرماید این امکان، موجود است و بعدا بیان می کند که امکان، زمان است. الان که می گویی امکان موجود است یعنی زمان موجود است. که در لابلای بحث از ماهیت زمان، بحث از وجود زمان را هم مطرح می کند یعنی به آن وعده ای که داده وفا می کند که ما نه تنها ماهیت زمان را به تنهایی ذکر می کنیم بلکه ماهیت زمان را همراه با وجود زمان بیان می کنیم تا معلوم شود زمان که ماهیتش این است نیز موجود است.

ص: ۱۲۴۰

ادامه بیان ماهیت زمان ۹۲/۰۴/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۵۶ سطر ۳ (قوله فنقول)

موضوع: ادامه بیان ماهیت زمان

بحث در تحقیق ماهیت زمان بود که در ضمن این تحقیق بیان وجود خارجی آن را هم کردیم ابتدا دو نمونه مثال زدیم که متحرکی در مسافتی حرکت کند که در نمونه اول، مسافت، مختلف باشد و زمان، واحد باشد و در نمونه دوم مسافت، واحد باشد و زمان، مختلف باشد. با کمک این دو نمونه گفتیم «می توانیم» مسافت معینی را با حرکتی که سرعت و بطوش معین است طی کنیم. این «می توانیم» را به نام «امکان» می نامیم و بعداً اسم آن را زمان می گذاریم. این امکان طی قطعات مختلف مسافت به توسط سرعتهای یکسان یا سرعتهای مختلف است. سپس بیان کردیم این امکان، محدود و معین است و گفتیم این محدود را می توان قسمت کرد و بحث را تعمیم دادیم که چه حرکت مستقیم وچه حرکت وضعی باشد. اما از بحث امروز می خواهیم بیان را ادامه بدهیم و می گوییم حال که روشن شد این امکان منقسم است با توجه به اینکه هر منقسمی مقدار یا ذو مقدار است پس امکان هم باید مقدار یا ذو مقدار باشد. مقدار و ذو مقدار در این امر شریکند که خالی از مقدار نیستند لذا می توان حکم کرد که این امکان، خالی از مقدار نیست حالی چه مقدار باشد چه ذو مقدار باشد. سپس درباره مقدار بحث می کنیم و می گوییم مقداری که خودِ این امکان است (یا مقداری که عارض بر این امکان است) این مقدار، یا مقدار برای مسافت است، یا مقدار برای متحرک است یا مقدار، همان حرکت است یا مقدار، همان سرعت و بطو است یا امر پنجمی است. در پایان ثابت می کنیم که امر پنجم است.

ص: ۱۲۴۱

اما اینکه این مقدار، مقدار مسافت نیست: مقدار مسافتی را مثلا فرض کنید که مسافت، ۱۰ کیلومتر است. که این ۱۰ کیلومتر، مقدار مسافت است. اگر منظور از مقدار، مقدار مسافت باشد این مقدار مسافت، فرق نمی کند چه ما متحرک در آن باشیم چه شخص دیگری در آن متحرک باشد. چه آهو در این مسافت بِدَود چه لاک پشت در این مسافت، آرام راه برود. در هر صورت، مقدار مسافت عوض نمی شود.

در حالی که آن مقداری که ما اسم آن را زمان می گذاریم عوض می شود، برای دویدن آهو در این ۱۰ کیلومتر، زمانی داریم و برای راه رفتن لاک پشت در این ۱۰ کیلومتر، زمان دیگری داریم. اینطور نیست که زمان همه یکسان باشد. پس در هر دو صورت، این مسافت، واحد است و مقدار واحدی است در حالی که این مقداری که مورد بحث ما است و ما می خواهیم آن را زمان بنامیم تفاوت دارد و تفاوت به سرعت و بطو دارد که اگر با سرعت حرکت کند آن مقدار کم می شود و اگر با بطو حرکت کند آن مقدار زیاد می شود.

پس مراد از مقدار، مقدار مسافت نیست. مسافت عامل تقسیم است ولی یکی از نصف کرد و یکی را نصف نکرد معلوم می

شود که مسافت با مقدار یکی نیست. اگر یکی بودند این عامل، هر دو را نصف می کرد. در حالی که می بینیم سرعت را نصف کرد ولی زمان را نصف نکرد.

اما اینکه این مقدار، مقدار متحرک نیست: (صفحه ۱۵۶ سطر ۶ قوله فاما ان یکون) ابتدا متحرک را معنی می کنیم. متحرک یعنی شخصی که مثلا بر روی زمین حرکت می کند، مثلا یک شخص لاغری حرکت می کند که مقدارش کم است و یک شخص چاق حرکت می کند که مقدارش زیاد است. آیا مقداری که متحرک در آن مقدار، آن مسافت را طی می کند همان مقدار هیکل خودش است؟ مسلّم است که نمی باشد و الا لازم می آید که شخصی که لاغر است تندتر برود چون مقدارش کمتر است. درحالی که تندی و کندی ربطی به لاغری و چاقی متحرک ندارد.

ص: ۱۲۴۲

اما اینکه این مقدار، مقدار خود حرکت نیست: (صفحه ۱۵۶ سطر ۷ و من المعلوم) می فرماید چون حرکات را می بینیم که در حرکت بودن یکسان اند ولی در این مقدار یکسان نیستند مثل حرکت آهو با حرکت لاـک پشت که هر دو حرکتند ولی مقداری که ما درباره آن بحث می کنیم که همان زمان طول کشیدنش است یکسان نمی باشد. آهو، تندتر می رود و زمان کمتری دارد. لاـک پشت، کندتر می رود و زمان بیشتری دارد. یکی زمانش بیشتر و دیگری زمانش کمتر است در حالی که حرکت در هر دو، همان حرکت است. لذا زمان را نمی توان همان حرکت گرفت.

اگر آن مقداری که ما درباره آن بحث می کنیم و اسمش زمان است با اصل حرکت یکی باشد (چون اصل حرکت آهو با اصل حرکت لاـک پشت فرق نمی کند) باید زمانِ حرکت آنها هم فرق نکند در حالی که زمان حرکت فرق می کند پس نتیجه می گیریم آن مقداری که درباره اش بحث می کنیم (که همان زمان است) غیر از اصل حرکت است.

اما اینکه مقدار، سرعت و بطو نیست: احتمال دارد که گفته شود این مقداری که ما درباره آن بحث می کنیم (و بعداً اسم آن را زمان می گذاریم) همان سرعت و بطو باشد سرعت و بطو به حرکت مربوط است. چه اشکال دارد که بگوییم منظور از مقدار الحرکه همان سرعت و بطو حرکت است. مصنف می فرماید این احتمال هم صحیح نیست زیرا گاهی سرعت و بطو متفق است ولی آن مقدار، مختلف است. و این، نشان می دهد که آن مقدار با سرعت و بطو فرق دارد.

ص: ۱۲۴۳

سوال: چگونه سرعت و بطو متفق است؟

جواب: دو نفر در مسافت معینی (مثلا ۱۰ کیلومتر) حرکت می کنند. هر دو با سرعت یکسان حرکت می کنند، زمان حرکت آنها هم یکسان می شود ولی مصنف می فرماید آن مقدار مختلف می شود اما چگونه مختلف می شود؟ ظاهراً به این بیانی که کردیم تصور نمی شود.

دقت شود که مصنف به کجا نظر دارد؟ مصنف اینگونه فرض می کند که یک متحرک (نه اینکه دو متحرک با هم مقایسه شود) با سرعت یکنواختی این مسافت ۱۰ کیلومتری را طی می کند وقتی به نصف مسافت می رسد آن مقدار نصف می شود با اینکه سرعت عوض نشده. یعنی سرعت، نصف نشده ولی مقدار، نصف شده است. پس ممکن است در طیّ مسافتی، سرعت کم نشود ولی آن مقدار، کم شود مثل این مثالی که گفتیم که متحرکی مسافت ۱۰ کیلومتری را شروع به حرکت می کند و سرعت حرکتش یکنواخت است حالا ـ اگر بخواهد این مسافت را تمام کند مثلا ۱۰ دقیقه طول می کشد. اگر این مسافت را نصف کند ۵ دقیقه طول می کشد. مقدار را توانست کم کند ولی سرعت را نتوانست کم کند پس معلوم می شود که سرعت، مقدار نیست والا با کم شدن مقدار، سرعت هم کم می شود یا با ثابت ماندن سرعت، مقدار هم ثابت می ماند در حالی که سرعت، ثابت مانده ولی مقدار کم شده. مصنف در عبارت خودش هر دو احتمال (اینکه آن مقدار، خود حرکت باشد یا سرعت و بطو باشد) را با یک بیان رد می کند ولی ما این دو احتمال را جدا جدا بیان کردیم و یکبار بحث را در اصل حرکت مطرح کردیم و ثابت کردیم که مقدار مورد بحث ما، حرکت نیست و یکبار بحث را در اصل سرعت و بطو مطرح کردیم و ثابت کردیم که مقدار مورد بحث ما، سرعت و بطو حرکت نیست. علت اینکه این دو احتمال را جداگانه مطرح کردیم همین بود که اولا مطلب، روشن تر می شد ثانیا در بحث سرعت، شبهه ای برای ما پیش می آمد و کلمات مصنف مبهم بود لذا این شبهه را باید بیان می کردیم و رد می کردیم.

ص: ۱۲۴۴

تـا اینجـا معلـوم شـد کـه آن مقـدار مـورد بحث مـا، نفس الحرکه و سـرعه الحرکه نیست بلکه چیز دیگری است که مربـوط به حرکت است که در ادامه بیان می کنیم.

(گاهی سـرعت و بطو فرق می کند ولی زمان فرق نمی کند مثلاً یکی ۱۰ کیلومتر را با یک سـرعت خاصی در ۱۰ ساعت طی می کند و شـخص دیگری ۵ کیلومتر را با سـرعت کمتر، در ۱۰ ساعت طی می کنـد. ساعت هر دو ۱۰ ساعت است ولی یکی سرعت و یکی بطو دارد پس سـرعت و بطو اختلاف پیدا کرد اما ساعت اختلاف پیدا نکرد یعنی اختلاف مسافت در سـرعت و بطو اثر گذاشت ولی در زمان اثر نگذاشت پس زمان با سرعت و بطو یکی نیست.

صفحه ۱۵۶ سطر ۱۱(قوله و هذا المقدار لیس)

سوال: آیا مقدار امری قائم بالذات است یا امری عارضی است؟

جواب: بعـد از اینکه مصـنف اثبات کرد که این مقـدار، مقدار متحرک نیست. مقدار مسافت و نفس الحرکه و سـرعت و بطوءِ حرکت نیست، این بحث را مطرح می کند که این مقدار آیا امر قائم بالذات است یا امری عارضی است.

مصنف ثابت می کند که قائم بالذات نیست و متکی به غیر است. چون وقتی که متقدِّر آن از بین می رود این مقدار هم از بین می رود. (اگر متکی به غیر نبود باید خود مقدار را از بین می بردیم).

دلیـل: چگونه قـائم بنفس باشـد در حـالی که بـا مقـدرش عبور می کنـد و می گـذرد و هر عبور کننـده ای فاسـد است پس با مقدّرش فاسد می شود.

ص: ۱۲۴۵

توضیح عبارت:

(فنقول: ان هذا الامکان قد صح انه منقسم و کل منقسم فمقدار او ذو مقدار فهذا الامکان لا یعری عن مقدار)

این امکان، روشن است که منقسم است چون در جلسه قبل بیان کردیم که قابل قسمت است.

مقدمه اول: ان هذا الامکان منقسم

مقدمه دوم: و کل منقسم فمقدار او ذو مقدار

نتیجه: فهذا الامکان لا یعری عن مقدار

نتیجه این است که این امکان یا مقدار است یا ذو مقدار است. این نتیجه را جمع می کند که فهذا الامکان لا یعری عن مقدار، یعنی این امکان، برهنه از مقدار نیست حال چه خودش مقدار باشد چه معروض مقدار باشد.

(فلا یخلو ان یکون مقداره مقدار المسافه او مقدار آخر)

نسخه صحیح (مقداراً آخر) است.

حال که نتیجه گرفتیم که این امکان دارای مقدار است درباره این مقدار بحث می کنیم.

(و لو کان مقدار المسافه لکانت المتساویات فی المسافه متساویه فی هذا الامکان)

از اینجا می خواهد مقدار مسافت بودن آن امکان را رد کند. مراد از (لکانت المتساویات)، (لکانت الحرکات المتساویات)است اگر این امکان، مقدار مسافت باشد حرکاتی که مساوی در مسافت باشند (چه حرکت، حرکت آهو باشد که سریع است چه حرکت، حرکت لاک پشت باشد که بطی است همه این حرکات که مساوی در مسافتند) باید در این امکان مساوی باشند یعنی زمانشان باید یکی باشد. در حالی که اینچنین نیست.

(لکن لیس کذلک)

لکن اینچنین نیست که حرکت همه متحرکها در این مسافت یکی باشد. یعنی زمان حرکت آنها یکی باشد بلکه یکی این مسافت را کوتاهتر و یکی این مسافت را طولانی تر طی می کند.

ص: ۱۲۴۶

(فهو اذن مقدار آخر)

این مقداری که برای امکان مقدار دیگری است و مقدار مسافت نیست.

حال که مقدار دیگری است باید بینیم که مقدار چه چیزی است.

(فاما ان یکون مقدار المتحرک اولا یکون)

یا این مقدار که مقدار امکان است مقدار متحرک است یا مقدار متحرک نیست. ثابت می کنیم که مقدار متحرک نیست.

(لکنه لیس مقدار المتحرک)

لکن این مقداری که بر امکان است مقدار متحرک نیست.

(و الا مکان المتحرک الاعظم اعظم فی هذا المقدار)

نسخه صحیح (والا لکان) است. این عبارت، بیان دلیل است یعنی والا لازم می آید آن متحرکی که چاقتر و بزرگتر است اعظم باشد در این مقدار، یعنی مقدار حرکتش و زمان حرکتش طولانی تر باشد. (و اعظم در این مقدار باشد مراد از این مقدار یعنی همان چیزی که درباره آن بحث می کنیم و اسم آن را زمان می گذاریم).

(و لیس کذلک فهو اذن غیر مقدار المسافه و غیر مقدار المتحرک)

در حالی که تالی باطل است نتیجه می گیریم که (فهو اذن غیر مقدار المسافه و غیر مقدار المتحرک) قبلا ثابت کرد که مقدار مسافت نیست الان هم اضافه کرد که مقدار متحرک هم نیست.

ضمیر (هو) به مقدار (ی که مورد بحث است) بر می گردد.

در این صورت، چیزی باقی نمی ماند جز اینکه مقدار حرکت باشد ولی مصنف این را بیان نمی کند ولی می توان نتیجه گرفت زیرا می گوییم یا متحرک است یا مسافت است یا حرکت است. اگر این مقدار، مقدار مسافت و مقدار متحرک نیست قهراً مقدار حرکت است. به محض اینکه گفته می شود منظور از مقدار، مقدار حرکت است بحث می شود که آیا اینکه مقدار حرکت است آیا مقدار برای خود حرکت است یا مقدار برای سرعت و بطو حرکت است یا چیز دیگر است.

ص: ۱۲۴۷

(و من المعلوم ان الحركه ليست نفسها ذات هو المقدار نفسه)

در نسخه خطی به این صورت است (ان الحركه ليست بعينها ذات هو المقدار).

اگر نفسها باشد تاکید برای ضمیر در (لیست) است. مراد از (نفسه) یعنی خود مقدار،

ترجمه: از معلوم این است که حرکت عیناً ذاتی نیست که همین مقدارِ موردِ بحث ما باشد.

(به جای «نفسه» از لفظ «همین» در ترجمه استفاده کردیم).

(ولا السرعه و البط ذلك)

این مقدار مورد بحث ما، سرعت و بطو هم نیست بلکه چیزی غیر از این دو است.

(اذ الحركات فى انها حركات تتفق فى الحركيه و تتفق فى السرعه و البط ء و تختلف فى هذا المقدار)

این عبارت بیان برای هر دو مطلب است هم بیان بر اینکه مقدار مورد بحث، نفس الحرکه نیست هم بیان برای اینکه مقدار مورد بحث، سرعت و بطوء حرکت نیست. یعنی هر دو مطلب را با یك بیان ثابت می کند.

مراد از (من المعلوم) اگر معلوم بدیهی باشد (اذ الحرکات) تنبیه می شود و اگر مراد از (من المعلوم)، معلوم نظری باشد (اذ الحرکات) نظری می شود.

ترجمه: زیرا حرکات، در اینکه حرکاتند در حرکت بودن اتفاق دارند و همچنین در سرعت و بطو اتفاق دارند ولی در این مقدار، اختلاف دارند. (این اتفاق در حرکت و اتفاق در سرعت و بطو و اختلاف در این مقدار نشان می دهد که این مقدار، نه حرکت است و نه سرعت و بطو است).

(و ربما اختلفت الحركه فى السرعه و البط ء و اتفقت فى هذا المقدار)

ص: ۱۲۴۸

حرکت در سرعت و بطو مختلف است اما در این مقدار (که اسم آن زمان است) اتفاق دارد.

(فقد ثبت وجود مقدار لامکان وقوع الحرکات بین المتقدم و المتاخر وقوعا یقتضی مسافات محدوده).

از اینجا نتیجه گیری می کند و می گوید: ما یک مقدار برای امکان مورد بحث درست کردیم (که بعداً می خواهیم اسم آن را زمان بگذاریم) که ۴ صفت داشت ۱ _ مقدارِ مسافت نبود ۲ _ مقدارِ متحرک نبود ۳ _ نفس الحرکه نبود ۴ _ سرعتِ حرکت و بطو حرکت نبود.

امکان را قبلاً معنی کردیم الان هم معنی کردیم (نمی خواهیم اسم آن را ببریم و بگوییم زمان است) حالا می خواهیم با مضاف الیه های آن معنی کنیم و به کمک مضاف الیه ها تعیینش کنیم. از(فقد ثبت تا مسافات محدوده) مضاف الیه امکان آمد و قهراً امکان به وسیله مضاف الیه خودش روشن شد.

ترجمه: وجود مقدار برای امکان وقوع حرکات بین متقدم و متاخر (یعنی بین مسافت متقدم و مسافت متاخر، چون حرکات، مسافتی را طی می کنند که ابتدا قسمت متقدم مسافت را طی می کند و سپس قسمت بعدی مسافت را ثانیا طی می کند پس حرکاتی بین مسافت متقدم و مسافت متاخر انجام می شود) یک نوع وقوعی که اقتضای مسافات معینه می کند یعنی حرکات در این مسافات واقع می شود و مسافات، معین است حرکات هم معین است یا حرکت معینی که مسافت را معین می کند. (فرقی ندارد که چه مسافت، حرکت را معین کند چه حرکت مسافت را معین کند البته واقعا مسافت، معین شود و حرکت از طریق مسافت معین می شود.

ص: ۱۲۴۹

نکته: ثابت شد که این امکان، برایش مقداری است. این عبارت به چه معنی است؟ آیا به معنای این است که مقدار بر او عارض است یا مقدار، نفس او است.

عبارت با هر دو سازگار است. ثابت شد که مقداری برای این امکان است حال این مقدار، ذاتی این امکان است یا عارض بر این امکان است؟ که اگر ذاتی باشد خود امکان را مقدار می گوییم و اگر عارض باشد امکان را ذو مقدار می گوییم. چنانکه قبلا بیان کرد که این امکان، یا مقدار است یا ذو مقدار است.

اینکه گفتیم برای امکان زمان و مقدار وجود دارد دو احتمال دارد که گفتیم ذاتی یا عرضی باشد. پس اشکال نکنید که ما مقدار را عارض زمان می گیریم تا اشکال کنی که مقدار، خود زمان است. ما مطلب را طوری بیان کردیم که با هر دو احتمال سازگار باشد هم مقدار، خود زمان باشد هم مقدار، عارض بر زمان باشد. ولی چون الان بحثی در این باره نداریم لذا روی آن تاکید نمی کنیم والا در واقع نظر مصنف این است که مقدار، خود زمان است. یا امکان، مقدار است نه ذو مقدار.

(لیس مقدار المتحرک و لا المسافه و لا نفس الحرکه)

(لیس) صفت برای مقدار است و ضمیر در آن به مقدار بر می گردد و (مقدار المتحرک) خبر برای لیس است.

ترجمه: مقداری برای امکان ثابت شد که آن مقدار، مقدار متحرک نبود مقدار مسافت و نفس الحرکه هم نبود. سرعه الحرکه و بطو الحرکه هم نبود.

ص: ۱۲۵۰

(و هذا المقدار لیس یجوز ان یکون قائما بنفسه)

این مقدار، قائم بنفسه نیست. مستقل نیست بلکه متکی است.

(و کیف یکون قائما بنفسه و هو منقص مع مقدره و کل منقص فاسد)

نسخه صحیح (متنقص) است.

ترجمه: چگونه قائم بنفس باشد در حالی که با مقدرش عبور می کند و می گذرد و هر عبور کننده ای فاسد است پس با مقدّرش فاسد می شود.

(فهو فی موضوع او ذو موضوع)

این دو کلمه چه فرقی دارند؟ ثابت کردیم آن مقدار، مستقل نیست وقتی مستقل نیست نیاز به موضوع دارد. یکبار (فی موضوع) می گوییم و یکبار (ذو موضوع) می گوییم که به ظاهر فرقی ندارند ولی در باطن فرق دارند. فرقشان این است که عَرَض گاهی در موضوعی به طور مستقیم حلول می کند مثلا کیفیت لون، عارض بر موضوع خودش مثل جدار می شود. اما گاهی کیفیتی مثل انحنا است که عارض بر خط می شود و خط عارض بر سطح می شود و سطح، عارض بر حجم می شود و حجم، عارض بر جسم می شود و موضوع، جسم است. و بقیه، معروض هستند. پس موضوع عبارتست از محلی که بی نیاز باشد در قوامش، ولو در کمالش نیازمند به آن حال است ولی در قوامش بی نیاز از آن حال است. ما آن جسم را موضوع می گیریم چون بحث ما در این بود که این مقدار، مستقل است یا مستقل نیست. آن، جسم است که مستقل است و خط و سطح و ... مستقل نیستند ولو بر آنها بتوانی موضوع اطلاق کنی ولی ما اطلاق نمی کنیم، پس اگر این مقدار مستقیما در یک جایی حلول کرد (فی موضوع) می گوییم، اگر با واسطه حلول کرد (ذو موضوع) می گوییم یعنی در وقتی که با واسطه حلول می کند (فی موضوع) نیست ولی بالاخره صاحب موضوع است.

ص: ۱۲۵۱

پس این قیـد برای این است که بفهمانـد این مقدار، یا مسـتقیم در جوهر حلول کرده و یا اینکه با واسـطه حلول کرده ولی علی ایّ حال باید موضوعِ داشته باشد.

(فهذا المقدار هو متعلق بموضوع)

کلمه (متعلق) را دقت کنیـد. چه (فی موضوع) باشد چه (ذو موضوع) باشد متعلق به موضوع است. (این جمله عام است و شامل هر دو می شود).

(و لا یجوز ان یکون موضوعه الاول ماده المتحرک)

مراد از موضوع چیست؟ اگر موضوع نبود این مقـدار هم نبود. اگر متحرک و حرکـتی نـداشتیم، مقـدار هم نـداشتیم پس بـاید متحرک و حرکت باشد تا این مقدار درست شود. پس یقیناً این مقدار وابسـته به متحرک است و وابسـته به مسافت نیست. زیرا مسـافت وجـود دارد ولی این مقـدار موجود نشـده است. تـا متحرک حرکت را شـروع نکنـد این مقـدار بوجود نمی آیـد. پس موضوعِ این مقـدار، همـان متحرک است ولی آیـا متحرک بلاـ واسـطه موضوع است یا متحرک بتوسط حرکت موضوع اسـت یعنی این مقـدار ابتدا عارض حرکت می شود سـپس به توسط حرکت عارض بر متحرک می شود یا مسـتقیما به روی متحرک می آید؟ اگر مستقیما به متحرک تعلق بگیرد معنایش این است که متحرک ولو حرکت نکند و صفتِ متحرک را نداشته باشد این مقـدار را خواهـد داشت. این مقـدار، مقدار خود متحرک است. این، چاق و لاغری خود متحرک را نشان می دهد که قبلا گفتیم این، مراد ما نیست.

در حالی که تنـدی و کنـدی متحرک ربطی به چاقی و لاغری متحرک نـدارد. پس این مقـداری که مورد بحث ما است مقدار خود متحرک نیست بلکه مقـدار متحرک با وصف حرکت است که مصـنف تعبیر می کند به مقدار متحرک که با هیئت باشد. (اسمی از حرکت نمی آورد) بعداً آن هیئت را دو قسم می کند ۱ _ هیئت ثابت ۲ _ هیئت متغیر.

ص: ۱۲۵۲

هیئت ثابت را رد می کند و هیئت متغیر را نتیجه می گیرد و هیئت متغیر همان حرکت است و این مقدار، مقدار حرکت متغیر می شود. به اینجا که می رسد اسم آن را می آورد و می گوید هذا هو الزمان.

موضوعِ اولِ مقدار که مستقیماً این مقدار در آن موضوع رفته و هیچ واسطه بین این مقدار و آن موضوع نیست، یعنی موضوعی که عرض با او هیچ واسطه ندارد مثل لونی که بر کاغذ وارد می شود. کاغذ، موضوع اول لون می شود. اما این کاغذ، موضوع اول انحنا نیست. موضوع اول انحنا، خط است. بعداً به کاغذ می رسد.

کلمه (موضوعه الاول) نشان می دهد که موضوع دوم و سوم هم داریم یعنی انحنا که عارض می شود موضوع اولش خط است. موضوع دومش سطح است، موضوع سومش حجم است. موضوع چهارمش جسم تعلیمی است و این، نشان می دهد که می توان این واسطه ها را علاوه بر معروض بودن، موضوع هم بنامیم.

(فی موضوع) یعنی حلول در موضوع کرده است.

(ذو موضوع) یعنی بالاخره موضوع دارد یعنی بالاخره به موضوع نهایی خواهی رسید.

ترجمه: موضوع اول این مقدار را نمی توانیم ماده متحرک (خود ماده بدون قید حرکت) بیاوریم.

(لما بیناه فانه ان کان مقدار ماده بلاواسطه لکانت الماده تصیر به اعظم او اصغر)

مراد از (ما بیناه) را با عبارت (فانه) بیان می کند.

ضمیر در (فانه) به مقداری که مورد بحث ما است بر می گردد.

ترجمه: اگر آن مقدار، مقدار ماده باشد بلاواسطه (یعنی خود همین ماده متحرک، این مقدار را داشته باشد نه اینکه این ماده متحرک هیئتی داشته باشد که آن هیئت، این مقدار را داشته باشد). در این صورت ماده با این مقدار بزرگ و کوچک می شود (که لازم می آید ماده وقتی بزرگ شد مقدارش هم بزرگ شود و نتیجهً حرکت کندتر شود و ماده وقتی کوچک شد مقدارش هم کوچک شود و نتیجهً حرکت سریعتر شود. در حالی که اینطور نیست. زیرا سرعت و بطو حرکت کاری به چاقی و لاغری ماده ندارد. در توضیح که بیان می کردیم گفتیم اگر ماده بزرگ شود باید مقدار هم کوچک شود و اگر ماده کوچک شود باید مقدار بیشتر شود. این حرف صحیحی بود که قبلا گفتیم. اما کلامی که مصنف می گوید این است که آن مقدار اگر مقدار ماده باشد با بزرگ شدنش ماده را بزرگ می کند و با کوچک شدنش ماده را کوچک می کند و ربط به بزرگ کردن و کوچک کردن ماده پیدا می کند و ربطی ماده را کوچک می کند و ربط به بزرگ کردن و کوچک کردن حرکت پیدا نمی کند، طی مسافت را که بزرگ و کوچک نمی کند بلکه ماده را بزرگ و کوچک می کند و ما بحثی در چنین ماده نداریم.

ص: ۱۲۵۳

(فاذن هو فی الموضوع بوساطه هیئه اخری)

(فاذن) یعنی حال که معلوم شد موضوع اول این مقدار، ماده متحرک نیست. (هو) به مقدار بر می گردد.

ترجمه: در این هنگام مقدار در موضوع (که همان متحرک است) قرار گرفته اما با واسطه نسبت دیگری (یعنی این مقدار بر هیئتی وارد شده و آن هیئت، در این موضوع واقع شده. اگر آن هیئت نباشد لازم می آید که این مقدار به طور مستقیم بر ماده وارد شود و گفتیم این، صحیح نیست.

(و لا یجوز ان یکون بوساطه هیئه قاره کالبیاض و السواد)

این مقدار نمی تواند بواسطه هیئت قارّی به این ماده (یعنی به متحرک) نسبت داده شود مثل بیاض و سواد که هیئت قار هستند.

(و الا لکان مقدار تلک الهیئه فی الماده یحصل فی الماده مقدارا ثابتا قارا)

اگر آن هیئت ثابت باشد این مقدار هم که بر آن هیئت عارض می شود و به توسط آن هیئت بر آن ماده عارض می شود باید یک مقدارِ ثابتِ قار باشد در حالی که آن امکانی که بحث کردیم (که مراد زمان است) ثابت قار نیست پس معلوم می شود که آن هیئت هم ثابت قار نیست.

ترجمه: اگر آن هیئت، ثابت باشد مقدار این هیئت که در ماده قرار می گیرد (فی الماده متعلق به هیئت است) مقدارش هم در ماده حاصل است ولی به کمک هیئت حاصل است اما حاصل است به عنوان یک مقدار ثابت قار (چون واسطه ثابت بود پس خودش هم ثابت می شود).

ص: ۱۲۵۴

(فبقی ان یکون مقدار هیئه غیر قاره)

ضمیر در (یکون) به مقدار مورد بحث بر می گردد.

ترجمه: مقدار مورد بحث باید مقدار هیئتی باشد که آن هیئت غیر قار است.

(و هی الحرکه من مکان الی مکان او من وضع الی وضع بینهما مسافه تجری علیها الحرکه الوضعیه)

از اینجا هم اسم آن هیئت را می آورد هم اسم آن مقدار را می آورد.

(هی) به هیئت غیر قار بر می گردد.

و آن هیئت غیر قار، حرکت است و حرکت، چنانکه در جلسه قبل تعمیم دادیم ممکن است حرکت در این باشد (من مکان الی مکان) و ممکن است حرکت در وضع باشد (من وضع الی وضع) یعنی فرق نمی کند که آن حرکت، حرکت در این باشد یا حرکت در وضع باشد. در هر دو صورت، آن هیئت، حرکت می شود و آنچه که به این هیئت وابسته است را زمان می گویند یعنی همان مقدار حرکت را زمان می گویند.

(بینهما مسافه تجری علیها الحرکه الوضعیه) ضمیر در بینهما را به دو وضع بر می گردانیم چون در ادامه، لفظ (حرکت وضعیه) آورده. اگر به جای (حرکت وضعیه)، لفظ (حرکت) می آورد می گفتیم ضمیر در (بینهما) به دو مکان و دو وضع بر می گرداندیم.

(و هذا هو الذی نسمیه الزمان)

(هذا) یعنی آن مقدار هیئت.

تا اینجا ماهیت زمان معلوم شد ولی در ضمن معلوم شدن ماهیت، روشن شد که وجود هم دارد. ما طوری ماهیت زمان را روشن کردیم که به وجودش هم اشاره کردیم. پس نه تنها ماهیت زمان را تحلیل کردیم بلکه وجود آن را هم گفتیم پس زمان را اگر بخواهیم تعریف کنیم می گوییم زمان، مقدار حرکت است و حرکت موجود است پس مقدار حرکت هم موجود است پس زمان هم موجود است.

ص: ۱۲۵۵

بیان تقسیم حرکت به مقدم و موخر ۹۲/۰۴/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۵۶ سطر ۱۸ (و قوله و انت تعلم)

موضوع: بیان تقسیم حرکت به مقدم و موخر

بعد از اینکه زمان را بیان کردند و معلوم شد زمان، مقدار حرکت است. درباره حرکت بحثی را شروع می کنند که آن بحث می تواند خصوصیتی از خصوصیات زمان را توضیح دهد. پس این بحث، مربوط به زمان هم هست اگر چه در مورد حرکت مطرح می شود.

خصوصیت اول: می فرماید که حرکت به تبع مسافت تقسیم به مقدم و موخر می شود. وقتی متحرک، بخش مقدم مسافت را طی می کند ما به حرکت آن می گوییم این قسمت از حرکت مقدم است و وقتی بخش بعدی مسافت را طی می کند به حرکتِ متحرک که در این بخش واقع شده می گوییم حرکتش موخر است دوباره قدم های بعدی را که بر می دارد هر کدام تقسیم به مقدم و موخر می شود. پس در طول مسافتی که طی می کند همواره اجزاء مقدم و موخر برای حرکت پیدا می شود که این اجزاء مقدم و موخر در پی هم قرار می گیرند و حرکت واحده را می سازند پس حرکت دارای اجزاء مقدم و اجزاء موخر است و این تقدم و تأخرش را به تبع تقدم و تاخری که در مسافت حاصل است دارد یعنی قسمتی از مسافت، مقدم بر قسمت دیگر است و طیِّ آن قسمت مقدم، با حرکتِ مقدم انجام می شود و طیِّ آن قسمت موخر، با حرکت موخر انجام می شود بنابراین تقدم و تاخر مسافت، باعث پیدایش تقدم و تاخر در حرکت می شود اما بین تقدم و تاخری که برای حرکت حاصل است و تقدم و تاخری که برای مسافت حاصل است فرق وجود دارد و آن فرق این است که مقدم و موخر در مسافت، قابل اند که با هم باشند و قابلند که عوض شوند. یعنی می توانند با هم باشند مثلا فرض کنید که ما از یک مکانی به سمت مکان دیگر می رویم وقتی قسمتی ازاین مسافت را طی می کنیم و وارد در مسافت بعدی می شویم مسافت قبلی هنوز موجود است و از بین نرفته و درجای خودش محفوظ است. مسافت بعدی هم ضمیمه می شود پس مسافت بعدی هم موجود است. پس مقدم و موخرِ مسافت همه با هم موجودند ولی حرکتی که کردیم بخش مقدم آن از بین رفته و تا بخش مقدم از بین نرود ما نمی توانم وارد در بخش موخر شویم پس مقدم و موخر، در حرکت با هم جمع نمی شوند.

ص: ۱۲۵۶

خصوصیت دوم: می توانیم مقدمِ مسافت را موخر کنیم یعنی اگر ما می خواستیم از مدرسه به مسجد برویم مدرسه، مقدم است و مسجد، موخر است. حال اگر برعکس کنیم و در وقت برگشتن که از مسجد به سمت مدرسه می آییم آن که مقدم بوده، موخر می شود و آن که موخر بوده، مقدم می شود یعنی مسافتی که مقدم بوده موخر می شود و مسافتی که موخر بوده مقدم می شود اما حرکت را نمی توان وارونه کرد. چه از مسجد راه بیفتیم چه از مدرسه راه بیفتیم، در هر صورت جزء مقدم، مقدم است و جزء موخر، موخر است. وقتی از مسجد راه می افتیم قدم های اول، جزءِ مقدمِ حرکت می شود و مقدم بر قدم های بعدی است وقتی از مدرسه راه بیفتیم همین مساله است.

پس نه می توانیم اجزاء مقدم و موخر حرکت را در کنار هم جمع کنیم و نه می توانیم تعویض کنیم برخلاف مسافت که هم اجزاء مقدم و موخر را می توان جمع کرد و هم می توان تعویض کرد. این تفاوت بین مقدم و موخرِ حرکت با مقدم و موخرِ مسافت است ولی هر دو دارای مقدم و موخر هستند. و حرکت، تقدم و تاخرش را از تقدم و تاخر مسافت می گیرد. آن، اصل است و این، فرع است. که اصل، عوض نمی شود و از بین نمی رود ولی فرع، هم عوض می شود و هم از بین می رود.

تا اینجا بحث ما در حرکت بود حال می خواهیم کم کم به زمان منتقل شویم و به بحث زمان بپردازیم. این طور می گوییم که این حرکت، انجام می شود و در جلسه گذشته اسم این حرکت را زمان نامیدیم حال ما می خواهیم همین حرف را تشریح کنیم. اینکه گفتیم زمان، مقدار حرکت است صحیح می باشد ولی باید مطلبی به آن اضافه کنیم و آن این است که ملاحظه کنید حرکتی که الان انجام می شود پیوسته دیده می شود و از اول تا آخر، یک حرکت دیده می شود. از مدرسه که راه افتادیم و به مسجد رسیدیم یک حرکت انجام دادیم که این حرکت، متصل است و آن را متصل می بینیم. اما یک بار این گونه نیست و همین حرکتی را که متصل است تقسیم به اجزا مقدم و موخر می کنیم (همین بحثی که در ابتدای جلسه کردیم) و می گوییم این جزء، مقدم بر جزء دوم است و جزء دوم نسبت به جزء اول، موخر است دوباره به سراغ جزء دوم می رویم و می گوییم نسبت به جزء سوم، مقدم است و نسبت به جزء اول، موخر است و همین طور اجزاءِ مقدم و موخر درست می کنیم یعنی اجزاء متصل را منفصل می کنیم در این صورت نمی گوییم زمان، مقدارِ حرکت است بلکه می گوییم زمان،عدد حرکت است چون حرکت را شمردیم و به چند جزء تقسیم کردیم. حال زمان، عدد این حرکت می شود. ما در جلسه گذشته گفته بودیم زمان، مقدار حرکت است حال می خواهم بیان کنیم که زمان، مقدار حرکت است یا عدد حرکت است. پس بستگی دارد به اینکه حرکت را چگونه می بینید اگر حرکت را متصل ببینید زمان را مقدار حرکت قرار می دهید و اگر حرکت را منفصل ببینید زمان را عدد حرکت قرار می دهید.

توضیح عبارت

(و انت تعلم ان الحرکه یلحقها ان تنقسم الی متقدم و متاخر)

(یلحقها) یعنی یعرضها

مطلب برای تو روشن است که بر حرکت، این امر عارض می شود که تقسیم به بخش مقدم و بخش موخر شود. اما از کجا این تقسیم بر حرکت وارد می شود؟ می فرماید چون این تقسیم بر مسافت وارد می شود و حرکت در مسافت انجام می شود آن تقسیمی که بر مسافت وارد می شود بر حرکت هم وارد می شود و حرکت به تبع تقدم و تاخرِ مسافت، اجزاء متقدم و متاخر پیدا می کند.

(و انما یوجد فیها المتقدم ما یکون منها فی المتقدم من المسافه)

ضمیر (فیها) به حرکت بر می گردد.

ضمیر (منها) به حرکت بر می گردد و «من» بیانیه است.

در حرکت، جزء متقدم یافت می شود که آن متقدم عبارت است از حرکتی که در متقدمِ از مسافت انجام می شود (آن چه که از این حرکت، در متقدمِ از مسافت اتفاق می افتد آن را جزء متقدم حرکت می گوییم)

(والمتاخر ما یکون منها فی المتاخر من المسافه)

ضمیر (منها) به حرکت بر می گرد و «من» بیانیه است.

و جزءِ متاخرِ حرکت، که در متاخرِ از مسافت اتفاق می افتد به آن، جز متاخر حرکت می گوییم. تا اینجا معلوم شد که حرکت به تبع مسافت به بخش متقدم و متاخر تقسیم می شود.

(لکنه یتبع ذلک ان المتقدم للحرکه لا یوجد مع المتاخر منها)

ص: ۱۲۵۸

از اینجا می خواهد فرق تقدم و تاخری که در حرکت بکار می رود را با تقدم و تاخری که در مسافت بکار می رود ذکر کنیم.

ترجمه: به تبع این تقسیمِ حرکت به متقدم و متاخر، این مطلب پیش می آید که این دو قسم با هم قابل اجتماع نیستند. (اگر در حرکت باشند قابل اجتماع نیستند، قابل تبدل هم نیستند).

(کما یوجد المتقدم و المتاخر فی المسافه معا)

چنان چه مقدم و موخر در مسافت با هم جمع می شوند این چنین نیست که مقدم و موخر، در حرکت با هم جمع شوند.

(و لا یجوز ان یصیر ما هو مطابق المتقدم من الحرکه فی المسافه متاخرا)

(متاخرا) خبر برای (یصیر) است.

(من الحرکه) بیان برای «ما» در (ما هو مطابق) است.

(المتقدم) مراد، متقدم در مسافت است.

ترجمه: جایز نیست که حرکتِ در مسافتی که مطابقِ متقدمِ مسافت است، متاخر شود. (جایز نیست که آن حرکتی که مطابق با متقدم مسافت است که بخشِ مقدمِ خودِ حرکت به حساب می آید نمی تواند متاخر شود. طور دیگر معنی می کنیم که از حرکت در مسافت، آن که مطابق با متقدم در مسافت است نمی تواند متاخر شود.

(و لا الذی هو مطابق المتاخر منها متقدما کما یجوز فی المسافه)

(منها) به حرکت بر می گردد و «من» بیانیه است.

و نه حرکتی که مطابقِ متاخرِ مسافت است جایز است که متقدم شود یعنی حرکتِ متاخر هم، نمی تواند متقدم شود. ما گفتیم که متاخر نمی تواند متقدم شود و قبلا گفتیم که متقدم نمی تواند متاخر شود. عبارت ما کوتاهتر از عبارت مصنف بود ولی مصنف، نخواست فقط این مطلب را بگوید بلکه خواست تبعیت حرکت با مسافت را هم بیان کند لذا گفت آن بخش از حرکت که تابعِ مسافتِ مقدم است، موخر نمی شود یعنی همان مقدمِ حرکت را گفت که موخر نمی شود ولی در ضمن آن فهماند که مقدمِ حرکت، مطابق با مقدم مسافت است که تبعیتِ تقدم حرکت، با تقدم مسافت را هم افاده کرد.

ص: ۱۲۵۹

(کما یجوز فی المسافه) یعنی همان طور که در مسافت جایز است متقدمِ آن، متاخر شود و متاخرِ آن، متقدم شود.

در عبارت (لکنه یتبع ذلک ...) اشاره کرد به این که مقدم و موخرِ در حرکت، جمع نمی شوند. در عبارتِ (لاـ یجوز ان یصیر...) اشاره می کند به این که مقدم و موخرِ در حرکت، متبدل نمی شوند.

(فیکون المتقدم و المتاخر فی الحرکه خاصیه تلحقهما من جهه ما هما للحرکه)

برای تقدم و تاخر در حرکت خاصیتی است که آن خاصیت (لا یجتمعان و لا یتبدلان) بود که آن خاصیت ملحق به تقدم و تاخر می شود از این جهت که تقدم و تاخر برای حرکتند.

(لیس من جهه ما هما للمسافه)

نه از جهت اینکه این تقدم و تاخر برای مسافتند.

(و یکونان معدودین بالحرکه)

ضمیر در (یکونان) به تقدم و تاخری که در خط قبل است بر نمی گردد بلکه به متقدم و متاخر بر می گردد. یعنی مقدم و موخر، با حرکت شمرده می شوند یعنی اجزاء حرکت، مقدم و موخر را می شمارند و می گوید این، جزء اول است و آن، جزء دوم است و همین طور می شمارد تا حرکت، تمام شود.

(فان الحرکه باجز انها بعد المتقدم و المتاخر)

نسخه صحیح (تعد المتقدم) است.

حرکت با اجزائی که دارد مقدم و موخر خودش را می شمارد و عاد می کند البته مقدم و موخر مسافت را هم می شمارد ولی آن برای ما فایده ای ندارد.

ص: ۱۲۶۰

(فتکون الحرکه لها عدد من حیث لها فی المسافه تقدم و تاخر)

پس حرکت، دارای عدد می شود اما به شرطی که حرکت را تفصیل بدهی و متصلِ مستمر نگیری والا اگر بگیری گفته می شود که حرکت، مقدار دارد و گفته نمی شود که حرکت عدد دارد. وقت می توان گفت که حرکت، عدد دارد که آن را تفصیل بدهی و تکه تکه کنی و بشماری.

ترجمه: حرکت چیزی است که برای آن عدد است از این جهت که حرکت را در مسافت، قطعه قطعه می کنیم و قطعه ای از آن را موصوف به تقدم می کنیم و قطعه ای دیگر را موصوف به تاخر می کنیم، از این جهت که وصف تقدم و تاخر پیدا می کند حرکت شمرده می شود والا ـ اگر آن حرکت را متصلِ واحد ببینی و برای آن تقدم و تاخری نبینید در این صورت نمی توان آن را شمرد. فقط می توان گفت مقدار دارد.

(و لها مقدار ایضا بازاء مقدار المسافه)

و برای حرکت هم به ازاء مقدارِ مسافت، مقدار پیدا می شود مثلا مقدارِ مسافت را فرض کنید که ۱۰ کیلومتر باشد. حرکت هم، حرکت در ۱۰ کیلومتر است یعنی همان مقداری که در حرکت است به مسافت نسبت داده می شود ولی نمی گوییم حرکت، ۱۰ کیلومتر است بلکه می گوییم حرکت در ۱۰ کیلومتر است.

(و الزمان هو هذا العدد او المقدار)

تا اینجا بیان کردیم حرکت، هم مقدَّر است و هم معدود است. حال به سراغ زمان می رویم و می توانیم زمان، هم مقدار این حرکت است هم عدد این حرکت است.

ص: ۱۲۶۱

اگر زمان را عـدد حرکت بـدانیم زمان، کمّ منفصل است و اگر زمان را مقـدار حرکت بـدانیم زمان، کم متصل است. معروف این است که زمان، کم متصل غیر قار است ولی الان معلوم شد که کم منفصل هم می توان قرار داد.

(فالزمان عدد الحرکه اذا انفصلت الی متقدم و متاخر)

مصـنف (اذا انفصـلت) را گفت ولی (اذا اتصـلت) را نگفت. بـا همین (اذا انفصـلت)، آن (اذا اتصـلت) که مقابلش بود را افاده کرد.

زمان، عـدد حرکت است اگر زمان را منفصل به متقـدم و متاخر کنیم و اگر متصل کنی زمان، عـدد حرکت نیست بلکه مقدار حرکت است. یعنی می گوییم (فالزمان مقدار الحرکه اذا اتصلت)

(لا بالزمان بل فی المسافه)

بعضـی می گوینـد این تعریفی که کردیـد دوری است. زمان را تعریف کردیـد و گفتید (فالزمان عدد الحرکه اذا انفصـلت الی متقدم و متاخر)

بعضـی اینچنین گفتنـد مراد از متقـدم و متـاخر در این تعریف به چه معنی است؟ یعنی متقـدم بالزمـان و متـاخر بالزمان. در این صـورت تعریـف زمـان، این می شود (فالزمـان عـدد الحرکه اذا انفصـلت الی متقـدم بالزمـان و متـاخر بالزمـان) که کلمه زمـان درتعریـف زمـان اخـذ می شـود و تعریـف، دوری می شـود یعنی معرِّف، مشـتمل بر معرَّف می شود به تعـبیر دیگر، معرَّف، در معرِّف اخذ می شود.

مصـنف می فرماید مراد از متقدم و متاخر که در این تعریف آوردیم متقدم و متاخر بالزمان نیست بلکه متقدم و متاخر بالمسافه است لـذا کلمه زمان در تعریف نیامـده و دور لازم نمی آیـد. سـپس می فرمایـد بعضـی از منطقیین اشـتباه کردنـد و گفتند این تعریف، تعریف دوری است چون توجه به این نکته ای که ما کردیم نکردند.

(لا بالزمان بل فی المسافه) قید برای تقدم و تاخر است یعنی (اذا انفصلت الی متقدم و متاخر فی المسافه)

(والا لکان البیان تحدیدا بالدور)

و اگر تقدم و تاخر به زمان باشد نه به مسافت، این بیان (که برای تحدید زمان آوردیم) تحدیدی است که مشتمل بر دور است.

(و الذی ظن بعض المنطقیین انه وقع فی هذا البیان دور اذ لم یفهم هذا فقد ظن غلطا)

مصنف می فرماید گمانی که برای بعض منطقیین پیدا شده و این چنین گمان کردند که در این بیان (یعنی در تعریف زمان به الزمان عدد الحرکه اذ انفصلت الی متقدم و متاخر) دور است (اما به چه دلیل گمان کردند دور است) چون این که منظور از تقدم و تاخر، تقدم و تاخر مسافت است. (نه تقدم و تاخر زمان) را نفهمیدند. این گمانی که بعضی منطقیین کردند گمان اشتباه کردند. و لذا اشکال کرده.

(و هذا الزمان)

این عبارت باید سر خط نوشته شود. از اینجا می خواهد از طریق دیگری وجود زمان را ثابت کند

اثبات وجود زمان ۹۲/۰۴/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۵۷ سطر ۷ (قوله و هذا الزمان)

موضوع: اثبات وجود زمان

بحث در ماهیت زمان و اثبات وجود زمان داشتیم. ماهیت آن را طوری بیان کردیم که وجودش هم ثابت شد. الان با بیان دیگری می خواهیم وجود زمان را اثبات کنیم و در ضمن به ماهیتش هم اشاره کنیم. در این بیان که می کنیم از تقدم و تاخر اشیاء استفاده می کنیم و با توجه به تقدم و تاخر اشیاء یا قبلیت و بعدیت اشیاء وجود زمان را بدست می آوریم.

ص: ۱۲۶۳

دو شی را ملاحظه می کنیم که یکی مقدم و یکی موخر است. می گوییم چه عاملی باعث شد که یکی را مقدم و یکی را موخر بگیریم. قبلیت و بعدیت از کجا آمد؟ وقتی تفحص می کنیم و محتملات را رسیدگی می کنیم می بینیم همه محتملات باطل است جز یک احتمال، و آن احتمال این است که شی دیگری وجود داشته باشد که ذاتا دارای تقدم و تاخر باشد و ذاتا قبلیت و بعدیت داشته باشد و اشیاء در آن واقع شوند و قبلیت و بعدیت پیدا کنند که از این طریق ثابت می شود امری در جهان موجود است که ذاتا به قبل و بعد تقسیم می شود که آن زمان است. این بیان که کردیم خلاصه دو صفحه از کتاب بود. در

این بیانِ خلاصه، وجود زمان را بیان می کنیم، و ماهیت زمان هم روشن می شود ولی نظر اصلی ما به اثبات وجود زمان است. ما همان ماهیتی را که قبلا برای زمان بیان کردیم همان را حفظ می کنیم و می گوییم ماهیت زمان عبارتست از مقدار حرکت اشیاء. حال این معنی را حفظ می کنیم و ثابت می کنیم که این معنی در خارج، موجود است.

در ابتدا مصنف از همین تقدم و تاخر یا قبلیت و بعدیت اشیا استفاده می کند و زمان را اثبات می کند و نتیجه می گیرد که قبلیت و بعدیت زمان، ذاتی است سپس اشکالی پیش می اید که قبلیت و بعدیت دو امر اضافی اند. چگونه می گوید قبلیت و بعدیتِ زمان اضافی است؟ توضیح می دهد که مراد ما از ذاتی این نیست که قبلیت و بعدیت اضافی نیستند، بلکه ما قبول داریم که اضافی اند ولی این امر اضافی ذاتا برای زمان هستند. یعنی لازم نیست چیز دیگری باشد تا قبلیت و بعدیت را به زمان بدهد بلکه خود زمان، قبلیت و بعدیت را که امری اضافی است دارد بدون اینکه این امر اضافی را از چیزی گرفته باشد.

ص: ۱۲۶۴

سپس مصنف این بحث را رها می کند و تقدم و تاخر را طوری مطرح می کند که وجودی با عدمی سنجیده شود. مثلا پدر، موجود است در حالی که پسر هنوز موجود نیست. وجود پدر را با عدم پسر می سنجد و می گوید پس پدر مقدم بر پسر است یعنی حالت قبلیت و بعدیت را که قبلا سنجیده بود را فعلا رها می کند و این بحث را رها می کند که وجود با عدم سنجیده می شود. سپس ثابت می کند که این تقدم از تقدم هایی است که با تاخر و با «مع» نمی سازد. به محض اینکه پسر موجود شد به لحاظ سابق می توان گفت این پدر مقدم است ولی الان نمی توان گفت که مقدم است بلکه باید بگویی پسر با پدر «مع» دارد. یعنی الان وجود این دو با هم است برخلاف تقدم علت و معلول که با «مع» جمع می شود. علت و معلول در عین اینکه رتبه یکی مقدم بر دیگری است از نظر زمان با هم هستند و معیت دارند. آن تقدم با «مع» و با تاخر سازگار است ولی این تقدمی که مربوط به زمان است با معیت و تاخر سازگار نیست.

در این مطلب، مصنف وجود را با عدم مقایسه کرد و تقدم را درست کرد در حالی که گاهی ما وجود را با عدم مقایسه می کنیم و تاخر درست می شود. پدر بود ولی پسر نبود. پس پدر بر پسر تقدم دارد. بعداً پسر متولد می شود و از این لحظه معیت صدق می کند. بعداً پسر می میرد. پدری که تقدم و معیت داشت باقی می ماند. در اینجا پدر با عدمِ وجود پسر، موجود است. این وجود پدر، حکایت از تاخر می کند نه حکایت از تقدم. بله وقتی که پسر به دنیا نیامده بود وجود پدر با عدم پسر، حکایت از تقدم پدر می کرد ولی الان که پسر به دنیا آمد مُرد و پدر باقی است، وجود پدر با عدم پسر است وی این، حکایت از تقدم نمی کند بلکه حکایت از تاخیر می کند. پس صرف وجود را با عدم مقایسه کردن، کافی در اثبات تقدم نیست بلکه گاهی از اوقات دلیل تاخر و معیت است.

ص: ۱۲۶۵

پس صرف انتساب وجود به عدم، تقدم درست نمی کند بلکه گاهی هم تاخر درست می کند.

مصنف می گوید اشیا متقدم و متاخر را می بینیم و این وصف تقدم و تاخر را برای اشیا ثابت می دانیم. این تقدم و تاخر که آمده از کجا آمده است؟ اول می گوید از زمان آمده است. نتیجه می گیریم که زمان موجود است. اما بار دوم می گوییم از مقایسه وجود با عدم به دست می آید که در این، اشکال است، آن وجودی که با عدم می آید و تقدم دارد ممکن است با عدم بیاید و تاخر داشته باشد. لذا بیان دوم را باید اصلاح کند.

اما تفصیل بحث: تفصیل بحث در چند جلسه طول می کشد

مصنف ابتدا زما نرا با حرکت می سنجد و می فرماید این زمان، مقدار برای حرکت است و حرکت امری است که دارای تقدم و تاخر است اما تقدم و تاخری که با هم جمع نمی شوند بعدا به سراغ زمان می رود. البته خود حرکت، تقدم و تاخرش را از زمان می گیرد اگر زمان نباشد حرکت تبدیل به ثبات می شود و دارای جزء مقدم و جز موخر نمی باشد تا بعدا بحث کنیم که جزء مقدم و موخر جمع می شود یا نمی شود. مثلا تکلم که وقتی در زمان می آید به تدریج حاصل می شود. حال اگر کسی قدرتِ عرفانی عظیمی داشته باشد و بتواند مطلبی که به مقدار یک صفحه است را در یک لحظه در ذهن ما القا کند، این شخص تکلم کرده اما تکلمی که خالی از زمان است مثل الهام که نوعی از تکلم است. اگر زمان نبود تکلم، تدریجی نبود. حرکت هم تدریجی نبود خروج من القوه الی الفعل هم تدریجی نبود. اما زمان است که تدریج ها را درست می کند چون مقدار برای امر تدریجی است. ما حرکت را تدریجی بالذات می دانیم والا اسم آن حرکت نیست و باید به آن ثبات بگوییم. تدریجی بودن حرکت را از زمان نمی گیریم. (ما نمی خواهیم بگوییم حرکت، تدریجی شده چون در زمان قرار گرفته، بلکه حرکت اگر بخواهد حرکت شود قوامش به تدریجی بودن است والا ثبات می شود پس تدریجی بودن و تقدم و تاخر داشتن برای حرکت بما اینکه این حرکت، حرکت است ذاتی می شود. حال می گوییم زمان مقدار است برای آنچه که تقدم و تاخرش ذاتی است یعنی مقدار برای حرکت است. مصنف در مورد حرکت، مثل بقیه اشیا حرف نمی زند چون بقیه اشیاء تقدم و تاخر خودشان را از زمان می گیرند و خودشان هیچ نوع تقدم و تاخر ندارند. حرکت هم تقدم و تاخر برای خودش است ولی اگر زمان را نداشتیم حرکت تبدیل به ثبات می شد و باز هم تقدم و تاخری نخواهیم داشت. در پایان همه تقدم و تاخرهای این گونه ای (یعنی تقدم و تاخری که مقدم و موخرش نمی تواند جمع شود) به زمان بر می گردد. یعنی وقتی به زمان رسیدیم توقف می کنیم. نمی گوییم تقدم و تاخر زمان از کجا آمد.

ص: ۱۲۶۶

(نکته: در امور مجردات که زمان نداریم حرکت هم نداریم. البته یک نوع حرکت است ولی آن حرکت، حرکت اصطلاحی نیست. مرحوم صدرا معتقد است که یک نوع حرکت در مجردات است. مرحوم سبزواری در حاشیه شواهد الربوبیه از مرحوم صدرا گرفته و مرحوم صدرا این مطلب را در کتاب مبدا و معاد آورده که حرکت در مجردات است ولی حرکت را این گونه معنی می کند: خروج من العدم الذاتی الی الوجود العطائی. هر ممکنی غیر از خدای تبارک این حرکت را دارد. یعنی از عدم ذاتی به سمت وجود عطائی خارج می شود. تا فاعل به اینها وجود ندهد اینها معدوم می شوند. فاعل به آنها وجود می دهد و از عدمی که ذاتا آن عدم را داشتند به وجودی که با عطا حاصل شده خارج می شوند. اما این حرکت، مورد بحث ما نیست و اصلا حرکت نامیده نمی شود بلکه از آن تعبیر به موجود شدن می کنیم. ولی حرکت معمولی که خروج من القوه الی الفعل است حتما مربوط به زمان است و بدون زمان نمی شود پس موجودات مادی، حرکتی که مربوط به زمان است را دارند ولی موجودات مجرد آن حرکت خاص را که گفتیم دارند.)

سپس بیان می کند که ما تقدم و تاخر داریم، نحوه این تقدم و تاخر را توضیح می دهد چون تقدم و تاخر اقسامی دارد. یک قسم آن از بقه اقسام ممتاز است که در آن یک قسم، خصوصیتی است که در بقیه نیست. آن خصوصیت، عبارت از جمع نشدن متقدم با متاخر است. خودِ زمان را ملاحظه کنید که مقدم آن، روز شنبه باشد و موخر آن یکشنبه باشد. امروز، مقدم است و فردا موخر است که با هم جمع نمی شوند. تا امروز نرود فردا نمی آید. تا مقدم عبور نکند موخر حاصل نمی شود اما سائر انحاء تقدم و تاخر، چه علّی چه بالشرف چه بالمکان باشد، مقدم و موخر با هم جمع می شوند. مثلا این شخص، آدمِ شریفِ عالم است و آن شخص، آدمِ غیر شریفِ جاهل باشد. این دو با هم جمع نمی شوند. اجتماع مقدم بالشرافه با موخر بالشرافه اشکال ندارد. علت و معلول مانند حرکت ید و کلید که این دو گرچه یکی مقدم و یکی موخر است هر دو با جمع می شوند.

ص: ۱۲۶۷

پس در سائر تقدم و تاخر، تقدم و تاخر با هم جمع می شود ولی فقط یک نوع از تقدم و تاخر داریم که تقدم و تاخر آن جمع نمی شود به تعبیر مصنف، فقط یک نوع تقدم و تاخر داریم که فایت (فوت شده) و لاحق دارد یعنی یک جزء باید فوت شود تا جزء بعدی لاحق شود. تا فایت فاسد نشود لاحق نمی آید. و در هر تقدمی که از ناحیه زمان باشد وضع این گونه است که زمانیات هم تقدم و تاخر اینگونه ای دارند که با هم جمع نمی شوند البته زمانیات، تقدم و تاخر خود را از زمان گرفتند. وقتی تقدم و تاخر زمان، نتوانست جمع شود تقدم و تاخر زمانی ها هم که از زمان گرفته شده جمع نمی شود.

پس یک نوع تقدم و تاخر داریم که قابل اجتماع نیست و آن، تقدم و تاخر زمان است یا برای خود زمان است بالاصاله یا برای زمانی است به توسط زمان. اما بقیه تقدم و تاخرها جمع می شوند.

مصنف با توجه به تقدم و تاخری که در جهان است و با توجه به خصوصیتی که در این تقدم و تاخر است که با هم جمع نمی شوند پی به وجود زمان می برد و می فرماید که باید یک چیزی باشد که ذاتا، مقدم و موخری داشته باشد که با هم جمع نمی شوند تا ما بتوانیم تقدم و تاخر اشیاء بیرونی را با این چیز (یعنی با تقدم و تاخر این چیز) توجیه کنیم و آن، زمان است.

توضیح عبارت

ص: ۱۲۶۸

(و هذا الزمان هو ایضا لذاته مقدار لما هو فی ذاته ذو تقدم و تاخر لا یوجد المتقدم منه مع المتاخر)

(هذا الزمان) یعنی همان چیزی که تا الان ماهیت آن را بیان کردیم و گفتیم که مقدار الحرکه است.

(لما هو): «ما» کنایه از حرکت است.

(لذاته): یعنی بلاواسطه زمان مقدار برای حرکت است نه این که چیزی بین زمان و حرکت واسطه شود به تعبیری که مصنف در سطر ۱۶ می گوید حرکت در زمان واقع می شود و قوعا اولیا (یعنی بلاواسطه)

این زمان (همین زمانی که ما آن را اثبات کردیم) لذاته، مقدار است برای حرکتی که آن حرکت فی ذاته، صاحب تقدم و تاخر است.

(لا یوجد المتقدم ....) صفت برای تقدم و تاخر است. بیان می کند که چه نوع تقدم و تاخری برای حرکت است. می فرماید تقدم و تاخری که متقدم از آن با متاخر جمع نمی شود. یعنی تقدم و تاخری که برای زمان است نه تقدم و تاخر علت و معلولی که با هم جمع می شوند.

(ایضا) به چه معنی است؟ تا الان بیان کرد که زمان، مقدار حرکت است. حال می گوید همان طور که مقدار حرکت است، مقدار این گونه ای هم برای حرکت است. یعنی هم مقدار است و هم مقدار است برای حرکتی که این صفت را دارد.

(کما قد یوجد فی سائر انحاء التقدم و التاخر)

ضمیر در (یوجد) این گونه معنی می شود. (قد یوجد المتقدم و المتاخر فی سائر انحاء التقدم و التاخر) یعنی در بقیه اقسام تقدم و تاخر، مقدم و موخر با هم جمع می شوند.

ص: ۱۲۶۹

(و هذا هو لذاته یکون شی منه قبل شی و شی منه بعد شی)

(هذا) اشاره به زمان دارد.

زمان، لذاته (بدون اینکه احتیاج به واسطه دیگری داشته باشیم) پاره ای از این زمان قبل از پاره ای دیگر است (امروزِ آن، قبل از فردا است) و پاره ای از آن زمان بعد از پاره ای دیگر است (فردای آن، قبل از امروز است) زمان ذاتا اینگونه است نه اینکه به توسط شیِ دیگر باشد. موجودات زمانی اینگونه اند که این انسان با آن انسان قبلیت و بعدیت ندارد. نمی توان گفت این، قبل است و آن، بعد است. ولی وقتی آن را در ظرف زمان قرار می دهیم و می بینیم که آن، ابتدا در ظرف زمان قرار گرفت یا به عبارت دیگر در بخش اول زمان قرار گرفت و آن شخص دیگری در بخش دوم زمان قرار گرفت و تقدم و تاخر پیدا می کند. لذا تقدم و تاخر برای حضرت نوح و حضرت ابراهیم علیهما السلام نیست بلکه تقدم و تاخر برای ظرفی است که این دو در آن به وجود آمدند (یعنی زمان)، و اگر آن زمان را برداریم هر دو با هم هستند. پس همه چیز را با زمان، قبلیت و بعدیت می دهیم ولی اجزاء زمان، ذاتا قبلیت و بعدیت دارند و چیزی به آنها قبلیت و بعدیت نمی دهد. این طور نیست که شنبه چون در ظرفِ زمانِ جلوتر قرار گرفته مقدم شود و یکشنبه چون در ظرفِ زمانِ موخر قرار گرفته موخر شود بلکه خودش مقدم و خودش موخر است.

ص: ۱۲۷۰

(و تکون سائر الاشیاء لاجله بعضها قبل و بعضها بعد)

و سایر اشیا غیر از زمان، به خاطر همین زمان، بعضی از آنها قبل و بعضی، بعد می شوند.

(و ذلک لان الاشیا التی یکون فیها قبل و بعد بمعنی ان القبل منها فایت و البعد غیر موجود مع القبل انما یکون کذلک لا لذواتها)

(و ذلک) اشاره به دو مطلب است و (لان) تعلیل برای هر دو مطلب است.

دو مطلب این است: ۱ــ قبلیت و بعدیت زمان، ذاتی است ۲ــ قبلیت و بعدیت زمانیات، ذاتی زمانیات نیست بلکه به توسط زمان است.

جمله(بمعنی ان القبل منها فایت و البعد غیر موجود مع القبل) به صورت جمله معترضه آمده است که برای تفیسر قبل و بعد آمده تا معلوم شود این قبل و بعد که در اینجا می گوییم با قبل و بعد که در جای دیگر می گوییم فرق دارد.

(انما یکون کذلک) خبر برای (لانّ) است.

(کذلک) یعنی (فیها قبل و بعد) یعنی در اشیاء قبل و بعد است.

ترجمه: اینکه تقدم و تاخر، ذاتی زمان است و از طریق زمان به سایر اشیاء داده می شود به این جهت است که اشیایی که در آن اشیا قبل و بعد وجود دارد (اما کدام قبل و بعد وجود دارد؟ چون قبل و بعد، اقسامی دارد که یکی قبل و بعد علّی و یکی شرافتی است که با هم جمع می شوند، کدام قسم مراد است؟) قبل و بعدی است که آن قبل، فایت و آن بعد، لاحق است. (قبل را با بعد نمی توانی موجود ببینی که در اشیا وجود دارد اما نه به خاطر ذات اشیاء، بلکه به خاطر زمانی که این اشیاء در آن زمان هستند.

ص: ۱۲۷۱

(بل لوجودها مع قسمین من اقسام هذا المقدار)

(هذا المقدار) مراد همان زمان است چون قبلا بیان کرد که زمان، مقدار حرکت اشیاء است.

بلکه به خاطر اینکه اشیا موجود شدند با دو قسم از اقسام این مقدار یعنی علت تقدم و تاخر پیدا کردن اشیاء، ذات خود اشیاء نیست بلکه این است که شیئ در این بخش از زمان که مقدم است قرار می گیرد و شی دیگر در بخش دیگر از زمان که موخر است قرار می گیرد. چون این دو شیء در دو بخش و دو قسم از اقسام زمان واقع شدند تقدم و تاخر پیدا کردند والا ذاتا تقدم و تاخر ندارند.

(فیما یطابق منها جزءا هو قبل قیل له انه قبل)

نسخه صحیح (فما یطابق) است.

(منها) ضمیر آن به اشیاء بر می گردد و «من» بیانیه است و بیان برای «ما» است.

(له) ضمیر به «ما» در مایطابق بر می گردد.

ترجمه: اگر شیئ که مطابق است جزئی از زمان را که آن جزء از زمان، قبل است گفته می شود به آن شی، که قبل است.

(و ما یطابق جزءا هو بعد قیل له انه بعد)

ولی شیئی که مطابق با جزء زمان باشد که آن جزء زمان، بَعد است به آن شی گفته می شود که بعد است.

(و معلوم ان هذه الاشیاء هی ذوات التغیر فیه فلا فایت فیه و لا لاحق)

مصنف مطلبی را اشاره می کند و آن اینکه چیزی که قابلیت دارد که تغییر کند گاهی در بخش مقدم زمان واقع می شود و متصف به مقدَّم می شود و گاهی در بخش موخر زمان واقع می شود و متصف به موخر می شود. اما چیزی که قابلیت تغییر ندارد او را هر کاری بکنی متصف به مقدم و موخر نمی شود. او را نمی توانی در ظرف زمان قرار بدهی چون تغییر نمی کند ولی ممکن است همراه زمان باشد ولی اشراف بر زمان دارد.

ص: ۱۲۷۲

نسخه صحیح این است (و معلوم ان هذه الاشیاء هی اشیاءٌ ذوات التغیر و ما لا تغیر فیه فلا فایت فیه و لا لاحق) است.

ترجمه: معلوم است این اشیائی که ما می گوییم به کمک زمان دارای مقدم و موخر می شوند اشیائی هستند که باید دارای تغییر باشند (تا بتوانیم برای آنها قبل و بعد درست کنیم والا از ناحیه زمان هم نمی توانند قبل و بعد بگیرند و موجودی که تغییر در آن نیست نه بخش فائت در آن می توانی قائل شوی و نه بخش لاحق (نه فائتی برای آن می توانی درست کنی که بگویی بخش مقدم بوده و نه لاحقی می توانی درست کنی که بگویی بخش موخر بوده است)

(افلاک به لحاظ کم و کیف و ... تغییر ندارند اما به لحاظ وضع تغییر دارند به همین لحاظ، وضعِ مقدم و موخر دارند و گفته می شود این حرکت وضعی، قبل از آن حرکت وضعی شده ولی به لحاظ کم و کیف و این و جوهر تغییری در آن نیست و به این لحاظ ها سقف به مقدم و موخر نمی کنیم فقط به لحاظ حرکت وضعی مقید به مقدم و موخر می کنیم چون به همین لحاظ تغیر دارند)

(و هذا الشی لیس یکون قبل و بعد لاجل شی آخر)

(هذا الشی) مراد خود زمان است. یعنی آن چیزی که اشیاء تقدم وتاخر خود را از آن گرفتند.

ترجمه: اما خود زمان به کمک چیز دیگری قبل و بعد پیدا نمی کند بلکه قبل و بعد، ذاتی آن است.

ص: ۱۲۷۳

(لانه لو کان کذلک لکان القبل منه انما صار قبلها لوجوده فی قبل شی آخر)

نسخه صحیح (قبلا لوجوده) است ضمیر (منه) به هذا الشی برمی گردد.

اگر برای زمان هم شما قبلیت و فعلیت بالواسطه قائل شوید معلوم می شود که زمان را زمان نگرفتید. آنکه به زمان قبلیت و بعدیت می دهد زمان است. حال ممکن است کسی بگوید این شی قبلیت و بعدیت به خاطر ظرفش دارد و ظرفش هم قبلیت و بعدیت دارد به خاطر ظرفش و همین طور پیش برود. ممکن است همین طور پیش برود. ایشان می گوید به آن آخرین شیئی که می رسی باید قبلیت و بعدیتِ آن ذاتی باشد. پس قبلیت و بعدیت زمان باید ذاتی باشد اگر ذاتی نبود و از شیئ گرفت آن شیئ زمان است. اگر از آن شئی هم نگرفت و همین طور عقب رفت و از شی دیگر گرفت بالاخره در آخر به یک شیئی خواهی رسید که قبلیت و بعدیت آن شی ذاتی باشد که آن، زمان است.

ترجمه: اگر این شی هم قبلیت و بعدیتش به خاطر شی دیگر باشد قبل از این زمان، قبل شده چون این قبل، در قبل شی دیگر وجود گرفته که به آن زمان می گوییم. اگر قبلیت زمان برای خودش نباشد باید قبلیت خودش را از شی دیگری که صاحب قبل است گرفته باشد. و در قبلی که برای شی دیگر است واقع شود تا با وقوعش در قبلِ شی دیگر، قبلیت پیدا کرده باشد.

(فیکون ذلک الشیء او شی آخر ینتهی الیه التدریج آخر الامر)

ص: ۱۲۷۴

(ذلک الشی) اشاره دارد به «شی» که در (لوجوده فی قبل شی آخر) دارد. یعنی شی دیگر می خواهد به زمان قبلیت بدهد.

ترجمه: آن شـی که می خواهـد به زمان قبلیت بدهـد یا شـی دیگر که تدریـج در آخر به او منتهی می شود. («او شـی آخر» را برای این می آورد که ممکن است شما بگویید زمان، قبلیت خودش را از شی اول نگرفته. یعنی قبلیت را از این شی اول گرفته ولی قبلیـت برای شـی اول ذاتی نبـوده، بلکه از قبلیتِ قبـل از خـودش گرفته است. همین طـور ادامه بـده و بگـو از شـی قبـل از خودش گرفته و آن شیی هم از قبل از خودش گرفته تا آخر به یک شیئی خواهید رسید که قبلیت آن از جای دیگر نیست).

(هو لذاته و قبل و بعد)

نسخه صحیح (هو لذاته ذو قبل و ذو بعد) است.

این شـی یـا شـی دیگر که در مراحل بعـدی به آن می رسـی (و زمان به آن منتهی می شود) لـذاته، صاحب قبل و صاحب بعد است.

(ای لذاته یقبل الاضافه التی بها یکون قبل و بعد)

به یک شـی باید برسـیم (یا آن شیئی که زمان به آن متکی می شود) که بدون واسطه و کمک شی دیگر، قبول می کند اضافه ای را که به سبب آن اضافه، موصوف به قبل و بعد می شود.

(و معلوم ان ذلک الشی هو الذی یقع فیه امکان التغییرات علی النحو المذکور و قوعا اولیا و یقع فی غیره لاجله)

ص: ۱۲۷۵

(ذلـک الشـی) مراد زمان است حال چه خود زمان ابتـداءً مراد باشـد چه آن که زمان می خواهـد به آن متکی شود. چه آن که آخر الامر به آن رجوع می شود. یعنی چه می خواهیـد اولین ظرف را زمان بگیرید چه ظروف بعدی را زمان بگیرید هر چه که زمان است این گونه است که تمام تغییرات در او واقع می شود. و اضافه می کنـد تغییراتی که (علی النحو المذکور) باشد یعنی تغییر تقـدم و تاخر که تقدم و تاخر در آن جمع شوند. این شـیء مقدم می شود و اگر مقداری جلوتر رفت «مع» می شود و اگر جلوتر می رود، موخر می شود. این تغییرات برای شـی حاصـل می شود و در این تغییرات، مقـدم بـا موخر و بـا «مع» جمع نمی شود. موخر هم با مقدم و با «مع» جمع نمی شود. این چنین تغییراتی که برای اشیاء اتفاق می افتد تماما در زمان اتفاق می افتد.

ترجمه: این شـیئی که عبـارت از زمـان است چیزی است که در آن، امکـان تغییرات واقع می شود (امـا کـدام تغییرات واقع می شود؟) تغییراتی که علی النحو المذکور باشد (یعنی تغییراتی که به نحو تقدم و تاخر باشد آن هم تقدم و تاخری که با هم جمع نمی شونـد) که وقوع این تغییرات به نحو وقوع اولی (بلاواسـطه) است (یعنی بین شـیئی که تغییر می کنـد و این زمـان، واسـطه دیگری نیست)

(و یقع فی غیره لاجله) و این تغیرات (یعنی تقدم و تاخر) در غیر زمان واقع می شود به خاطر زمان.

(فیکون ذلک الشی هو المقدار المقدر للامکان المذکور تقدیرا بذاته)

ص: ۱۲۷۶

(ذلک الشی) مراد زمان است.

ترجمه: این زمان، مقداری است که مقدار مذکور (مراد از مقدار مذکور، امکان تغییرات علی النحو المذکور است) را اندازه می گیرد اندازه ای که بدون واسطه است (یعنی تغیرات به توسط زمان اندازه گرفته می شود.

(تقدیرا بذاته) زمان که تغییرات را تعیین می کند بذاته تعیین می کند نه این که به توسط چیز دیگری این تغییرات را تعیین کند.

(و یکون ما نحن فیه لا غیره)

ضمیر در (یکون) به (ذلک الشی) بر می گردد که همان مقدارِ مقدِّر و زمان است.

ترجمه: و همین مقدار مقدر، (که مراد زمان است) چیزی است که ما در آن بحث می کنیم.

(لا غیره) یا عطف بر (ذلک الشی) است یا عطف بر ضمیر (یکون) است.

اگر عطف بر (ذلک الشی) باشد دو مطلب را افاده می کند یعنی این شی اولا مقدار مقدر است و غیر آن مقدر مقدار نیست. ثانیا ما نحن فیه است و غیر آن ما نحن فیه نیست.

اگر عطف بر یکون باشد فقط می فهماند که این شی همان است که مورد بحث است نه غیر این شی

اگر عطف بر (ذلک الشی) بگیریم چون دو مطلب را افاده می کند بهتر است.

(فنحن انما کنا جعلنا الزمان اسما للمعنی الذی هو لذاته مقدار للامکان المذکور)

ما قرار دادیم زمان را اسم برای معنایی که آن معنی، ذاتا (بدون واسطه) مقدار است برای امکان مذکور (مراد از امکان مذکور یعنی امکان تقدیری).

ص: ۱۲۷۷

(و یقع فیه الامکان المذکور وقوعا اولیا)

که در همین مقدار (یعنی زمان) امکان مذکور واقع می شود (یعنی آن مقدار هم ظرف است که امکان در آن قرار می گیرد).

(و یقع) عطف بر مقدار است یعنی (اسما للمعنی الذی هو لذا ته یقع فیه).

ادامه بیان اثبات وجود زمان ۹۲/۰۴/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۵۷ سطر ۱۸ (قوله فبین من هذا)

موضوع: ادامه بیان اثبات وجود زمان

بحث ما درباره اثبات زمان و بیان ماهیت زمان بود. ابتدا بحث در ماهیت زمان کردیم و در ضمن آن، اثبات وجود کردیم بعداً با توجه به ماهیتی که تبیین شد به بحث در وجود زمان پرداختیم. در بحث از وجود زمان، از وصف تقدم و تاخر استفاده می کنیم. دو شی را ملاحظه می کنیم می بینیم یکی مقدم و یکی موخر است نمی توانیم تقدم و تاخر آنها را انکار کنیم پس باید قبول کنیم یکی مقدم است و دیگر موخر است. سپس به نحوه تقدم و تاخر توجه می کنیم می بینیم این نحوه تقدم و تاخر با نحوه تقدم و تاخرهای دیگر فرق می کند. در تقدم و تاخرهای دیگر، متقدم و متاخر جمع می شوند اما در این نوع از تقدم و تاخر، متقدم و متاخر جمع نمی شوند. در ادامه شروع به تفحص می کنیم که این تقدم و تاخری که جمع نمی شوند از کجا آمدند؟ تمام محتملات را رسیدگی می کنیم و می بینیم خدشه دارد. در پایان به این نتیجه می رسیم که چیزی به نام زمان موجود است و تقدم و تاخر از آن جا گرفته می شود. به این ترتیب وجود زمان ثابت می شود. مثلا می بینیم اب مقدم بر ابن است. در اینجا دو احتمال است. احتمال اول این است که تقدم و تاخر، عین ذات یا جزء ذات اب باشد.

ص: ۱۲۷۸

احتمال دوم این است که تقدم و تاخر لازم ذات باشد.

احتمال اول را رد می کنیم و می گوییم اب و ابن جوهر است. و تقدم و تاخر، اضافه است نمی توانیم بگوییم اضافه، عین جوهر یا جز ذات جوهر است.

احتمال دوم هم باطل است چون اگر لازم ذات باشد اجزاء منفک نمی شوند یعنی اب همیشه مقدّم است در حالی که اینچنین نیست بلکه در حین سنجش با ابن، گاهی مقدم و گاهی موخر است. مثلا اب را با این می سنجیم می بینیم مقدم است وقتی ابن بدنیا می آید و می میرد و اب باقی می ماند به اب، صفت تاخر را اسناد می دهیم. پس اب که نسبت به ابن صفت تقدم را گرفت می تواند نسبت به همان ابن، صفت تاخر را بگیرد لذا صفت تقدم و تاخر، لازم ذات نیست. اگر لازم ذات بود منفک نمی شد.

سپس وجود اب را با عدم ابن می سنجیم باز می بینیم تقدم و تاخری درست شد. تقدم و تاخر درست می شود یعنی وقتی می گویی اب هست در حالی که ابن نیست پس اب مقدم بر ابن است. شخص دیگری می گوید بعد از اینکه ابن، مُرد. اب هست در حالی که ابن نیست. در اینجا نمی توان گفت اب مقدم است بلکه موخر است. پس نسبت وجود شی به عدم شی دیگر، نمی تواند تقدم و تأخر را توجیه کند. چون در همان هنگام، تاخر هم می تواند بیاید. لاجرم ناچاریم به چیز دیگری تن بدهیم که تقدم و تاخر وصف خودش است. این جزء زمان تقدم دارد و نمی توان تقدم را از این جزء زمان گرفت چون لازم ذاتش است. تاخر برای این جزء نیست بلکه برای جزء دیگر است. چنان این تقدم لازم ذات است که اگر بخواهیم موخرش کنیم باطل می شود والا ـ نمی توان جزء را نگه داشت و وصف تقدم را از او گرفت و وصف تاخر را داد. پس باید چنین چیزی معتقد شویم و بگوییم اجزا اگر تقدم و تاخر دارند به وسیله این چیز است. تا اینجا استدلال تمام شد.

خلاصه گیری استدلال: وصف تقدم را در اشیا دیدیم و جستجو کردیم که این وصف از کجا آمده است. از ذات شی و جزء ذات شی و لازم ذات شی نبود. از مقایسه وجود این شی با عدم شی دیگر نبود. از مقایسه وجودی با وجود دیگر نبود (مثلا وجود حضرت نوح (ع) که با وجود حضرت ابراهیم (ع) مقایسه شود. که اگر زمان را برداریم تقدم و تاخری نیست. همانطور که وجود اب را با عدم ابن مقایسه کردیم وجود حضرت نوح (ع) را با وجود حضرت ابراهیم (ع) مقایسه کردیم). پس هر چه جستجو کردیم منشأ این تقدم را نیافتیم. به سراغ چیزی به نام زمان رفتیم که تقدم و تاخر یا ذاتی آن بود یا لازم ذاتیش بود که از آن منفک نمی شد. در اینجا، تقدم و تاخر را یافتیم و دیدیم بقیه اشیا تعداد تاخر خود را از آن می گیرند فهمیدیم که چنین چیزی موجود است و آن زمان است.

احتمالات متعددی برای وصف تقدم و منشأ تقدم دادیم. ۱ــ برای خود ذات باشد ۲ــ جز ذات باشد. این دو مورد را مصنف مطرح نکرده است ۳ــ لازم ذات باشد. مصنف این احتمال سوم را به طور ضمنی اشاره کند چون می فرماید این ذات، وصف تقدم می گیرد و تقدم از بین می رود و صفت تاخر می آید در حالی که شی، همان شی است. مصنف با این عبارت بیان می کند تقدم لازم ذات نیست. اب، همان اب است که وصف تقدم و تاخر و معیت را می گیرد و ذاتش عوض نمی شود. این، نشان می دهد که تقدم و تاخر لازم ذات نیست. تمام این سه احتمالات را فخر رازی در مباحث مشرقیه می آورد و هر سه را رد می کند.

ص: ۱۲۸۰

سپس مصنف این بحث را مطرح می کند که وجود را با عدم بسنجیم و به طور تفصیل وارد آن می شود و قبول می کند که اگر وجود را با عدم بسنجیم تقدم درست می کند.

ولی می گوید گاهی تقدم و گاهی تاخر درست می کند پس به این هم نمی توان اکتفا کرد.

بله ما از سنجش وجود با عدم، می توانیم تقدم را بدست بیاوریم ولی در همه جا نیست چون گاهی تاخر را می رساند. اما وجود را با وجود می توان سنجید و تقدم به دست آورد. ولی گاهی معیت بدست می آید. پس باید بگوییم تقدم این شی که مقارن با چیز دیگر (که مراد زمان است) تقدم پیدا کرده است که آن مقارن (که زمان است) تقدم را بر آن شیء سرایت داده است. مصنف این را قبول می کند. در ادامه بیان می کند که با این دلیل، زمان یا زمانی اثبات می شود. اگر زمان اثبات شود به مطلوب رسیدیم اما اگر زمانی اثبات شود بیان را ادامه می دهیم تا زمان اثبات شود.

توضیح عبارت

(فبین من هذا ان هذا المقدار المذکور هو بعینه الشی الذی هو لذاته یقبل اضافه قبل و بعد)

مطالبی که در جلسه قبل خوانده شد این بود که اولا: تقدم و تاخر اشیاء مطرح شد. ثانیاً: معلوم شد که این تقدم و تاخر با هم جمع نمی شوند. ثالثاً معلوم شد که این تقدم و تاخر برای زمان است بالذات، و برای زمانیات است بالواسطه. تا اینجا را جلسه قبل خواندیم و گفتیم زمان، مقدار حرکت است و خود حرکت را گفتیم ذاتاً بخش مقدم و بخش موخر دارد گویا تقدم و تاخرش را از زمان نمی گیرد. بیان کردیم که اگر بخواهی بگویی حرکت را از زمان برمی داریم، زمان نیست بلکه ثبات می شود.

یعنی زمان را ملاحظه نکنیم فقط خود ذات حرکت را ببینیم. این، حرکت نیست اما اگر حرکت، حرکت باشد با وصف حرکت بودن، تقدم و تاخر برایش ذاتی است و از زمان نمی گیرد. در واقع شاید بتوانیم بگوییم مقارنت حرکت با زمان، این تقدم و تاخر را برایش ذاتی کرده.

نتیجه ای که از مباحث قبلی گرفتیم این بود که زمان، مقدار حرکت است. حال می فرماید این مقدار، شیئی است که تقدم و تاخرش ذاتی است یعنی از جای دیگر نگرفته بلکه برای خودش است. ذاتا دارای قبل و بعد است.

ترجمه: از مطالب گذشته روشن شد که این مقدار مذکور (که امکان تغییرات را اندازه می گرفت) عینا چیزی است که ذاتا اضافه قبل و اضافه بعد را قبول می کند.

کلمه (اضافه) در اینجا دو مطلب را افاده می کند.

۱ــ می فهماند که قبلیت و بعدیت، ذاتی زمان نیست بلکه امری اضافی و از لوازم است یعنی عارض است و به عنوان اضافه عارض می شود ولی عارضِ لازم است و ذاتی نیست.

۲ــ می فهماند که خود قبلیت و بعدیت امر اضافی است که این را در خط بعدی شروع به توضیح دادن می کنیم.

پس کلمه ی (اضافه) به کلمه (قبل و بعد) اضافه شده به نحو اضافه بیایند. یعنی قبلیت و بعدیت یک امر اضافی است اولا، و این امر اضافی عارض می شود به عنوان اضافه بر زمان اما به عنوان عارض لازم است ثانیاً. هر دو مطلب از کلمه (اضافه) در عبارت مصنف فهمیده می شود.

ص: ۱۲۸۲

(بل هو بنفسه منقسم الی قبل و بعد)

(هو) به شی برمی گردد که همان زمان است.

این عبارت، دو گونه معنی می شود یعنی آوردن این اضراب به یکی از دو نحوه توجیه می شود.

توجیه اول: عبارت قبلی، کلمه (یقبل) داشت کلمه (یقبل) باعث می شود این مطلبی که در اینجا به زمان نسبت داده شد منحصر به زمان نباشد. «آن» هم همین حکم را دارد و لذاته مقدم و موخر می شود. عبارت مصنف، «آن» را خارج نمی کند. چون «آن» اینگونه نیست که تقدم و تاخرش را از زمان بگیرید بلکه «آن» مثل زمان، تقدم و تاخرش لذاته است. پس وقتی گفت زمان، ذاتاً اضافه قبل و بعد را قبول می کند، نمی تواند «آن» را خارج کند. در حالی که مصنف می خواهد زمان را تعریف کند و وجود آن را اثبات کند در حالی که ممکن است «آن» را هم شامل شود. لذا به دنبال آن کلمه (یقبل)، کلمه (منقسم) می آورد که «آن» نتواند بیاید. «آن» می تواند قبولِ قبل و بعد کند اما نمی تواند به قبل و بعد منقسم شود چون «آن» قابل تقسیم نیست و در این صورت (بل هو منقسم) اختصاص به زمان پیدا می کند و غیر را که عبارت از «آن» است در خودش راه نمی دهد. در این صورت غرض مصنف که بیان وجود زمان است تامین می شود.

توجیه دوم: قبل و بعد را در اینجا به معنای قبل و بعد نگیریم بلکه به معنای قبلیت و بعدیت بگیریم. و کلمه (اضافه) شهادت می دهد که مراد، قبلیت و بعدیت است. اگرچه خود قبل و بعد هم می توانند اضافه باشند ولی اضافه بودن قبلیت و بعدیت روشن تر است. در جمله اول مصنف می گوید، زمان، قبلیت و بعدیت را قبول می کند، در جمله دوم که اضراب می کند می گوید زمان، خود قبلیت و بعدیت است نه اینکه قبول کند. بعضی گفتند (که قول مشهور هم است) که زمان، نفس التقضی و التجدد است نه قابل التقضی و التجدد باشد. پس می توان گفت زمان، نفس قبلیت و بعدیت است نه اینکه قابل قبلیت و بعدیت باشد. پس (بل هو نفسه) این نکته را افاده می کند اگر بگویی زمان، دارای قبلیت و بعدیت است شاید مسامحه کرده باشی. اگر بخواهی دقیق حرف بزنی باید بگویی زمان، نفس قبلیت و بعدیت است.

ص: ۱۲۸۳

این دو توجیه را مرحوم آقا جمال در حاشیه خود فرمودند.

توضیح صفحه ۱۵۸ سطر ۱ (قوله و لست اعنی بهذا)

از اینجا، مصنف مطلبی را شروع می کند که در گذشته به آن اشاره کرده بودیم و آن این است که مصنف می فرماید زمان ذاتاً قبلیت و بعدیت را قبول می کند.

کلمه (ذاتا) دو معنی دارد:

۱–این قبلیت و بعدیت را از جایی نمی گیرد و برای خودش است یعنی مثل زمانیات نیست که این قبلیت و بعدیت را از زمان بگیرند.

۲ــ قبلیت و بعدیت هست بدون اینکه مقایسه بین اجزا زمان شود. در زمانیات باید مقایسه شود. مثلا حضرت نوح علیه السلام را با حضرت ابراهیم علیه السلام مقایسه کنیم تا یکی قبل و یکی بعد شود. اما در زمان، لازم نیست که شنبه را با یکشنبه مقایسه کنید. بلکه شنبه، مقدم است و یکشنبه، موخر است بدون اینکه احتیاج به مقایسه و اضافه باشد. پس زمان، ذاتا قبلیت و بعدیت دارد یعنی احتیاج به مقایسه و اضافه ندارد یعنی قبلیت و بعدیت برای زمان امر اضافی نیست.

مصنف معنای دوم را رد می کند و می گوید ذات قبلیت و بعدیت، اضافه است و نمی توان بدون اضافه درآورد. شما اگر شنبه و یکشنبه را مقایسه نکنید نمی توانید بگویید شنبه، قبل است و یکشنبه، بعد است. در خود اجزا زمان هم باید مقایسه بیاید تا قبلیت و بعدیت درست شود. اصلا قوام قبلیت و بعدیت به مقایسه است چون از مقوله اضافه است و چیزی که از مقوله اضافه است نمی توان اضافه را از آن گرفت. پس نمی توان گفت قبلیت و بعدیت، در زمانیات امری اضافی است و در خود زمان، امری اضافی نیست بلکه در همه جا امری اضافی است. اینکه می گوییم (زمان لذاته قبل و بعد است) اینطور معنی می کنیم که زمان بدون احتیاج به واسطه ی چیز دیگر، قبلیت و بعدیت را دارد. تعبیر خود مصنف این است که زمان، ذاتا این امر اضافی را لازم دارد. (یعنی مصنف، قبول می کند که قبلیت و بعدیت، امر اضافی اند) ولی بقیه چیزها این امر اضافی را بواسطه زمان قبول می کنند. پس اضافی بودن قبلیت و بعدیت، امری مفروغ عنه است سپس باید بگوییم این اضافه، لازم زمان است و بدون احتیاج به اینکه از چیزی بگیرند و مربوط به زمانیات است به شرطی که از زمان بگیرند.

توضیح عبارت

(و لست اعنی بهذا ان الزمان یکون قبل لا بالاضافه بل اعنی ان الزمان لذاته تلزم هذه الاضافه)

اینکه ما می گوییم (لذاته یقبل اضافه قبل و بعد) منظور مان این نیست که قبل بودنش را امر اضافی قرار بدهیم تا بدون مقایسه برای زمان حاصل شده باشد بلکه قصد ما این است که این امر اضافی لازم زمان است اما لازمِ ذاتا است (یعنی بدون احتیاج به واسطه)

(بل اعنی ان الزمان....)یعنی: بلکه قصد می کند که این اضافه، لازم زمان است بدون وساطت چیزی.

(و تلزم سائر الاشیاء سبب الزمان)

همین اضافه، لازم سایر اشیاء (یعنی زمانیات) است به کمک زمان، یعنی اگر زمان نباشد اضافه ی تقدم و تاخر برای زمانیات نیست.

(فان الشی اذا قیل له قبل و کان الشی غیر الزمان فکان مثل الحرکه و الانسان و غیر ذلک)

این عبارت، تعلیل برای هر دو مدعا است. در اینجا دو مدعا داریم. یک مدعی این است که این اضافه، لازم زمان است ذاتا، مدعی دیگر این است که این اضافه، لازم زمانیات است با واسطه. مصنف می خواهد هر دو را اثبات کند. در هر دو، اضافه لازم است. ولی در یک جا گفت ذاتا لازم است و در یک جا گفت با واسطه لازم است.

ابتدا به اثبات این اضافه برای زمانیات می پردازد بعداً به این بحث می پردازد که اضافه را برای خود زمان هم اثبات کند. درباره درست کردن اضافه برای زمان، توضیحی لازم نیست و مصنف هم توضیحی نمی دهد. اما درباره درست کردن این اضافه برای زمانیات اینگونه توضیح می دهد و می فرماید: شیئ را که غیر از زمان است (مثلا انسان) بدست می آوریم و می بینیم این شی در ظرفی که عبارت از زمان است به نحوی قرار گرفته و حالتی دارد که اگر آن حالتش را با حالت شی دیگر بسنجی اسم آن حالت را تبدّل می گذاری مثلا پدر در ظرفی قرار گرفته که آن ظرف، زمان است و پدر در آن ظرف، حالتی دارد و ما از آن تعبیر به تقدم می کنیم که اگر این حالت را بسنجی با حالتی که شی دیگر در این ظرف دارد (یعنی مثلا با حالت ابن بسنجی) وصف قبلیت را به اب ملحق می کنی و وصف بعدیت را به ابن ملحق می کنی. این دو حالتی را که آن دو موجود، در آن ظرف دارند را با هم مقایسه کنید (فعلا اسم آن حالتها را نمی بریم) وقتی آن دو حالت را مقایسه کردیم حالتی که برای اب است جا دارد که تقدم نامیده شود و حالتیکه برای ابن است جا دارد که تاخر نامیده شود. اما چگونه مقایسه می کنیم؟ به این نحو مقایسه می کنیم که اب را موجود می بینیم در حالی که ابن هنوز معدوم است (نه اینکه معدوم شده باشد) چون اگر اب را موجود بگیری بعد از اینکه ابن، معدوم شده اب موخر از ابن می شود. اما ما می گوییم اب را موجود می بینیم در حالی که هنوز ابن موجود نشده) در این صورت اب، قبل از ابن می شود. در اینجا وجودی با عدم مقایسه می شود. از همین جا است که مصنف در دو خط بعد به همین مطلب می پردازد که مقدم را مقدم می نامند زیرا وقتی با عدمی می سنجی می بینی که این مقدم، موجود شده و آن شی که متصف به عدم است هنوز نیامده است یعنی اب موجود شده در حالی که ابن

موجود نشده است. با این سنجش، اب را متصف به مقدم می کنی. پس متقدم معنایش این است که موجود است در حالی که شی دیگر هنوز معدوم است. این مطلب را در جلسه بعدی توضیح می دهیم.

ص: ۱۲۸۵

الان بحث ما این بود، شیئی که غیر از زمان است (مثلا انسان است) با شی دیگری (یعنی با ظرفی که عبارت از زمان است) موجود می شود اما موجود شدنش در این ظرف، به حالتی است که اگر این حالت را با حالت موجود دیگر که در همین ظرف دارد مقایسه کنی این شی (انسان) را متصف به قبل می کنی بعد از اینکه این شی (انسان) را در آن ظرف دیدی. اما خود آن ظرف اگر بخواهد حالت تقدم یا تاخر بگیرد فقط کافی است که مقایسه اش کنی، و لازم نیست شی دیگری که ظرفِ این زمان است را بدست بیاوری و این دو حالت را در آن ظرف دیگر مقایسه کنی که این دو حالت که برای خود این ظرف وجود دارد را بدون احتیاج به ظرف دیگر مقایسه کنی و بخشی از این ظرف را متصل به قبل و بخشی را متصف به بعد کنی در حالی که در انسانی که در این ظرف بود نمی توانستی این کار را بکنی بلکه باید آن ظرف را به کمک می گرفتی تا این انسان را به قبل یا بعد متصف کنی.

ترجمه: پس شی (مثل انسان) اگر به آن، قبل گفته شود و آن شی هم غیر از زمان باشد.

(«قیل له قبل»، شرط برای «اذا» است و «و کان» عطف بر شرط است یعنی شرطِ بعد از شرط است).

(فکان مثل الحرکه) این جمله، تفسیر برای (و کان ذلک الشی غیر الزمان) است. اینکه می گوییم شی، غیر از زمان باشد مثل اینکه آن شیء حرکت، انسان و غیر آن باشد.

ص: ۱۲۸۶

(کان معناه انه موجود مع شی هو بحال)

(کان معناه) جواب برای (اذا قیل) است. پس ترجمه عبارت این می شود که اگر به شیئی، گفته شد «قبل»، و آن شی، غیر زمان باشد یعنی مثل حرکت و انسان و غیر اینها باشد در چنین حالتی معنای این گفته (یا معنای این قبلیت) این است که این شی که مثلا انسان است) با چیزی موجود است (مراد از شی، زمان است) که آن شی به حالی است (که این حال، بعدا معلوم می شود که تقدم یا قبل است)

(تلک الحال یلزمها اذا قیست الی حال الآخر)

این حال (که برای آن شی موجود است و می خواهد این شیء آن حال را به انسان سرایت دهد) لازم می باشد اگر به چیز دیگر مقایسه شود. (بدون قیاس نمی تواند قبلیت و بعدیت را برساند حتما باید مقایسه شود).

(حال الآخر): مضاف و مضاف الیه است و مضاف الیه «ال» دارد و مراد از آن، شی دیگر (یا انسان دیگر) است. (اگر حال الاخری می گفت یعنی حال دیگری که برای این شی یعنی زمان است. اما جوی حال الآخر گفته بین حال انسان دیگر یعنی حال یک موجود زمانی دیگر).

(ان کان الشی بها قبل لذاته)

این جمله فاعل برای یلزمها است یعنی لازمه این حالت بعد از مقایسه، این است که آن شی (یعنی آن انسانی که در مثال ما، قبل شد) به خاطر داشتن این حالت، قبل شود ولی این حالت را خود آن شی (یعنی خود انسان) ندارد بلکه چون آن انسان، همراه با چیزی موجود است که آن چیز، به حالتی است حالِ قبلیت برای انسان درست شده است. (یعنی چون انسان موجود در ظرف زمان است قبلیت برایش درست شده است).

(لـذاته) مربوط به یلزمهـا است. یعنی لازمه ذاتی این حـالت، وقتی که مقـایسه بـا حالت دیگر شود، این است که (قبل) بوجود آیـد. در زمان می گویـد لازم ذاتیش است اما در انسان می گوید که باید از این زمان بگیرد. یعنی اگر این دو حالت که برای زمـان است (نه دو حـالتی که برای دو انسـان است) را مقـایسه کردی لازم ذاتی این است که قبلیت، ابتـداءً برای زمان بیایـد و سپس به کمک زمان برای انسانی که در زمان است بیاید.

(ای یکون هذا للزوم له لذاته)

نسخه صحیح (هذا اللزوم) است.

این جمله، تفسیر (لـذاته) است. خود مصـنف متوجه است که کلمه «لـذاته» بـا «یلزمها» فاصـله پیـدا کرده است و ممکن اسـت خواننده، متوجه ارتباط کلمه (لذاته) با (یلزمها) نشود. این «لذاته» را طوری تفسیر می کند که به خواننده بفهماند کلمه «لذاته» مربوط به «یلزمهـا» است و در ضـمن این کـار هم می خواهـد مطلب دوم را افـاده کنـد. بیان کردیم که در این تعلیل دو مطلب گفته می شود ۱ـ قبلیت برای زمانیات، ذاتی نیست. ۲ـ قبلیت برای خود زمانی، ذاتی است اما اینکه قبلیت برای زمانیات ذاتی نیسـت را در عبـارت قبلی بیـان کرد ولی در عبـارت (ای یکـونی هـذا...) مطلب دوم را می گویـد که قبلیت برای زمـان، ذاتی است.

ضمیر (له) به شی برمی گردد. به آن شیئ که انسان و امثال انسان با آن موجودند یعنی ظرفِ انسان و امثال انسان است.

(هذا اللزوم) یعنی همین لزومی که عند المقایسه حاصل شد یعنی لزوم قبلیت.

ص: ۱۲۸۸

ترجمه: این لزوم برای آن شی (یعنی زمان) لذاته است به طوری که زمان، این لزوم را از جای دیگر نگرفته است (برای زمانی، این لزوم به کمک زمان حاصل است ولی برای خود زمان، بدون احتیاج به کمک زمان دیگر، لازم است.)

(فالمتقدم تقدمه...)

از اینجا مصنف وارد مطلب بعدی می شود. بیان کردیم که از همین عباراتی که خواندیم بدست آمد که وجود شیئ را با عدم شی دیگر می سنجیم به آن شی موجود، مقدم می گوییم و به آن شیئی که الان معدوم است و بعداً می خواهد موجود شود موخر می گوییم. به اب، مقدم می گوییم و به ابن، موخر می گوییم. مصنف از اینجا می خواهد این استفاده را بکند که آیا می تواند تقدم را عبارت از نسبه الوجود الی العدم گرفت. و خود نسبت، تقدم شود؟ شروع می کند به بیان این مطلب و آن را تایید می کند سپس در خط ۱۳ صفحه ۱۵۸ (قوله و هذا الامر لا یجوز ان تکون) بیان می کند که یک شرط دیگر هم داریم. صرفِ نسبت دادن وجود به عدم، تقدم درست نمی کند باید عدم را مقارن با زمان بگیری تا تقدم درست شود.

ادامه بیان اثبات وجود زمان ۹۲/۰۴/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۵۸ سطر ۵ (قوله فالمتقدم تقدمه)

موضوع: ادامه بیان اثبات وجود زمان

بحث در این بود که زمان در خارج موجود است بعد از اینکه ماهیت زمان را بیان کردیم و در ضمن آن، وجودش را اثبات کردیم به بیان اثبات وجود زمان پرداختیم و گفتیم در جهان، تقدم و تاخر داریم و این تقدم و تاخر به نحوی است که با هم جمع نمی شوند و با تقدم و تاخرهای دیگری فرق دارد. جستجو کردیم که این تقدم و تاخر از کجا حاصل می شود؟ به این نتیجه رسیدیم که از زمان حاصل می شود و فهمیدیم که زمان موجود است سپس در وقتی که زمان را معرفی می کردیم گفتیم زمان چیزی است که لذاته، قبل و بعد است. اما بقیه اشیاء لذاته قبل و بعد نیستند بلکه به کمک زمان، قبل و بعد می شوند. توهم شد که منظور از لذاته این است که بدون مقایسه اجزاء زمان به یکدیگر، می توان تقدم را صفت برای جزئی قرار داد و تاخر را صفت برای جزئی دیگر قرار داد. مصنف فرمود، «لذاته» را این گونه معنی نکن. اضافه در حصول تقدم و تاخر لازم است چون تقدم و تاخر امر اضافی اند و نمی توانند بدون اضافه بدست بیایند. ولی همین امر اضافی برای زمان، لذاته (یعنی بدون وساطه چیز دیگر) حاصل است و برای اشیاء دیگر (زمانیات) به وسیله زمان حاصل است. پس مراد از «لذاته» این نیست که ذاتی باشد و اضافی نباشد بلکه مراد از «لذاته» این است که به واسطه چیز دیگر نباشد و مربوط به خود زمان باشد ولو با اضفه بدست آید. مصنف در جای دیگر به این مطلب تصریح می کند که قبلیت و بعدیت (یا تقدم و تاخر) اضافی اند. سپس درباره اشیاء دیگر اینگونه توضیح می دهند که مثلا انسان و حرکت را چه وقت متصف به قبل و بعد می کنیم؟ وقتی که انسان را ملاحظه می کنیم که موجود است در حالی که اشیاء دیگر هنوز به وجود نیامندند و معدوم اند. در این صورت برای انسان صفت تقدم را درست می کنیم که از ناحیه زمان آمده است. مصنف در این توضیح، تقدم را با مقایسه وجود پدر به وجود فرزند به دست می آورد. سپس از اینجا وارد این مطلب می شود که شاید تقدم، نسبت الوجود الی العدم باشد (که

بحث امروزه از اینجا شروع می شود) مصنف می فرماید می توان وجودی را به عدمی نسبت بدهی و ببینی این وجود حاصل است در حالی که عدمی هم حاصل است مثلا پدر، موجود است در حالی که فرزند وجود ندارد. این وجود پدر که مقارن با عدم فرزند است را متصف به تقدم می کنیم.

ص: ۱۲۸۹

حال بحث به این صورت در می آید که می خواهیم وجود را با عدم مقایسه کنیم و تقدم را بدست بیاوریم. به این صورت بیان می کنیم که وقتی وجود شی را با عدم شی اعتبار و ملاحظه و مقایسه کنی به آن وجود، متقدم می گوییم و به وجودی که الان معدوم است و بعدا می خواهد موجود شود متاخر می گوییم (البته مصنف فعلا به تاخر کاری ندارد، الان فقط بحث تقدم را مطرح می کند و تاخر چون طرف دیگر اضافه است خود به خود روشن می شود و لذا مصنف بحث تاخر را مطرح نمی کند. بلکه در آخر بحث در سطر ۱۶ قوله و کذلک نظیره بیان کند). سپس مصنف می خواهد این تقدمی را که برای وجودِ همراه با عدم ثابت کرده را تشریح کند که چگونه تقدمی است؟ همان طور که قبلا گفتیم تقدمی است که با تاخر و معیت جمع نمی شود در این بیان، یکبار آن انسان را ملاحظه می کند که وصف تقدم دارد و یکبار خود زمان را ملاحظه می کند که وصف تقدم دارد در هر دو حکم می کند به این که تقدم با معیت جمع نمی شود. (تقدم را با معیت می سنجد و به تاخر کاری ندارد) وقتی معیت آمد، تقدم باید باطل شود و وقتی معیت است نباید تقدم حاصل شود. مصنف می فرماید در چیزی که مانند انسان باشد با چیزی که مانند اجزاء زمان باشد چند تفاوت حاصل است.

تفاوت اول: آن شیی که مثل انسان است خودش در حال تقدم و در حال معیت فرق نمی کند فقط وصف تقدم و معیتش تفاوت می کند. اما وقتی که وصفِ جزء زمان، تقدم است و وصفِ جزء دیگر، «مع» است نه تنها وصف تقدم و «مع» عوض می شود بلکه خود آن جزء هم عوض می شود یعنی آن جزئی که متصف به وصف تقدم بود در وقتِ «مع»، آن جزء نیست و باطل شده، وجز دیگری است و منشا این تفاوت همان است که گفتیم که تقدم و تاخر برای زمان ولو امر اضافی است ولی لذاته است (یعنی مربوط به خودش است و از چیزی نمی گیرد) اما تقدم و تاخر برای انسان، لذاته نیست بلکه از غیر می گیرد که زمان است.

ص: ۱۲۹۰

اما چه وقت، تقدم باطل می شود؟ وقتی آن عدمی که وجود پدر را با آن سنجیده بودیم موجود شود یعنی فرزندی که معدوم بود متلود شود آن وقت گفته می شود این وجود پدر که متقدم بر وجود فرزند بود الان «مع» و همراه با وجود فرزند شده خود پدر باطل نشده بلکه تقدم پدر باطل شده و الان صفتی که معیت است به جای صفت تقدم نشسته است.

تفاوت دوم: انسان در حال تقدم و معیت و تاخر، ذاتش ثبات دارد یعنی انسانیتش باقی است. این طور نیست که در حال تقدم، ذاتی داشته باشد و در حین معیت، ذات دیگر داشته باشد. اما این وصف تقدم به همراه انسان، ثبات ندارد بلکه این وصف، تبدیل به معیت می شود و معیت هم عوض می شود و تبدیل به تاخر می شود و آن وقتی که است که فرزندی متولد شده و ازبین رفته، در این صورت پدر، متصف به تاخر می شود.

توضیح عبارت

(فالمتقدم تقدمه انه له وجود مع عدم شی آخر لم یکن موجودا و هو موجود)

فاء تفریع است چون مطالب قبل ایجاب می کرد که مصنف وارد این مطلب شود لذا فاء تفریع آورده که توضیح آن را در جلسه قبل و در ابتدای همین جلسه بیان کردیم.

(لم یکن موجودا) وصف برای شی آخر است و ضمیر در آن به (شی آخر) بر می گردد (هو موجود) ضمیر به متقدم بر می گردد و واو حالیه است. ضمیر لانه به متقدم بر می گردد.

ترجمه: متقدم، تقدمش به این معنی است که این متقدم (مثل پدر) برایش وجودی است اما همراه عدم شی دیگر (مثل ابن) که موجود نبود در حالی که آن متقدم موجود است (یعنی در وقتی که متقدم، موجود است شی آخر، موجود نیست. ما به وجود شیئی که الان موجود است متقدم می گوییم).

ص: ۱۲۹۱

(فهو متقدم علیه اذا اعتبر عدمه)

ضمیر (هو) به متقدم و ضمیر (علیه) به شی آخر بر می گردد.

ترجمه: آن متقدم (که در مثال ما پدر بود) متقدم بر شی آخر (یعنی پسر) است.

اما چه وقت متقدم است؟ تا وقتی که عدم پسر اعتبار و لحاظ شود یعنی در زمان هایی که پسر معدوم بود اگر وجود پدر را لحاظ کنی متصف به تقدم می کنی ولو الان پسر موجود باشد ولی چون شما وجود پدر را با زمانی که پسر معدوم بوده ملاحظه می کردی در این صورت متصف به تقدم می کنی. حال اگر وجود پدر را با وجود فرزند مقایسه کردی (یعنی صبر کردی تا فرزند موجود شود یا فرزند موجود بود و شما وجود پدر را با آن زمانهایی که فرزند معدوم بود مقایسه نکردی) برای پدر معیت ثابت می شود و تقدم نیست.

ترجمه: آن متقدم (یعنی پدر) متقدم بر فرزند است زمانی که عدمِ شی آخر (یعنی فرزند) اعتبار شود.

(و هو معه اذا اعتبر وجوده فقط)

ترجمه: آن متقدم، با شی دیگر است وقتی که وجود شی آخر، اعتبار شود. (یعنی وقتی وجود شی آخر را اعتبار کنی برای وجود پدر، وصف معیت درست می شود و وصف تقدم درست نمی شود).

اما چرا قید «فقط» آمده است؟ گاهی وجود فرزند را اعتبار می کنید ولی وجودی که منتهی به عدم و فوت فرزند شده. اگر این چنین وجودی برای فرزند لحاظ شود (یعنی وجودی که به دنبالش عدم حاصل شد) وجود پدر را متصف به معیت نمی کنیم. بلکه وجود پدر را متصف به تاخر می کنیم چون الان برای پسر وجودی را لحاظ می کنیم که به عدم منتهی شده و وجود پدر را با چنین وجودی می سنجیم. اما اگر فقط وجود پسر لحاظ شود و عدمی که به دنبال این وجود آمده لحاظ نشود، وجود پدر همراه با وجود فرزندی می شود و معیت ندارد. پس قید «فقط» را آورده تا مقایسه را طوری کند که فقط وصف معیت بیاید.

ص: ۱۲۹۲

(و فی حال ما هو معه فلیس متقدما علیه و ذاته حاصل فی الحالتین)

این عبارت می خواهد بیان کند که تقدم، تقدمی است که با معیت جمع نمی شود. اگر معیت آمد تقدم باید باطل شود. نمی تواند هم تقدم و هم معیت باشد.

ضمیر (هو) به مقدم بر می گردد. ضمیر (معه) به شی آخر بر می گردد. و واو در «و ذاته» حالیه است.

ترجمه: در حالی که مقدم، با شی آخر است، این مقدم، متقدم بر شی دیگر نیست در حالی که ذاتِ امر مقدم (که پدر است) در هر دو حال حاصل است (یعنی چه در حالی که متصف به تقدم می شود و چه در حالی که متصف به معیت می شود).

(و لیس حال ما هو له متقدم هو حال ما هو مع)

مراد از «ما» در (ما هو) زمانیات مثل انسان است.

کلمه(له) اگر در نسخه نباشد بهتر است. در نسخه خطی که استاد دیدند روشن است که ضمیر (له) را پاک کردند یعنی نوشته شده ولی بعدا پاک شده اگر نباشد بهتر است و اگر در نسخه باشد معنی را باطل نمی کند ولی معنی را خوب نمی کند.

ترجمه: نیست حال انسانی که آن انسان، متقدم است حال همان انسانی که «مع» است یعنی حالش فرق کرده ولی ذاتش فرق نکرده. ذات این انسان همان ذات انسان قبلی است ولی حال این انسان، حال انسان قبلی نیست. یعنی حالش وقتی که متقدم است با حالش در وقتی که متاخر است فرق دارد.

ص: ۱۲۹۳

ترجمه: حال آن چیزی که متقدم است حال آن چیزی که «مع» است نمی باشد یعنی این متقدم با معیت، در حال یکی نیست ولو ذات یکی است.

اگر (له) در نسخه باشد اینگونه معنی می شود. حال آنچه که آن چیز به خاطر آن حال، مقدم است، حال چیزی نیست که آن چیز، «مع» است.

(فقد یبطل منه لا محاله امر کان له من التقدم عند ما هو مع)

ضمیر (منه) به «ما» در (حال ما هو) بر می گردد.

(من التقدم) بیان برای (امر) است. ضمیر (له) بر متقدم بر می گردد.

(عند ما هو مع) ظرف برای (یبطل) است.

از این چیزی که متقدم بود (مثلا انسان) و الان «مع» باشد باطل گردید امری که برای آن شی (انسان) بود و آن امر عبارت از تقدم بوده (یعنی آن امری ((تقدمی)) که برای این متقدم بود باطل شد در وقتی که این انسان «مع» می شود).

(فالمتقدم و القبلیه معنی لهذا الذات)

پس تقدم و قبلیت معنایی برای این ذات (مثلا انسان یا هر چیزی که غیر از زمان است) هستند نه اینکه ذاتِ انسان باشند چنان چه ذات زمان هستند. و این معنی، عوض می شود اما ذات، عوض نمی شود.

(لیس لذاته)

این معنی برای ذاتِ این ذات نیست بلکه بیرون از ذات است. به همین جهت است که اگر این معنی از بین رفت ذات، خسارت نمی بیند و باقی می ماند.

ترجمه: این معنی برای ذاتِ این ذات نیست. (ضمیر در «لذاته» را مونث نیاورده بلکه مذکر آورده به خاطر اینکه قبلا به جای «ذات» تعبیر به «ما» کرده بود و به آن اعتبار، ضمیر را مذکر آورده و اگر مونث می آورد به ذات بر می گرداندیم)

ص: ۱۲۹۴

(و لا ثابت مع ثبات ذاته)

این معنی، با ثباتِ ذاتِ آن شـی، ثابت نمی مانـد. گفتیم ذات انسان ثابت می ماند ولی این معنایی که برای ذات انسان موجود بود با ثباتِ ذات و به همراه ذات، باقی نمی ماند و عوض می شود.

ترجمه: این معنی، ثابت نیست با ثباتِ ذاتِ آن شـی (یعنی انسان) ولی خود آن معنی باید عوض شود (پس ذاتی که عبارت از مثلا انسان است بایـد عوض نشود و ثابت بمانـد ولی «ذلک المعنی» که تقـدم و معیت است باید عوض شود. محال است که با آمدن معیت، تقدم باقی بماند)

(و ذلک المعنی مستحیل فیه ان یبقی مع الحاله الاخری البته استحاله لذاته)

(ذلک المعنی): یعنی این معنایی که عبارت از تقدم است.

ترجمه: محـال است در این معنی، که باقی بمانـد با حالت دیگر (یعنی معیت) البته اما اسـتحاله ذاتی (یعنی خود تقـدم با معیت نمی سـازد نـه اینکه چیز دیگری نسـازد و آن ناسازگـاری به معیت و تقـدم داده شـود (در انسـان که مقـدم و مـوخر است چیز دیگری ناسازگار است و انسان متقدم را با انسان «مع» متفاوت می کند. اما در خود وصف تقدم و تاخر این طور نیست که چیز دیگری این دو را ناسازگار کند. خود تقدم و معیت، ذاتا سازگارند).

(و یستحیل فیه ان یصیر «مع»)

ضمیر (فیه) به (ذلک المعنی) بر می گردد که عبارت از تقدم بود.

محال است که خود این تقدم، «مع» شود. بله صاحب تقدم، صاحب معیت می شود ولی تقدمش، معیت نمی شود.

ص: ۱۲۹۵

ترجمه: در این معنی (تقدم) محال است که خود این معنی، «مع» بشود.

(و معلوم ان هذا الوجود لا یثبت له عند وجود الآخر)

ترجمه: این وجودی که وجود تقدمی است، برای این معنایی که تقدم است ثابت نمی ماند نزد وجودمعنای دیگر (که مراد «مع» است)

در وقتی که معنی دیگر (که همان معنای «مع» است) این معنی وجود می گیرد یا این وجودی که برای این معنی است ثابت نمی ماند. ما، معنای عبارت را تحت اللفظی بیان کردیم اما بعضی از محشین، معنای این عبارت را معنای آزاد کردند و گفتند (ای لا ثبات له بل غیر قار) یعنی این وجود تقدمی برای تقدم، ثبات ندارد بلکه غیر قار است و با آمدن «مع» باطل می شود.

دقت شود که در ابتدا، به موصوفِ به تقدم و به «مع» پرداخت و بیان کرد که این موصوف، باقی می ماند ولو وصفش عوض شود. مثلا انسان باقی می ماند ولو وصف تقدم و وصف معیت انسان عوض شود. بعدا بحث را منتقل به این معنی (یعنی تقدم و تاخر) کرد و توضیح داد که تقدم و تاخر باقی نمی ماند و محال است که باقی بماند چون استحاله ذاته دارد. یا لذاته (بدون اینکه احتیاج به واسطه داشته باشد) محال است. حال دوباره با عبارت (و اما الشی الذی له) بر می گردد و به موصوف توجه می کند.

(و اما الشی الذی له هذا المعنی و الامر)

اما شیئی که برایش این معنی و امر است (تا الان، تعبیر به «هذا المعنی» می کرد ولی در این عبارت تعبیر به «هذا المعنی و الامر» کرد. و بعداً فقط تعبیر به «الامر» می کند و «هذا المعنی» را حذف می کند. به این عبارت دقت شود که از لفظ «معنی» به لفظ «امر» منتقل می شود. یعنی کم کم ما را آماده کند که به جای «هذا المعنی»، تعبیر به «هذا الامر» کند. یک همچنین کاری را مصنف در «الاول و الواجب» انجام داد. در زمان فارابی به خدا (تبارک)، اطلاق «الاول» می شد. فارابی، اطلاق واجب بر خدا (تبارک) کرد اما نتوانست واجب را جای اول بگذارد ولی مصنف گفت «الاول و الواجب» یعنی «اول» را کنار «واجب» گذاشت. کم کم «الاول» را حذف کرده و به جای آن «واجب» گذاشت. و بعد از ابن سینا «الواجب» به جای «الاول» آمد. در زمان قبل از فارابی مثلا در کتاب تنزیه الانبیاء که برای مرحوم سید مرتضی است کلمه «الاول» بکار رفته و بسیاری از فلاسفه و متکلمین کلمه «الاول» را می آورند ولی زمان ابن سینا، کلمه «الاول» با «الواجب» کنار هم می آیند و کم کم در کلمات خود ابن سینا و بعد از ابن سینا کلمه «واجب» بدون کلمه «الاول» می آید. این، یک کار رایجی بوده که وقتی می خواستند از یک لفظی به لفظی منتقل شوند مدتی هر دو لفظ را کنار هم می آوردند تا شنوندگان به این دو لفظ انس پیدا کنند سپس لفظ اولی را حذف می کردند و به جای آن، از لفظ دومی استفاده می کردند. مصنف در اینجا این کار را می کند).

ص: ۱۲۹۶

(فلا یستحیل ذلک فیه)

در خود آن امر و معنی، محال بود که «یصیر مع» شود. اما ذلک (یعنی «یصیر مع») در خود آن شیئی که صاحب این معنی بود و صاحب تقدم بود محال نیست. او تا الان، تقدم داشت ولی الان «مع» شد. (ذلک) اشاره به صیرورت (ان یصیر مع) در خط قبل دارد یعنی در معنی، محال است که «مع» شود. در اینجا هم می گوید «مع» شدن محال نیست و می تواند «مع» شود.

(فانه تاره یوجد و هو قبل و تاره یوجد و هو معا و تاره یوجد و هو بعد)

ضمیر در (فانه) و (هو) به شی بر می گردد.

پس آن شی که صاحب تقدم بود گاهی یافت می شود در حالی که آن شی (مثلا انسان) قبل است و گاهی یافت می شود در حالی که آن شی، متصف به معیت است و گاهی یافت می شود در حالی که آن شی بعد است (یعنی موخر است) در حالی که آن شی در هر سه حال، یک چیز معین بود یعنی انسان بود و تفاوتی نداشت.

(و اما نفس الشی الذی هو قبل و بعد لذاته و ان کان بالقیاس فلا یجوز ان یبقی هو بعینه)

دوباره به خود آن معنی بر می گردد و تکرار می کند (ابتدا درباره شی، صحبت کرد بعدا درباره معنی صحبت کرد. دوباره درباره شی صحبت کرد الان دوباره به شی بر می گردد و درباره شی صحبت می کند و می گوید خود شی تقدم و تاخر دارد).

ص: ۱۲۹۷

مصنف می گوید غیر ممکن است که تقدم با آمدن «مع» باقی بماند. یا با آمدن تاخر، باقی بماند.

توضیح: اما نفس شیئی که عبارت از قبل و بعد بود لذاته ولو این قبلیت و بعدیت بالقیاس است (یعنی امر اضافی است) ولی جایز نیست که بعینه باقی بماند. می توان این عبارت را طور دیگر معنی کرد و گفت: نفس شیئی که قبلیت ذاتی او است (مراد از شیء را زمان بگیرید نه اینکه مراد از شی را قبل و بعد بگیرید). یعنی این شی مثل انسان نیست که با رفتن قبلیت و بعدیت باقی بماند. این زمان با رفتن قبلیت و بعدیت، باقی نمیماند یعنی همان طور که وصف را ازبین می بریم موصوف هم از بین می رود.

در مثل انسان، موصوف که انسان است باقی می ماند. ولی وصف که تقدم است از بین می رود. اما درمثل زمان، موصوف وصفت با هم از بین می روند. شاید معنای دوم به لحاظی بهتر است چون عبارت مصنف از تکرار کردن، محفوظ می ماند. اما اگر معنای اول را اراده کنیم عبارت، تکرار می شود.

ترجمه: اما نفس شی که قبل و بعد است لذاته (یعنی زمانی که ذاتا قبل و ذاتا بعد است و قبلیت و بعدیت را از چیز دیگر نگرفته) ولو این قبلیت و بعدیت آن، بالقیاس است ولی جایز نیست که این شی بعینه باقی بماند.

(فیکون بعد، بعد ما کان قبل)

(یکون) ناقصه است.

یعنی آن شی، (بَعد) بشود بعد از اینکه قبل بود. یعنی قبل بودنش باطل شود و بَعد بودنش بیاید اما خودش، همان باشد که بود، این طور نیست که همین موجود که زمان است (بَعد) شود بعد از قبل بودن، بلکه باطل می شود «بعد از قبل بودن».

ص: ۱۲۹۸

این عبارت، تقریبا متعین می کند که معنای دوم برای عبارت (و اما نفس الشی الذی هو قبل) درست است و مراد از (اما نفس الشی) را عبارت از زمان بگیرید نه شیئی که عبارت از قبل و بعد باشد. یعنی به خود معنی و وصف کاری ندارد بلکه موصوف را عوض می کند. موصوف تا الان انسان بود اما الان، خود زمان است. موصوفی که خود زمان باشد با وصفش باطل می شود. این طور نیست که باقی بماند و وصف بعدی را بگیرد و (بَعد) بشود بعد از اینکه قبل بود.

(فانه ما جاء المعنی الذی به الشی بعد الا بطل ما هو به قبل)

(ما) در (ما جاء) نافیه است. یعنی نمی آید (باید «نیامده» معنی کنیم چون فعل ماضی است ولی ما به «نمی آید» معنی می کنیم) معنایی که به وسیله آن معنی، شی موصوف به بَعد می شود. مگر اینکه باطل می شود آن معنایی که به خاطر آن معنی، آن شیء قبل بود. (یعنی آن معنایی که شیء را قبل می کرد باید باطل شود تا معنایی که شیء را بَعد می کند بیاید.

ترجمه: نیامده است معنایی که به توسط آن معنی، شی متصف به بعدیت شده مگر آنکه باطل شده آن معنایی که شی به توسط آن معنی متصف به قبلیت شده است.

(و الشی ذو هذا الامر هو باق مع بطلان الامر القبل)

مراد از (الشی) انسان است و زمان نیست.

شیئ که صاحب آن امر (یعنی معنای تقدم) است (دقت کنید که مصنف تعبیر به «هذا المعنی و الامر» نکرد فقط تعبیر به «هذا الامر» کرد و «المعنی» را حذف کرد) باقی است در حالی که باطل شد آن امری که این صفت دارد که قبل بوده («القبل» صفت برای «الامر» است و اضافه نیست).

صفحه ۱۵۸ سطر ۱۳ (قوله و هذا الامر)

مصنف از اینجا بر می گردد به بحثی که از ابتدای این جلسه شروع کرده بود، گفتیم وجودِ منسوب به عدم، تقدم است و وجودِ منسوب به وجود، «مع» است. وجود پدر را نسبت به عدم فرزند دادیم که ثابت می شود پدر وصف تقدم دارد. وجود پدر را با وجود فرزند مقایسه کنی ثابت می شود که وجود پدر، وصف معیت دارد. گفتیم اگر وجود را مقارن با عدم کنی تقدم بدست می آید و اگر وجود را مقارن با وجود کنی معیت بدست می آید. (البته گاهی وجود را با وجود مقارن می کنیم تقدم بدست می آید مثل وجود حضرت نوح علیه السلام و وجود حضرت ابراهیم علیه السلام که هر دو وجودند ولی می گوییم وجود حضرت نوح علیه السلام، مقدم بر وجود حضرت ابراهیم علیه السلام است. در اینجا که دو وجود با هم مقارن شدند تقدم به دست می آید).

از اینجا مصنف می فرماید این، کافی نیست. درست است که ما گفتیم اگر وجود را با عدم مقایسه کنی، وجود، متصف به تقدم می شود. ولی این طور نیست. چون گاهی وجود را با عدم مقایسه می کنیم و وجود متصف به تاخر می شود. مثلا وجود پدر را با عدمِ (بَعد الوجودِ) فرزند مقایسه می کنیم یعنی فرزند به دنیا آمده و بعدا از دنیا رفته است. برای وجود پدر، تقدم ثابت نمی شود بلکه تاخر ثابت می شود. پس این طور نیست که اگر وجود مقارن با عدم شد همیشه اتصاف به تقدم را بیاورد بلکه گاهی هم، اتصاف به تاخر را می آورد. و این طور هم نیست که اگر وجود با وجود مقایسه شود وصف تقدم یا معیت را بیاورد، شاید وصف تاخر را بیاورد. مثلا وجود حضرت ابراهیم علیه السلام با وجود حضرت نوح علیه السلام مقایسه می شود که وصف تاخر را بدست بیاوریم.

بنابراین معلوم می شود که وصف تقـدم فقط با این مقایسه حاصل نمی شود بلکه باید در این مقایسه، چیز دیگری را هم لحاظ کرد تا اینکه وصف تقـدم بیایـد یعنی عـدم راقیـد بزنیـد و بگوییـد وجود، با عـدمِ سابق مقایسه می شود در این صورت، چنین وجودی حتما مقـدم می شود. اگر بخواهیـد وصف تقـدم را برداریـد و وصف تاخر را بیاورید باید اینطور بگویید که وجود، با عـدمِ لاحق مقایسه می شود نه با عـدم سابق. که در این صورت باز هم با عـدم، مقایسه شد اما عدمی که در طرف دیگر (یعنی در ظَرف لاحق) است. پس قید سابق را باید بیاوریم تا تقدم درست شود. مصـنف نمی فرماید که مقید به قید «سابق» کن. بلکه می فرمایـد: عـدم را مقارن با امر دیگر کن. و منظورش از امر دیگر، زمان است. عدمی که مقارن با امر آخر است اگر وجود با آن سنجیده شود این وجود، متصف به تقدم می شود نه هر عدمی.

اگر آن عـدم عـوض شـود و مقـارن بـا چیز دیگری شـود، برای وجود وصف تـاخر می آیـد یعنی عـدم، عوض نمی شود بلکه مقـارنت آن عوض می شود عـدمی که مقـارن بـا سابق بود الان مقارن با لاحق می شود. (چون عـدم، چیزی نیست که بخواهد عوض شود، خود عـدم، عوض نمی شود بلکه مقـارنتِ عـدم عوض می شود. یعنی سـابق و لاحق عوض می شود) مصـنف می فرماید اگر با عدم، چیزی دیگر مقارن شود، تاخر حاصل می شود.

توضیح عبارت

(و هذا الامر لا یجوز ان تکون نسبته الی عدم فقط او الی وجود فقط)

ص: ۱۳۰۱

(هذا الامر) یعنی تقدم. (مراد همان «هذا المعنی» بود که قبلا می گفت)

نسخه صحیح «نسبةً الی» است چون تقدم، امر اضافی است پس نسبت است مصنف می فرماید، تقدم را «نسبت الی عدم» نگیر «نسبت الی وجود» هم نگیر بلکه نسبت به عدم سابق بگیر.

ترجمه: این تقدم، جایز نیست که نسبت به عدم فقط باشد (تا الان گفتیم وجود را به عدم نسبت بده تا وجود متصف به تقدم شود. اما الان این را نمی گوییم بلکه می گوییم وجود را به عدم نسبت بده ولی عدمی که مقارن است با کلمه «سابق» یا امثال آن، در این صورت چنین وجودی که به عدم نسبت داده شده متصف به تقدم می شود والا هر وجودی را که نمی توان با عدم مقایسه کرد و متصف به تقدم کرد زیرا بعضی وجودها متصف به وصف تاخر می شوند).

(فان نسبه وجود الشی الی عدم الشی قد یکون تاخرا)

نسبت وجود شی (مثلا وجود پدر) به عدم شی (مثلا عدم فرزند) گاهی تاخر است (وقتی تاخر است که عدم فرزند، عدمِ بعد از وجود فرزند شود)

(کما یکون تقدما)

چنانکه گاهی این نسبت تاخر است (وقتی که عدمِ فرزند، عدمِ قبل از وجودش باشد).

اگر این عدمِ فرزند، عدمِ بعد از وجودش باشد نسبت وجود پدر به این عدم، تاخر می شود. و اگر این عدم فرزند، عدم قبل از وجودش باشد نسبت وجود پدر به این عدم، تقدم می شود. پس نسبت به عدم می تواند تقدم و می تواند تاخر باشد بنابراین لفظ «عدم» برای وصف تقدم کافی نیست بلکه چیز دیگری هم باید اضافه کرد.

ص: ۱۳۰۲

(و كذلك فی جانب الوجود)

این عبات به دو صورت معنی می شود.

معنای اول: هم چنین است نسبت عدم به وجود، (تا الان نسبت وجود به عدم دادیم اما الان می گوییم در جانب وجود هم همین طور است. یعنی تا الان عدم را منسوب الیه گرفتی اگر وجود را هم مثل عدم، منسوب الیه قرار بدهی همین طور است. و عدم را به وجود نسبت بده. در این صورت، عدم را می توانی مقدم قرار بدهی. مثلا عدم فرزند، قبل از وجود فرزند است. یک عدمی هم برای فرزند است که بعد از وجود فرزند است و آن وقتی است که بمیرد. پس عدم هم که به وجود نسبت داده می شود دو قسم است. عدم فرزند را به وجود فرزند نسبت می دهی در این صورت می گوییم بستگی دارد که مراد از عدم، چه عدمی است؟

آیا عدمِ قبل از وجود است که متصف به تقدم می شود.یا عدمِ بعد از وجود است که متصف به تاخر می شود.

خلاصه اینکه چه وجود را منسوب قرار بدهی چه عدم را منسوب قرار بدهی این منسوب گاهی مقدم است و گاهی موخر است.

معنای دوم: وجودی را به وجودی نسبت بدهی (نه اینکه عدم را به وجود نسبت بدهی) همان طور که وجود را به عدم نسبت می دادید و آن وجودِ منسوبِ الی العدم، گاهی مقدم و گاهی موخر بود. حال اگر وجودی را به وجودی نسبت دادی مثل وجود حضرت نوح علیه السلام را به وجود حضرت ابراهیم علیه السلام نسبت دادی، وجود حضرت نوح علیه السلام، مقدم می شود. پس اگر وجودی را به وجودی نسبت بدهی آن منسوب که وجود است گاهی مقدم و گاهی موخر می شود.

ص: ۱۳۰۳

پس نسبتِ به عدم یا نسبتِ به وجود، نتوانست تقدم باشد به عبارت مصنف توجه کنید که فرمود: «هذا الامر لا یجوز ... الی وجود فقط) که به دو مطلب اشاره کرد. یکی فرمود (الی عدم فقط) و یکی فرمود (الی وجود فقط).

در خط بعدی می فرماید (فان نسبه وجود الشی الی عدم الشی) که این عبارت مربوط به (نسبه الی عدم فقط) است و در ادامه می فرماید (و کذلک فی جانب الوجود) که این عبارت مربوط به (الی وجود فقط) است. که (الی وجود فقط) را به دو گونه می توان معنی کرد. ۱_ نسبت عدم به وجود ۲_ نسبت وجود به وجود.

(بل هو نسبه الی عدم مقارنٍ امراً آخر)

ضمیر (هو) به (هذا الامر) بر می گردد که مراد از آن، تقدماست.

یعنی آن امر، نسبت وجود است به عدمی که (دقت شود که مصنف لفظ «عدم» را قید می زند و مطلق قرار نمی دهد تا تقدم و تاخر خلط شود) مقارن امر دیگر است (مراد از امر دیگر، زمان سابق است. عدمی که مقارن با زمان سابق است نسبت وجود به چنین عدمی، تقدم است.

ترجمه: این تقدم، نسبت وجود است به عدمی که آن عدم مقارن با امر دیگر یعنی مقارن با زمان سابق است (عدمی که مقارن با زمان سابق است اگر منسوب الیه قرار بگیرد و وجود به این چنین عدمی نسبت داده شود، این وجود را متصف به تقدم می کنیم).

(اذا قارنه کانی تقدما و ان قارن غیره کان تاخرا)

ص: ۱۳۰۴

ضمیر مستتر (قارنه) به عدم بر می گردد و ضـمیر مفعولی به (امر آخر) بر می گردد. ضـمیر موجود در (کان) به (هذا الامر) بر می گردد. و ضـمیر (قارن) به عدم بر می گردد و ضـمیر (غیره) به امر آخر بر می گردد و ضمیر در (کان تاخرا) به هذا الامر بر می گردد.

ترجمه: زمان که این عـدم با امر آخر (زمان سابق) مقارن شود.آن امر (یعنی نسـبتی که می خواهد برای وجودِ منسوبِ به چنین عدمی حاصل شود تقدم خواهد بود و این وجود را متصف به تقدم می کنیم) و اگر این عدم، مقارن با غیر امر دیگر شد (یعنی مقارن با زمان سابق نشد بلکه مقارن با زمان لاحق شد آن امرِ آخر که برای وجودِ منسوب به چنین عدمی ثابت می شود) تاخر است.

(و ان قـاره غیره کـان تـاخرا) مراد از (غیر امر آخر) چیست؟ مراد از امر آخر، زمـان سـابق بـود. و مراد از (غیر امر آخر)، زمـان لاحق است پس این غیر، سـنخ همان امر آخر است (یعنی هم آن وهم این، زمان است ولی یکی زمانِ سابق و یکی زمانِ لاحق است هر دو یک سـنخ انـد) ولی شـخص آنها عوض می شود. آن امر آخری که مقارن با عدم می شد و تقدم می ساخت، غیر از این امر آخری است که مقـارن بـا عـدم می شود و تاخر می سازد اما غیریتِ آن، در سـنخشان نیست بلکه در شـخص است، پس مراد از مغایرت، مغایرتِ در سنخ نیست بلکه مغایرتِ در شخص است.

(و العدم فی الحالین عدم)

ص: ۱۳۰۵

عـدم در هر دو حـال عـدم است. آن که منسوب الیه است و وجود را به آن نسـبت می دهی در هر دو حال یکی است و در هر دو حال، عـدم است. در یک حال متصف به سابق است و در یک حال متصف به لاحق است. وصف آن که سابق و لاحق می باشد فرق می کند اما خودش که همان عدم است فرق نمی کند.

(و کذلک الوجود)

این عبارت را دو گونه معنی می کنیم:

معنای اول: این طور بگوییم (و العدم فی الحالین عدم و کذلک الوجود فی الحالین وجود)

یعنی وجودی که منسوب است عوض نمی شود. عدمی که منسوب الیه است عوض نمی شود. آنچه که عوض می شود مقارن عـدم است. پس عدم در هر دو حال (یعنی چه مقارنِ آن، سابق باشد یا لاحق باشد) عدم است همچنین وجودی که منسوب به این عدم است در هر دو حال، وجود است. یعنی وجود و عدم فرق نکرده آنچه که فرق کرده، مقارن است.

معنـای دوم: اینطـور بگوییم که (کـذلک الوجود یقـارن العـدم) که این وجود گـاهی متصف به سـابق می شود به تبع، عـدم را مقـدم می کنـد و گـاهی متصف به لاحق می شود و به تبع عـدم را موخر می کنـد. (تا الان می گفتیم عـدم، متصف به سابق و لاحق می شود و عـدم را منسوب الیه می گرفتیم. اما الان وجود را متصف به سابق و لاحق می کنیم و وجود را منسوب الیه می گیریم).

(نکته: اینکه مـا عبـارت را دو گونه معنی می کنیم لازم می آیـد که عبـارات بعـدی تکرار شود و این، اشـکالی نـدارد. و اگر تکرار شد باید بگوییم مصنف، آن معنایی را اراده کرده که تکرار نیست ولی بالاخره کلامش با هر دو معنی سازگار است)

ص: ۱۳۰۶

(و کذلک نظیره یقارن المنسوب لان المنسوب ایضا منسوب الیه بالعکس و له ذلک الحکم)

ضمیر در (نظیره) به (هذا الامر) بر می گردد. و مراد از (هذا الامر) تقدم بود. نظیر (هذا الامر) تاخر می شود.

مصنف با این عبارت می خواهد، درباره تاخر حرف بزند. در این بحثی که قبلا می کردیم منسوب، وجود بود و منسوب الیه، عدم بود. ما تقدم را برای وجود قائل می شدیم. حال مصنف می فرماید نسبت را عکس کن به طوری که تا الان وجود، منسوب بوده و عدم، منسوب الیه بوده، حال این را عکس کن و عدم را منسوب قرار بده و وجود را منسوب الیه قرار بده. همان طور که در وقتی که وجود، منسوب بود به کمکِ نسبتِ به عدم دادنش برای وجود، وصف تقدم آوردی، می توانی عدم را منسوب کنی و برای عدم، وصف تاخر بیاوری. (در این صورت منسوب و منسوب الیه را، وجود و عدم گرفتیم) ممکن است مطلقِ منسوب و منسوب الیه را اراده کرده باشد و به وجود و عدم کاری نداشته باشیم مثلا پدر با پسر که پدر، منسوب است و پسر، منسوب الیه است. پدر، مقدم شد و پسر موخر شد. حال اگر شما بعد از وجود پسر و مرگ پسر، وجود پدر را ملاحظه کنید منسوب که وجود پدر است موخر می شود. مصنف می فرماید در جایی که منسوب و منسوب الیه دارید چون نسبت، طرفینی است حکمی که به منسوب می دهید به منسوب الیه هم می توان داد.

ترجمه: و همچنین است نظیر هذا الامر (یعنی تقدم) که تاخر است (یعنی همان طور که تقدم، نسبت چیزی بود به چیزی که مقارن با زمان سابق باشد همچنین تاخر، نسبت چیزی است به چیزی که مقارنه با زمان لاحق دارد) زیرا که منسوب، منسوب الیه است بالعکس (یعنی وقتی شما منسوب و منسوب الیه را عکس می کنید آن منسوب الیه، دوباره منسوب می شود. و منسوب هم منسوب الیه می شود. در این صورت، حکمِ آن برای این ثابت است یعنی حکم منسوب الیه برای منسوب ثابت است).

(لان المنسوب ایضا...) منسوب، همان منسوب الیه است اگر آن را عکس کنی.

(و له ذلک الحکم) یعنی حکم همان منسوب الیه را دارد.

تا اینجا نتیجه گرفته شد که تقدم، (نسبت الوجود الی العدم) به تنهایی نیست. هم چنین، (نسبت الوجود الی الوجود) نیست.

(و هذا الامر هو زمان او نسبه الی زمان)

نتیجه می گیریم که آن شی که تقدم و تاخر دارد یا اصلا ذاتش تقدم و تاخر است که به آن زمان می گویم. (مراد از هذا الامر همان تقدم است و اشاره به قول مشهور می کند که زمان به تنهایی سازنده تقدم و تاخر نیست) زمان نفس قبلیت و بعدیت است.

(او نسبه الی زمان) اشاره می کند که قول غیر مشهور را هم گفته باشد.

ادامه دلیل بر اثبات وجود زمان ۹۲/۰۴/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۵۸ سطر ۱۶ (قوله و هذا الامر)

موضوع: ۱-ادامه دلیل بر اثبات وجود زمان،

۲- زمان اولا: مادی است و ثانیا: متقوم به حرکت و تغیر است و ثالثا: امر مستمر است.

نکته مربوط به جلسه قبل: قوله (و کذلک نظیره) صفحه ۱۵۸ سطر ۱۶

مصنف در سطر ۱۶ به جای تقدم، تاخر را مطرح کرد. توضیح مختصری درباره آن بیان می کنیم.

مصنف درباره تقدم گفت: صرفِ نسبت وجود الی العدم، تقدم نیست بلکه باید عدم را مقرون به قید سابق یا زمان سابق کرد تا بتوان برای وجودی که به عدم نسبت می دهید تقدم قائل شوید، وجود پدر را به عدم پسر نسبت می دهیم و می گوییم پدر، هست در هنگامی که پسر نیست. از اینجا تقدم استفاده می شود. وقتی وجود پدر به عدم پسر نسبت داده می شود وصف تقدم را نمی آورد مگر اینکه عدم را مقارن با زمان سابق کنیم و این چنین بگوییم که وجود پدر چون مقارن می باشد با عدمی که قبل از وجود پسر است پس وجود پدر مقدم است. یا بگوییم وجود پدر که مقارن با عدمِ سابقِ پسر است، مقدم بر وجود پسر است. این، درباره تقدم بود که درباره تقدم گفتیم که نسبت وجود به عدم، کافی نیست بلکه نسبت وجود به عدم سابق لازم است. حال مصنف با این عبارت می فرماید در نظیر تقدم، که تاخر است همین وضع را داریم یعنی نسبت وجود به عدم، برای به دست آوردن وصف تاخر کافی نیست بلکه باید عدم را متصف کرد و این چنین گفت: وجودی که مقارن با عدم لاحق باشد موخر است. همان طور که می گفتیم وجودیکه مقارن با عدم سابق است مقدم می باشد. نباید بگویید: وجودی که

مقارن با عـدم است. چون وجودی که مقارن با عـدم باشـد می توانـد با عدم سابق مقارن باشد و مقدم شود و می تواند با عدم لاحق مقارن شود و موخر شود. ما بایـد تعیین کنیم که با کـدام عـدم، مقارن است. اگر بخواهیم تاخر را برای وجود ثابت کنیم بایـد عـدم را مقیـد به لاـحق کنیم و بگوییم این وجود، بـا عـدم لاـحق مقارن است پس خود وجود هم لاحق است یعنی موخر است.

ص: ۱۳۰۸

عبارت مصنف طور دیگری است که ما باید عبارت را توضیح بدهیم والا مطلب مصنف روشن است.

عبارت مصـنف این است که ما وجود پدر را به عدم فرزند نسبت می دهیم و می گوییم پدر، وجود داشت در حالی که فرزند موجود نبود با نسـبت دادن وجود پدر به عدم فرزند، تقدم پدر بر فرزند را نتیجه می گیریم. حالا اگر وجود پدر را که منسوب بود و عـدم پسـر را که منسوب الیه بود وارونه کردیم و عـدم پسـر را نسـبت به وجود پـدر دادیم و گفتیم پسـر معـدوم شده در حالی که پدر هنوز موجود است، از اینجا تاخر وجود پدر را می فهمیم. در هر دو مثال، نسـبت است اما در عبارت اول، نسـبت وجود پدر به عدم فرزند است و در عبارت دوم، نسـبت عدم فرزند به وجود پدر است. یعنی منسوب با منسوب الیه عوض شد. مصنف می فرماید که این، فرقی نمی کند و حکم در هر دو یکسان است. می توان منسوب را منسوب ایه قرار داد چون نسبت، طرفینی اسـت. مثلاـ ابـوت و بنـوت. مصـنف می فرمایـد حکم هر دو یکی است یعنی چه از این طرف نسـبت بـدهی چه از آن طرف نسـبت بـدهی حکم یکی است یعنی همان طور که از آن طرف نسـبت دادی و تقـدم را بدست آوردی از این طرف هم نسبت بدهی تاخر را بدست می آوری.

ممکن است عبارت را طور دیگر معنی کنیم و بگوییم مراد از اینکه حکم، یکی است یعنی اگر گفتی پـدر نسـبت به عدم پسـر دارد، تقـدم را برای منسوب که وجود پـدر است درست کردی و اگر گفتی عدم پسـر، نسبت به وجود پدر دارد (یعنی عدمی که منسوب الیه بود، منسوب شـد. وجود پـدری که منسوب بود، منسوب الیه شـد) در این صورت وصف تقـدمی که قبلا برای منسوب (که وجود بود) اثبات کرده بودی الان هم برای منسوب (که عدم است) اثبات کن.

ص: ۱۳۰۹

یعنی منسوب، اولا وجود بود و منسوب الیه، عـدم بود. در اینصورت برای منسوب، تقـدم قائل شـدیم و در مرتبه دوم، منسوب، عـدم پسـر شـد و منسوب الیه، وجود پدر شد. باز هم برای منسوب تقدم درست شد. همان طور که در مرتبه اول برای منسوب، تقـدم درست کردیم الاـن هم برای منسـوب، تقـدم درست کردیم ولی منسوب، در مرتبه اول، وجود پـدر بود و در مرتبه دوم، عدم پسر بود.

بحث امروز: ادامه دلیل بر اثبات وجود زمان (قوله و هذا الامر هو زمان)

مصـنف بعد از اینکه تقدم و تاخر را بیان کرد می فرماید این امر (یعنی همان تقدم و تاخر) همان زمان است. یا نسـبت به زمان است و از این دو حالت خارج نیست. (نسبت به زمان است یعنی امر زمانی است و منسوب به زمان است).

اگر خود زمـان باشـد ثـابت می شود که در جهـان و خـارج، زمان موجود است و این، همان مطلوب است. که از صـفحه ۱۵۷ سطر ۷ (قوله و هـذا الزمان) شـروع کرده بودیم اما اگر زمانی باشـد می گوییم امر زمانی، قبل و بعـد دارد ولی قبل و بعد برای خودش نیست و از جایی گرفته. به سـراغ جایی می رویم که قبلیت و بعدیت از آنجا گرفته شده است. اگر آن، زمان باشد باز، زمـان ثـابت می شود و مـا به مطلوب خود که وجود زمان در خارج است رسـیدیم و اگر آن هم زمان نباشـد پس اگر آن هم، قبلیت و بعـدیت دارد بایـد از جای دیگری گرفته باشـد. همین طور ادامه می دهیم تا به جایی برسـیم که قبلیت و بعـدیت ذاتی باشـد و برای خود آن باشـد. چون نمی توان تا بی نهایت بگوییم این شـی، قبلیت و بعـدیت را از چیز دیگر گرفته و آن از چیز دیگر گرفته. پس علی ای حـال (چه زمـان باشـد چه به زمـان منتهی شود) در خارج، زمان داریم چه این تقـدم و تاخر را زمان بنامیم چه زمانی بنامیم.

ص: ۱۳۱۰

توضیح عبارت

(و هذا الامر هو زمان او نسبه الی زمان)

این امر یا زمان است یا نسبت به زمان است (یعنی زمانی است و منسوب به زمان است)

(فان کان زمانا فلذلک ما نقوله)

اگر زمان باشد این، همان است که ما به آن قائل هستیم. ما در صدد اثبات وجود همین بودیم.

(و ان کان نسبه الی الزمان فتکون قبلیتها لاجل الزمان)

اگراین امر، زمان نباشد بلکه نسبت به زمان باشد، بالاخره امری است که دارای قبلیت و بعدیت است و قبلیت و بعدیت باید در زمان درست شود و از زمان گرفته باشد (چون شی، بدون تدریج نمی تواند قبلیت و بعدیت داشته باشد).

(و یرجع الامر الی ان هذه القبلیه البعدیه اول موضوعهما الزمان)

نسخه صحیح (القبلیه و البعدیه) است که واو افتاده است.

منتهی می شویم به این که این قبلیت و بعدیت که الان در این امر زمانی وجود دارد موضوع اولی آنها زمان است یعنی اولا بر زمان وارد شدند و سپس به توسط زمان بر بقیه اشیاء عارض می شوند. (پس موضوع اول برای قبلیت و بعدیت باید در خارج موجود باشد پس زمان باید در خارج موجود باشد زیرا موضوع اول برای قبلیت و بعدیت، زمان است و به توسط زمان، این قبلیت و بعدیت بر چیزهای دیگر عارض می شود. پس اولین معروض و اولین موضوعش، خود زمان است).

کلمه اول می فهماند که واسطه نیست. اولین موضوع برای قبلیت و بعدیت زمان است یعنی بی واسطه قبلیت و بعدیت بر زمان وارد می شود. در بقیه اشیا ممکن است زمان یا چیزهای دیگر واسطه شود اما در زمان، هیچ چیز واسطه نمی شود. این، اولین موضوع است یعنی اولین چیزی که قبلیت و بعدیت بر آن عارض می شود زمان است سپس چیزهای دیگر، قبلیت و بعدیت برای آنها، دومین یا سومین یا .. است که عارض می شود.

ص: ۱۳۱۱

(فالزمان لذاته یعرض له قبل و بعد)

یعنی اگر چیزهای دیگر، قبلیت و بعدیت برای آنها، به توسط زمان عارض می شود اما زمان، لذاته قبلیت و بعدیت برایش عارض می شود. لذا اگر قبلیت و بعدیت را در خارج داریم بالاخره باید منتهی به زمان شویم و قبلیت وبعدیتِ زمان را باعث پیدایش قبلیت و بعدیت در سایر اشیاء کنیم و از اینجا وجود زمان اثبات می شود که مطلوب ما هم همین است.

(بل الذی یعرض له قبل و بعد لذاته هو الذی نسیمه الزمان)

آن که قبل و بعد برایش لذاته عارض می شود آن را زمان می نامیم.

مراد از اضرب (بل) چیست؟ به نظر می رسد که همان عبارت قبل را تکرار می کند. برای تبیین اضراب، دو معنی گفته شده که هر دو معنی را مرحوم آقا جمال فرمودند.

معنای اول: در عبارتی که الان خواندیم بیان کردیم که قبلیت و بعدیت، عارض زمان است. ابتدا گفتیم اولین موضوعش زمان است. از کلمه «موضوع» استفاده کردیم و با تعبیر به موضوع، فهماندیم که زمان، عارض است اما در عبارت دوم تعبیر به «یعرض» کردیم یعنی تصریح به «یعرض» داشتیم که در هر دو جمله، قبلیت و بعدیت را عارض زمان قرار دادیم.

ممکن است بعضی ادعا کنند که عروضِ قبلیت و بعدیت برای زمان پذیرفته نیست. ما خودمان را درگیر بحث با اینها نمی کنیم که اثبات کنیم قبلیت و بعدیت عارض اشت یا حرف این بعض را قبول کنیم و بگوییم عارض نیست. با کلمه «بل» مطلب را عوض می کند و می گوید قبلیت و بعدیت بر اشیا عارض شدند پس قبلیت و بعدیت پیدا کردند ولی قبلیت و بعدیت، ذاتی نیست. باید قبلیت و بعدیتِ اینها را به چیزی غیر از خودشان اسناد بدهیم که آن چیز زمان است. اگر بگویی آن چیز، زمان نیست می گوییم پس آن چیز هم، قبلیت و بعدیت برای خودش نیست بلکه برای چیزی قبل تر از خودش است. بالاخره باید در جایی متوقف شوید و بگویید قبلیت و بعدیت برای خودش است. توجه شود که مصنف با کلمه «بل» به این مطلب اشاره می کند که قبلیت و بعدیت، ذاتی زمان است پس منتهی الیه تمام قبلیت و بعدیتهایی است که در زمان وجود دارد و باید این منتهی الیه را داشته باشیم حال می خواهد قبلیت و بعدیت بر زمان عارض شود یا نشود. ما باید در این اموری که قبلیت و بعدیت برای خودشان نیست قائل شویم به اینکه یک ذاتی وجود دارد که قبلیت و بعدیت برای خود آن ذاتی است.

ص: ۱۳۱۲

این معنای اول به راحتی از عبارت بدست نمی آید لذا مرحوم آقا جمال معنای دوم را ارائه می دهد.

معنای دوم: انحصار را می خواهد بفهماند. چون در این عبارت، ضمیر فصل (هو) آمده است. در عبارت قبلی فرمود موضوع و معروضِ اولِ قبلیت و بعدیت، زمان است. اما در این عبارت بیان می کند که مختصرا معروضِ ذاتی قبلیت و بعدیت، زمان است. لذا کسی ممکن است در معنای اول اشکال کند که چیزی غیر از زمان ممکن است باشد که قبلیت و بعدیت برای آن ذاتی باشد اما این معنای دوم این اشکال را رد می کند. پس اگر منحصرا معروضِ ذاتی قبلیت و بعدیت، زمان است ما باید همه قبلیت و بعدیت های موجود جهان را منتهی به زمان کنیم. توجه شود که معنای اولی که در اضراب بیان کردیم در معنای دوم، اخذ می شود لذا معنای دوم ما را از معنای اول بی نیاز می کند.

(اذ قد بینا انه لذاته هو مقدار الامکان المشار الیه)

چرا قبلیت و بعدیت، اختصاص به زمان دارد؟ چون زمان لذاته مقدر است و این مقدار، مقداری است که قبلیت و بعدیت دارد. چون مقدار غیر قار است. پس زمان که ذاتا مقدار است ذاتا قبلیت و بعدیت دارد.

(مقدار الامکان المشار الیه): مصنف در این فصل در دو مورد به این امکان، اشاره کرد یکی در صدر فصل صفحه ۱۵۵ سطر ۷ (و یکون فی کل حال ... امکان قطع تلک المسافه) و یکی در صفحه ۱۵۶ سطر ۱۰ (فقد ثبت وجود مقدار لامکان وقوع الحرکات ...) که در صفحه ۱۵۵، امکان را مطرح کرد و در صفحه ۱۵۶، مقدار این امکان را بیان کرد و گفت مقدار این امکان، همان زمان است. در صفحه ۱۵۷ سطر ۱۵ (و معلوم ان ذلک الشی هو الذی یقع فیه امکان التغییرات) و در صفحه ۱۵۷ سطر ۱۶ می فرماید (فیکون ذلک الشی هو المقدار المقدر للامکان المذکور) که در اینجا زمان را مقدارِ امکانِ تغییرات می گیرد اما در صفحه ۱۵۶، زمان را مقدار امکان وقوع حرکات یا امکان طی مسافت گرفت. هر دو یکی هستند چون در هر دو، زمان را مقدار امکان گرفت ولی در یک جا تعبیر به (مقدار امکان تغییرات) و در جای دیگر تعبیر به (مقدار امکان وقوع الحرکات یا طی مسافت) گرفت. حال در اینجا می فرماید: (الامکان المشار الیه) که مراد از امکان، هر کدام از این دو امکان را بگیری جایز است اما اگر به (امکان تغییرات) اشاره بگیرید بهتراست لذا بعضی از محشین این طور گفتند: «اشار الی ما ذکره آنفا بقوله و معلوم ان ذلک الشی هو الذی یقع منه امکان التغییرات علی النحو المذکور وقوعا اولیا» که در صفحه ۱۵۷ سطر ۱۵ بود.

ص: ۱۳۱۳

صفحه ۱۵۹ سطر ۲ قوله (و لما صح)

موضوع: زمان اولا: مادی است و ثانیا: متقوم به حرکت است

از طرفی گفتیم زمان، مقدار حرکت یا مقدار تغییر است. از طرف دیگر می گوییم حرکت مقوِّم زمان است. الان می خواهیم این مطلب را ثابت کنیم که حرکت و تغیر، مقوم زمانند یا به تعبیر دیگر، زمان متقوم به حرکت و تغییر است و اگر تغیر و حرکت نباشد زمان نیست.

بیان اینکه زمان مادی است: زمان، امر قائم به ذات نیست بلکه امر قائم به ماده است.

دلیل: امر قائم به ذات از بین نمی رود. آنچه که قائم به ماده است می تواند از بین برود چون ماده، حامل قوه است و قوه ی فسادِ شی را ماده حمل می کند همان طور که قوه ی حدوثِ شی را ماده حمل می کند.

زمان امری است که حادث می شود پس قوه حدوث دارد. و زمان امری است که فاسد می شود پس قوه فساد دارد. اگر به زمان نگاه کنید لحظه به لحظه حادث و فاسد می شود. پس حدوث و فساد وصف زمان است. چیزی که حادث شود قبل از حدوث، قوه حدوث دارد و چیزی که فاسد شود قبل از فساد، قوه فساد دارد، پس زمان، قوه حدوث و فساد می خواهد و جایگاه قوه، ماده است پس زمانب باید قائم به ماده باشد نه اینکه قائم به ذات باشد. پس زمان امر مجرد نیست بلکه امر مادی است.

بیان اینکه زمان، متقوم به حرکت متغیر است: تا اینجا مصنف ثابت کرد زمان، امر مادی است سپس بیان می کند که علاوه بر مادی بودن، احتیاج به حرکت و تغیر هم دارد. البته اگر شیئی تغییر کند حتما باید مادی باشد مثلا اینکه می گوید زمان، مادی است بالالتزام می فهمانید که احتیاج به حرکت هم دارد یعنی وقتی که این را مادی می داند به یک صورت بیان می کند که محتاج به حرکت است زیرا که تغییر و حرکت باید به کمک قوه باشد و حامل قوه، ماده است پس هر جا تغییر و حرکت است باید ماده باشد و هر جا که ماده است تغییر و حرکت هم هست. پس مادی بودنِ زمان نشان می دهد که زمان با حرکت، یک نوع مقارنتی دارد. حال ما می خواهیم بیان کنیم که آن مقارنت عبارت از تقوم است (یعنی زمان متقوم به حرکت است) مصنف این مطلب را ثابت می کند و می فرماید اگر حرکت و تغییر نباشد زمان وجود ندارد.

ص: ۱۳۱۴

دلیل: ما ثابت کردیم که زمان دارای قبل و بعد است و قبل و بعد را برای آن، ذاتی گرفتیم. قبل و بعد، متقوم است به اینکه امری حادث شود و امر قبل، زائل شود. والا تقدم و تاخر درست نمی شود (چون تقدم و تاخری را که ما می گوییم تقدم و تاخری است که با هم جمع نمی شوند. تا قبل، زائل نشود بعد نمی آید. تا مقدم نرود موخر نمی آید. پس زمان متقوم به قبل و بعد شد و اگر قبل و بعد را از آن بگیری زمان نیست. قبل و بعد هم، قبل و بعدی است که با تغییر می آید و بدون تغییر نمی آید. چون قبل و بعدی است که با هم جمع نمی شود این رفتن و آمدن، همان تغییر است. پس زمان متقوم به قبل و بعد است و قبل و بعد، متقوم به تغییر است لذا زمان، متقوم به تغییر است. و تغییر هم به معنای حرکت است پس زمان متقوم به تغییر و حرکت است.

توضیح عبارت

(و لما صح ان الزمان لیس مما یقوم بذاته)

این عبارت باید سر خط نوشته شود.

جواب «لما» در خط چهارم قوله (فیکون الزمان مادیا) می آید.

چون ثابت شد و صحیح شد و به دست آمد که زمان، امری نیست که قائم به ذات باشد.

(و کیف یکون مما یقوم بذاته و لیس له ذات حاصله و هو حادث و فاسد)

با این عبارت، دلیل می آورد که زمان قائم به ذات نیست. این طور بیان می کند که چگونه زمان از چیزهایی باشد که قائم به ذاتند در حالی که برای زمان، ذاتِ حاصله نیست. (مرا از ذات حاصله یعنی، ذاتی است که قرار داشته باشد والا حاصل، است. چون زمان، حاصل است و حصولش، بی قراری است. اما حصول قار برای زمان نیست. پس عبارت «لیس له ذات حاصله» به معنای این است «لیس له ذات حاصله مع قرار» دلیلش هم عبارت بعدی است که می فرماید «و هو حادث و فاسد») در حالی که هم حادث و هم فاسد است (یعنی اگر لحظه به لحظه حادث و فاسد می شود سپس معلوم می شود که ذات حاصله و با قرار ندارد. بلکه ذاتش، بی قرار است.

ص: ۱۳۱۵

ترجمه: چگونه زمان، قائم بذاته باشد در حالی که ذاتِ حاصله ندارد زیرا که حادث و فاسد است.

(و کل ما یکون مثل هذا فوجوده متعلق بالماده)

هر چیزی که این چنین باشد (یعنی ذات حاصله نداشته باشد یعنی حادث و فاسد باشد) وجودش متعلق به ماده است (چون اگر ماده نـداشت حاملِ قوه حدوث و حاملِ قوه فساد نداشت و در نتیجه حادث و فاسد نبود. در حالی که حادث و فاسد است پس قوه حدوث و فساد دارد پس ماده یعنی حامل قوه دارد)

مرحوم آقا جمال (حاصله) را به معنای (حصولا قارا) گرفته و ماده را در (متعلق بالماده) به معنای موضوع قرار داده است. اما به چه دلیل این گونه معنی کرده؟

این که (حاصـله) را به معنـای (حصولاـ قـارا) گرفته روشن است. چون معلوم است که زمـان، حصول دارد ولی حصولِ بـا قرار نـدارد. نمی تواند مصـنف بگوید (لیس له ذات حاصـله) چون زمان، ذات دارد و نمی توان ذاتش را نفی کرد اما ذاتِ حاصـله قاره ندارد و آن را باید نفی کرد. لذا این تفسیر مرحوم آقا جمال، تفسیر صحیحی است.

امـا چرا مرحوم آقـا جمال مراد از ماده را موضوع گرفت؟ چون ماده، اطلاق بر محلِ محتاج می شود و موضوع، اطلاق بر محلِ بی نیـاز می شـود. مـاده همیشه محتـاج به صـورت است نه عـوارض. حرکت، صورت نیست بلکه از عوارض است. پس مـاده، محتـاج به حرکت نیست و اگر محتـاج به حرکت نیست اصـطلاحا اطلاـق مـاده بر آن نمی شود. موضوع، غیر محتـاج است اما مـاده محتاج است. ماده، محتاج به حرکت و زمان نیست از اینجا می فهمیم که ماده، ماده برای زمان نیست چون اگر ماده بود، مـاده، محتـاج بود. می گوییم مـاده، مـاده برای صورت است و لـذا محتـاج به صورت است اما نمی گوییم ماده، ماده ی عرض است چون محتـاج به عرض نیست. پس بایـد مراد از مـاده را موضوع بگیریم. لـذا تفسـیر مرحوم آقـا جمال صـحیح است چون حرکت یا زمان، عارض است وذاتی نیست لذا ماده ای که در اینجا بحث می شود مراد، معروض است.

ص: ۱۳۱۶

دلیل بر اینکه زمان، قائم به ذات نیست با عبارت (کیف یکون) بیان شد.

(فیکون الزمان مادیا و مع انه مادی موجود فی الماده بتوسط الحرکه)

این عبارت، جواب برای «لما صح» است.

خود ماده بودن نشان می دهد که وابستگی به حرکت و تغییر دارد. اما مصنف تصحیح می کند و می فرماید (و مع انه مادی) یعنی علاوه بر مادی بودن، موجود در ماده است اما بتوسط حرکت، یعنی اگر حرکت و تغییر نبود زمان در ماده هم موجود نبود. بلکه اصلا زمان موجود نبود. حال که زمان در ماده موجود است بتوسط حرکت می باشد. پس متقوم به حرکت است. پس زمان، امری مادی است و علاوه بر مادی بودن متقوم به حرکت است. چون هر امر مادی، متقوم به حرکت نیست مثلا بیاض، امر مادی است و قائم بذات نیست و باید در ماده (موضوع) حلول کند اما متقوم به حرکت نیست. زمان از جمله عوارضی است که بر ماده وارد می شود و مادی می گردد ولی ورودش بر ماده احتیاج به واسطه دارد که آن واسطه عبارت از حرکت و تغییر است. (بیان کردیم که خود مادی بودن، تغییر را نشان می دهد اما اینکه شی متقوم به تغییر باشد، این را نشان نمی دهد و نمی توان از مادی بودن بدست آورد. لذا مصنف می فرماید علاوه بر مادی بودن، متقوم به حرکت هم هست، پس دو مطلب را بیان می کند هم مادی بودن زمان، هم متقوم به حرکت بودنش را بیان می کند.

ترجمه: علاوه بر اینکه مادی است، موجود در ماده هست به توسط حرکت.

ص: ۱۳۱۷

(فان لم تکن حرکه و لا تغیر لم یکن زمان)

از اینجا استدلال می کند بر اینکه زمان، متقوم حرکت است.

(لم تکن و لم یکن) تامه است. ترجمه: اگر حرکت و تغییری وجود نداشته باشد زمانی وجود ندارد.

(فانه کیف یکون زمان و لا یکون قبل و بعد)

(یکون و لایکون) تامه است.

ترجمه: چگونه زمان می تواند موجود باشد در حالی که قبل و بعد موجود نباشد این عبارت می فهماند که زمان، متقوم به قبل و بعـد است. و در ادامه، قبل و بعـد را متقوم به تغیر می کنـد چون قبل و بعـد، قبل و بعدی نیسـتند که با هم بتوانند جمع شوند قبلی است که بایـد برود تا بعـد بیاید. یعنی تغییر باید پیدا شود و اگر تغییر پیدا نشود قبل و بعد تحقق پیدا نمی کند پس زمان، متقوم به قبل و بعد است و قبل و بعد بدون حرکت نمی توانند بیایند پس زمان متقوم به حرکت است.

(و کیف یکون قبل و بعد اذا لم یحدث امر فامر)

(یکون) تامه است.

حال درباره خود قبل و بعد بحث می کند و می فرماید قبل و بعد هم متقوم به تغییر است.

ترجمه: چگونه قبل و بعـد، تحقق پیـدا می کنـداگر امر فامر (یعنی تغییر) حادث نشود (یعنی اگر تغییر رخ ندهد قبل و بعد پیدا می شود).

(فانه لا یکون بعد و قبل معا)

این عبارت، بیان این مطلب است که قبل و بعد زمانی متقوم به تغییر است یعنی توضیح عبارت قبلی است (و کیف یکون قبل و بعـد اذا لم یحث امر فامر) یعنی قبل و بعد با تغییر همراه است چون این قبل و بعد با قبل و بعدهای دیگر فرق دارد. چون قبل و بعدی است که با هم جمع نمی شوند. باید (قبل) از بین برود تا (بعد) بیاید.

ص: ۱۳۱۸

ترجمه: قبل و بعد با هم نمی توانند باشند و با هم جمع نمی شوند.

(بل یبطل الشی الذی هو قبل من حیث هو قبل لانه یحدث الشی الذی هو بعد من حیث هو بعد)

شیئی که قبل است با وصف قبلیتش باطل می شود. («من حیث هو قبل» را برای این آورد تا بفهماند که انسان به حیث انسانیتش باطل نمی شود وقتی انسان از مرتبه قبل به مرتبه بعد وارد می شود فقط قبلیتش باطل می شود. انسانیتش باطل نمی شود. پس اگر شیی، قبلیت خود را از دست داد از حیث اینکه قبلیت است آن را از دست می دهد نه از حیث اینکه انسانیت یا امثال ذلک است آن را از دست بدهد) چون آن که بعد است از حیث بعد بودنش حادث شده. (چون این بعد حادث شده، قبل باید برود یعنی این بعد نمی آید مگر اینکه قبل را باطل کند).

(مصنف تعبیر نکرد که قبل، منشا برای پیدایش بَعد است بلکه آمدن بَعد، منشا زوال قبل است. وقتی بعد می آید باید قبل برود. چون وقتی بعد می آید نیاز به جا دارد و جای آن را قبل پر کرده باید قبل برود تا بعد به جای آن بنشیند).

(فان لم یکن اختلاف و تغیرّما)

این عبارت، توضیح همین مطلب است که اگر تغیّر نبود، این شیء باطل نمی شود و آن شیء حادث نمی شد. باید آن یکی باطل شود و این یکی حادث شود تا تغییر، حاصل شود و باید تغیر، حاصل شود تا قبل و بعد اتفاق بیفتد و باید قبل و بعد اتفاق بیفتد تا زمان حاصل شود. پس زمان، متقوم به حرکت و تغییر شد.

ص: ۱۳۱۹

ترجمه: اگر اختلاف و تغییری نبود (در فارسی، یاء نکره می آوریم و می گوییم اختلاف و تغییری، اما در عربی «یا» وجود ندارد و لذا «ما» می آورند).

(بان یبطل شی او یحدث شی لا یکون امر هو بعد اذ لم یکن قبل)

(لا یکون) تامه است.

اختلاف و تغییر به چه معنی است؟ به این که شیئی باطل شود یا حادث شود.

ترجمه: تا اختلاف و تغییر نباشد به این صورت که شیئی باطل شود یا حادث شود تحقق پیدا نمی کند امری که بعد است چون قبلی نبود که این، بعد از آن بیاید. بعد چیزی است که تا قبل نداشته باشد نمی آید. (اگر شما می گویید چیزی از بین نرفته و چیزی حادث نشده و همان که بوده الان هم هست. بعدی نمی تواند بیاید چون بعدی وقتی می آید که قبلی داشته باشد. و الان قبل وجود ندارد).

(او امر هو قبل اذ لیس بعد)

این جلمه عطف بر «امر» است.

یعنی باز هم تحقق پیدا نمی کند امری که قبل است زیرا بعدی نیست زیرا قبل و بعد متضایفانند. و چون متضایفانند اگربعد بخواهد بیاید باید قبلی داشته باشد قبل هم اگر بخواهد قبل باشد باید بعد داشته باشد. قبل و بعد هم با یکدیگر نمی سازند و لذا اگر قبل آمد معلوم می شود که بعد رفته است. اگر قبل آمد معلوم می شود که بعد نیامده است. بالاخره، همه این چیزهایی که بیان می کنیم حاکی از تغیرند و زمان احتیاج به اینها دارد یعنی احتیاج به تغییر دارد.

ص: ۱۳۲۰

(فاذن الزمان لا یوجود الا مع وجود تجدد حال)

این عبارت، نتیجه گیری است. یعنی زمان نمی تواند موجود شود مگر اینکه حالتی متجدد شود. (حالت متجدد یعنی حالتی برود و حالتی بیاید که عبارت اخری تغییر است).

صفحه ۱۵۹ سطر ۹ (قوله و یجب ان یستمر فی ذلک التجدد)

موضوع: ثالثا:زمان امر مستمر است

تا اینجا وجود زمان را ثابت کرد و وقتی وجود زمان را ثابت کرد دو چیز برای زمان بیان کرد ۱_ مادی است ۲_ علاوه بر ماده بودن، متقوم به تغیر است. از اینجا مطلب جدیدیاست که درباره تجدد حالی که زمان به آن احتیاج دارد ذکر می شود.

تجدد زمان چگونه باید حاصل شود؟ به دوصورت ممکن است بگوییم تجدد حاصل می شود.

صورت اول: به صورت استمرار باشد (بدون انقطاع)

صورت دوم: به این صورت که یک دفعه حاصل می شود و قطع می کند دوباره حاصل می شود و قطع می کند. این دفعه دفعه ها کنار هم قرار می گیرند. استمراری نیست. بلکه اجتماع دفعات است.

مصنف می فرماید صورت اول صحیح است و استمرار واجب است. قرار گرفتن دفعات صحیح نیست. زمان مرکب از آنات نیست. بلکه امر مستمر واحد است بله اگر زمان را تقطیع کنید «آن» درست می شود. مصنف از اینجا وارد این بحث می شود که زمان باید مستمر باشد و از اجتماع دفعات و آنات تشکیل نشود. در آخر بحث بیان می کند بله می توان برای زمان، حد مشترکی که عبارت از «آن» است فرض کنی. (ابتدا بیان می کند که زمان مرکب از آنات نیست اما در آخر بحث بیان می کند که چون زمان امر متصل است و بر هر امر متصلی می توانی فصل مشترک فرض کنی در زمان هم می توانی فصل مشترک فرض کنی که توضیح این را در آخربحث بیان می کنیم).

مصنف به این صورت وارد بحث می شود و می فرماید این تجددی که زمان به او متقوم است باید مستمر باشد. نتیجه اش این است که پس زمان هم مستمر است. ما گفتیم زمان مستمر است ولی مصنف نمی فرماید زمان مستمر است بلکه می فرماید آن تجددی که زمان به آن متقوم است و او مقوم زمان است باید مستمر باشد قهرا خود زمان هم مستمر می شود.

مدعی این است که زمان متقوم به استمرار است.

مصنف فرض می کند که زمان بخواهد از اجتماع دفعات و آنات تشکیل شود. این احتمال، سه فرض دارد. هر سه فرض را مصنف باطل می کند. هر سه فرض که باطل شد اجتماع دفعات (که غیر از این سه فرض ندارد) باطل می شود و وقتی باطل شد استمرار ثابت می شود. پس زمان احتیاج به استمرار دارد.

اما سه فرضی که زمان، اجتماع دفعات باشد (اجتماع دفعات یعنی امری یا حالی در یک دفعه اتفاق می افتد و سپس اتفاق نمی افتد و بعدا در دفعه دوم اتفاق می افتد. دوباره اتفاق نمی افتد و در مرتبه سوم در دفعه دیگر اتفاق می افتد این، استمرار تجدد حال نیست بلکه حالها، قطعه قطعه کنار هم اتفاق می افتند).

فرض اول: بین این دفعات، فاصله باشد.

فرض دوم: بین این دفعات، فاصله نباشد بلکه این دفعات به یکدیگر التصاق داشته باشند و چسبیده باشند. این فرض دوم خودش به دو قسم می شود.

قسم اول: یا خود التصاق، استمرار پیدا می کند.

قسم دوم: یا التصاق را قطع می کند. (همان طور که حالت، قطع کرده بود التصاق هم قطع می کند)

پس سه فرض پیدا شد ۱_ دفعات با فاصله بیایند. ۲_ دفعات بدون فاصله بیایند و به هم بچسبند ولی آن التصاقشان استمرار پیدا نکند. ۳_ دفعات، التصاق پیدا کنند ولی التصاقشان، سریع قطع شود.

باید این سه فرض را رسیدگی کنیم.

حکم فرض اول: لازمه این فرض، خلف فرض است چون آیا این فاصله، پُر می شود یا نمی شود. آیا اموری در این فاصله حاصل می شود یا نمی شود.

الف: اگر اموری در این فاصله واقع شدند این امور، قبل و بعد پیدا می کنند. وقتی قبل و بعد پیدا کردند دوباره استمراری را که ما به دنبالش بودیم پیدا می شود. و خلف فرض اتفاق می افتد چون فرض کردیم که استمرار نیست و دفعه دفعه است که کنار هم قرار گرفته. ما می گوییم این دفعات که کنار هم هستند وسط آنها را چه چیزی پر کرده اگر وسط آنها را اموری پر کرده باشد آن امور، با تدریج اند و قبل و بعد دارند قهرا استمراری که ما به دنبالش هستیم حاصل می شود. این فرض، مطلوب ما را (که استمرار است) نتیجه می دهد ولی خلف فرض شد. و از باب خلف فرض باطل است.

ب: و اگر بگویی این فاصله را چیزی پر نمی کند. می گوییم حتما امکان تجدد امور هست. اگر تجدد امور نباشد، امکان تجدد امور هست. کسی اشکال می کند که اگر امکان تجدد امور باشد، امور به دست نمی آید و موجود نمی شود تا شما از وجود آن، استمرار را استخراج کنید. مصنف جواب می دهد که زمان، مقدار امکان تغییرات بود وقتی امکان حاصل شود مقدار هم هست حال امور، حاصل باشد یا نباشد. ولی امکانِ امور است و زمان هم امکانِ این مقدار است و این مقدار، موجود است (چون ما بحث در وجود زمان نداریم. زیرا وجود زمان را اثبات کردیم و الان خصوصیات زمان را می گوییم لذا اشکال نکن که وجود زمان را از کجا اثبات کردید؟) در این صورت، بین این دفعات را زمان پر کرده ولی شما می گویید تدریج و استمرار نیست. ما این مطلبی را که شما می گویید رد می کنیم. والاـ همه ما قبول داریم که زمان هست زیرا دلیل بر وجود زمان آوردیم و وجودش را قبول کردیم و الان درباره خصوصیاتش بحث می کنیم. مصنف می فرماید در وسط این دو دفعه، اگر چه امور نیست قهرا قبل و بعدی هم نیست. قهرا تدریجی هم نیست اما امکان امور است و وقتی امکان امور باشد مقدار آن امکان هم هست و مقداری آن امکان، همان زمان است. و مقدار، قبل و بعد دارد. دوباره تدریج می آید یعنی لازم می آید اموری وجود داشته باشد ولی اموری که از ناحیه مقدار به دست می آید نه اینکه مراد از امور، حالت خاص باشد چون گفتیم حالات، وجود ندارند. بلکه خود مقدارها موجودند و اینها قبل وبعد دارند و دوباره تدریج درست شد. یعنی دوباره لازم شد اموری باشد که آن امور، تدریج است. بالاخره خلف فرض لازم می آید چه بین دو دفعه را با امور پر کنی چه با امکانِ امور پر کنی.

ص: ۱۳۲۳

پس فرض اول به خاطر خلف فرض، باطل است.

حکم فرض دوم: (صفحه ۱۵۹ سطر ۱۲، فرض دوم این بود که التصاق است و این التصاق استمرار پیدا می کند) گرچه مطلوب ما را نتیجه می دهد ولی بعدا این را باطل می کنیم.

حکم فرض سوم: (صفحه ۱۵۹ سطر ۱۴، فرض سوم این بود که تا التصاق حاصل شود، قطع گردد)

تصویر فرض سوم این است: دفعه اول می آید و بعدا هیچ چیز نمی آید اما هیچ امکانِ تجدد اموری بین این دفعه واقع نیست. چون این دو دفعه به هم چسبیدند و نگذاشتند اموری بین اینها بیاید. لذا امکان تجدید امور نیست. اما تا التصاق حاصل شد دوباره از هم جدا شدند. حال که جدا شدند آیا بین آنها امکان امور می آید یا نمی آید؟ اگر امکان امور نیاید دوباره التصاق پیدا می کنند. پس دقت شود که اگر التصاق، قطع شود دوباره کلام تکرار می شود از اول، اقسام را شروع می کنیم. و می گوییم این التصاقی که قطع شده آیا بین این دو ملتصق، فاصله انداخته است. آیا این فاصله را امکانِ امور، پُر می کند یا نمی کند. اگر پُر کند همان فرض قبلی است اگر پر نکرد دوباره سر جای اول خودمان بر می گردیم. یعنی کلام دوباره بر می گردد.

پس هر سه فرض(که می گوید تغیری که زمان به آن احتیاج دارد می تواند دفعی باشد) باطل شد پس تغیری که مغیِّر زمان است نمی تواند دفعی باشد و از اجتماع دفعات نمی تواند تشکیل شود بلکه باید امر تدریجی باشد و هو المطلوب.

ص: ۱۳۲۴

توضیح عبارت

(و یجب ان یستمر فی ذلک التجدد)

واجب است که زمان در این تجدد استمرار پیدا کند نه این که دفعه دفعه شود و قطعه قطعه گردد تا از اجتماعِ دفعات و آفات پدیدآید.

(والا لم یکن زمان ایضا)

والاـ اصل زمان وجود نمی گیرد بلکه «آن» ها وجود می گیرند و «آن» ها غیر از زمانند، زیرا «آن» طَرَفِ زمان است و طرف شی، خود شی نیست. طرف خط، نقطه است و خود خط نیست. این چیزی که شما ترسیم کردید آنات را کنار هم قرار داد نه زمان را، پس زمان وجود نگرفته در حالی که ما با دلیل ثابت کردیم که زمان موجود است.

(ایضا) یعنی همان طور که قبلاـ اگر تغیری بود زمان نبود همچنان اگر تغیر باشد ولی تجدد نباشد باز هم زمان نیست. تغیر دفعی برای ما کافی نیست تغیر تجددی و استمراری برای ما لازم است.

(لانه اذا کان امرا دفعه ثم لم یکن شی البته حتی کان شی آخر دفعه)

از اینجا شروع به احتمال ترکب از دفعات است که سه فرض در آن است. هر سه فرض را که باطل کند این احتمال ترکب از دفعات هم باطل می شود و در نتیجه استمرار ثابت می شود.

ترجمه: اگر امری دفعةً اتفاق بیفتد و بعداً هیچ چیزی واقع نشود و خالی بماند دوباره شی دیگری دفعةً اتفاق می افتد (یعنی یک دفعه اتفاق می افتد و فاصله می شود بعداً دفعه دیگر اتفاق می افتد و فاصله می شود. حال مصنف بین این دو دفعه را بحث می کند که آیا چیزی، آن را پر کرده یا نکرده است).

ص: ۱۳۲۵

(لم یخل اما ان یکون بینهما امکان تجدد امور او لا یکون)

(کان) تامه است.

یا بین این دو دفعه، امکان تحقق امور هست یا نیست. اگر نباشد التصاق است که التصاق، به دو فرض تبدیل می شود.

ترجمه: یا بین این دو دفعه امکان تجدد امور هست یا نیست.

(فان کان بینهما امکان تجدد امور فیکون فیما بینهما قبل و بعد)

اگر بین دو دفعه امکان تجدد امور است. این فرض اول است و در خط ۱۲ فرض دوم (و ان لم یکن بینهما هذا الامکان) را بیان می کند.

توجه شود که مصنف فرض نمی کند که بین دو دفعه امور واقع اند بلکه امکان امور را فرض می کند. ولی اینگونه گفتیم: یا اموری واقع می شوند یا امکان امور واقع می شود؟ چرا ما اینگونه گفتیم که گفتیم دو دفعه حاصل می شود. نگفتیم دفعه اول حاصل شد، و هیچ چیز حاصل نمی شود بعداً دفعه دوم می آید. چون این گونه نگفتیم لذا توانستیم بین دو دفعه را پر کنیم. اما مصنف اینگونه فرض می کند که دفعه اول آمد. سپس هیچ چیزی نیامد. بعدا دفعه دوم آمد. یعنی مصنف، بین دو دفعه را خالی فرض می کند و لذا مصنف نمی تواند بگوید که پس بین دو دفعه می تواند اموری بیاید و می تواند امکان اموری بیاید.

پس، امور نمی تواند بیاید چون مصنف فرض کرد که اموری نباشد. در بین دفعتین، مصنف فقط می تواند فرض کند که امکان اموری است.

ص: ۱۳۲۶

لـذا مصـنف، بحث را اینگونه طرح کرده ولی ما (اسـتاد) بحث را طور دیگر مطرح کردیم که دفعه ای است و سـپس دفعه دوم بیایـد. وسط این دو دفعه را کار نداشتیم و گفتیم گاهی وسط، با اموری پر می شود گاهی با امکان امور پر می شود. ولی وقتی مصـنف، وسط را خالی می گـذارد و فرض می کنـد اموری نیامده نمی تواند این احتمال را بدهد که شاید اموری بین دو دفعه باشـد. بلکه مصـنف فقط می توانـد این احتمال را می دهد که امکان اموری بین دو دفعه باشد، نه خود امور. لذا مصـنف، فقط امکـان امور را مطرح می کنـد و اگر امکـان امور باشـد مقـدار، که همان زمان است بین دو دفعه را پر خواهـد کرد چون وقتی امکان بیایـد مقدارش هم می آید. زیرا اگر قبول دارید امکان است مقدار امکان هم هست. بله آن امور نیسـتند ولی اموری که از مقـدار اسـتخراج می شونـد هست. باز لازم می آید اموری بین این دو دفعه را پر کند و اسـتمرار حاصل شود که این، گرچه مقصود ما را می رسانـد ولی چون خلف فرض است باطل می باشـد. (و نمی گوییم مدعای ما را ثابت کرد چون خلف فرض، باطل است و ما نبایـد از امر باطل بر مـدعای خود اسـتفاده کنیم. ما می خواهیم حرف خود را بر پایه حق بگـذاریم لـذا اگر در جایی به محـذور برخورد کردیم و در عین برخورد به محـذور، مطلوب ما را نتیجه داد نباید اسـتفاده کنیم والا لازم می آید که مطلوب خود را بر یک امر باطلی بنا کرده باشیم)

ص: ۱۳۲۷

ترجمه: اگر امکان تجدد امور، بین این دو دفعه حاصل شده و وجود دارد لازمه اش این است که بین آنها قبل و بعد باشد (مصنف نفرمود که لازمه اش این است بین آنها امور باشد. این همان مطلبی است که بیان کردیم یعنی لازم می آید که مقدار باشد و آنچه که از مقدار استخراج می شود همین قبل و بعد است. آن اموری که عبارت از حالات است را نفی کردیم بلکه گفتیم بین این دو دفعه، مقدار است و مقدار، همان زمان است)

(و القبل و البعد انما یتحقق بتجدد امور و فرضنا انه لیس هناک تجدد امور هذا خلف)

(هناک) یعنی بین دو دفعه

ترجمه: و قبل و بعد با تجدد امور حاصل می شود (پس باید اموری بین این دودفعه حاصل باشد تا قبل وبعد حاصل شود) در حالی که فرض کردیم بین دو دفعه تجدد اموری نیست. و این خلف فرض است.

(و انه لم یکن بینهما هذا الامکان فهما متلاصقان)

اگر بین این دو دفعه، این امکان تجدد امور فاصله نشود این دو دفعه به هم چسبیدند که در این صورت دو فرض پیدا می کند.

(فلا یخلوا ما ان یکون ذلک الاتصاق مستمرا او لا یکون)

یا این التصاق، همچنان مستمر می ماند یا التصاق هم از بین می رود و قطع می شود.

(فان کان مستمر فقد حصل ما فرضناه علی انه محال ستتضح استحالته بعد)

اگر این التصاق، مستمر باشد آن که ما فرض می کردیم که استمرارِ آن تجدد بود، حاصل شده بود. (در ابتدای بحث گفتیم «و یجب ان یستمر فی ذلک التجدد» که این استمرارِ تجدد دوباره حاصل شد ولی استمرارِ تجددِ التصاق حاصل شد. نه استمرار تجدد حالات حاصل شود. و همین استمرار تجدد برای ما کافی است پس ما فرضناه اولا که وجود استمرار تجدد بود حاصل شده است).

ص: ۱۳۲۸

(علی انه محال) این فرض، باطل است که دو دفعه با هم ملتصق شوند و بعدا، التصاقشان باقی بماند.

(و ان کان منقطعا عاد الکلام من راس)

این عبارت، عطف به (فان کان مستمرا) است.

اگر اتصاق، منقطع باشد دوباره کلام از سر شروع می شود یعنی می گوییم بین این دو قطعه که التصاق داشتند و جدا شدند آیا امکان تجدد امور است یا نیست. اگر بگویید امکان تجدد امور است وارد فرض قبلی می شویم. اگر بگویید نیست، دوباره وارد فرض التصاق می شویم.

هر سه فرض باطل شد. پس نتیجه می گیریم اجتماع دفعات غلط است پس زمان احتیاج به تغیر دارد و تغیر هم احتیاج به تدریج و استمرار دارد. پس زمان احتیاج به تغیر مستمر دارد.

(فیجب ضروره ان کان زمان ان یکون تجدد احوال اما علی التصاق و اما علی الاتصال)

(ان یکون) فاعل یجب است.

اگر زمانی وجود دارد (که دلیل ما ثابت کرد زمان وجود دارد) واجب است که این تجدد احوال یا به نحو چسبندگی باشد و چسبندگی، استمرار پیدا کند (که ما این را قبول کردیم ولی گفتیم که بعدا آن را باطل خواهیم کرد) یا به نحو اتصال (که همان استمرار است و قول حق می باشد)

(فان لم تکن حرکه لم یکن زمان)

اگر حرکت نباشد زمان نیست. حرکت هم امر تدریجی است پس اگر تدریج هم نباشد زمان نیست. بنابراین زمان احتیاج به حرکت یا تغیر مستمر دارد. تا اینجا مطلب، روشن شد. پس ما وجود آنات را که بخواهند زمان را تشکیل بدهند منکر شدیم. ممکن نیست که زمان از اجتماع آنات و دفعات تشکیل شود. ولی آیا اصلا زمان با «آن» سازگار نیست؟ می فرماید بله سازگار است زیرا «آن» فصل مشترك دو زمان است که با فرض می توانیم آن را موجود کنیم.

ص: ۱۳۲۹

بیان مطلب: مقدار، دو قسم است ۱ــ متصل ۲ــ منفصل

مقـدار متصل، قطعه قطعه نیست بلکه متصل است اما شـما می توانی یک جای این مقـدار متصل، را فرض کنیـد که قطع شده، آن مقـداری که ادامه می دادیـد در اینجا که قطع کردیـد قطع شده و مقدار بعدی می خواهد شـروع شود. آن جایی که منقطع شـده نقطه ای وجـود دارد که آن نقطه انتهـایی مقـداری است که تـا الآن ادامه داشت و ابتـدای مقـداری است که می خواهد شروع شود. یک خط متصلی را فرض کنید که یک جای آن را در ذهن خود قطع کردید. در جایی که این خط، قطع می شود نقطه است. قبل از نقطه، خطی بود که به این نقطه رسـید و تمام شـد و بعد از این نقطه هم خطی است که ادامه دارد این نقطه، انتهای خط قبل و ابتدای خط بعدی است. (یا انتهای هر دو یا ابتدای هر دو است) این چنین چیزی که ابتدا و انتهای خط است و از سـنخ خـط نیست را فصل مشترک می گوییم. در مقـدار متصل هم فصل مشترک داریم اما فصل مشترکی که فرض است. اگر قطع کردیـد فصـل مشترک نیست بلکه طَرَف است. طَرَف یعنی آن خط به این نقطه رسـیده و تمام شـده اما وقتی که هنوز خط را قطع نکردیـد و در فرض خودمان قطع کردیم در اینجا طرف حاصل نشده بلکه فصل مشترک حاصل شده است. این در مقادیر متصله بود.

اما در مقادیر منفصـله، فصل مشترک نـداریم چون تعریف فصل مشترک در آن صدق نمی کند. مثلا فرض کنید که عدد ۵ را داریم و ۵ را از ۳ قطع کنید که ۳ تا در این طرف و ۳ تا در آن طرف قرار دهیـد که مجموعا ۵ می شود. آیا ۳ فصل مشترک است؟ خیر چون ۳ خودش عدد است و نه انتهای قبل و نه ابتدای بعدی است. گذشـته از این، اینکه از سنخ قبل و بعد است در حالی که گفتیم فصل مشترک از سنخ قبل و بعد نیست. پس کم متصل نمی تواند فصل مشترک داشته باشد.

ص: ۱۳۳۰

حال مصنف می فرماید چون زمان، متصل است ولو متصلِ غیر قار است.

به محاذاتِ اتصالِ حرکات و اتصالِ مسافات، زمان متصل است یعنی وقتی مسافتِ حرکت، متصل است خود حرکت هم متصل است قهرا زمان هم متصل خواهد بود (گاهی مسافت متصل است ولی حرکت ما منقطع است) در این صورت، زمان قطع می شود اما گاهی مسافت، متصل است حرکت ما هم متصل است در این صورت، زمان قطع نمی شود و مستمر است) برای زمانِ متصل می توان فصل مشترک فرض کرد که آن فصل مشترک، «آن» است. اینکه ما گفتیم زمان از اجتماع آنات تشکیل نشده مُوهم این نباشد که زمان با «آن» سازگار نیست. ما معتقدیم که زمان با «آن» سازگار است به همین بیانی که گفتیم.

(و لان الزمان کما قلنا مقدار و هو متصل محاذ لاتصال الحرکات و المسافات فله لا محاله فصل متوهم و هو الذی یسمی الآن)

چون زمان همان طور که قبلا گفتیم مقدار است و این مقدار هم متصل است، در مقابلِ اتصال حرکات و مسافات (یعنی آن اتصال حرکات، یک نوع اتصال است و اتصال مسافات یک نوع اتصال دیگر است. اتصال زمان هم اتصال دیگر است).

(لان الزمان) تعلیل برای (فله لا محاله) است. یعنی چون زمان مقدار متصل است برای زمان، لا محاله فصلِ متوهم است. (فصل مشترک، وجود ندارد بلکه فصل مشترک همان است که توهم می کنیم) فصل مشترکی که زمانِ مستمر فرض می شود «آن» است (پس زمان با «آن» سازگار نیست)

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹